

Etnopsicologia no Brasil

teorias, procedimentos, resultados

José Francisco Miguel Henriques Bairrão
Maria Thereza Ávila Dantas Coelho
(Organizadores)



Coleção **E-Livro**



**Etnopsicologia no Brasil:
teorias, procedimentos, resultados**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goullart 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

EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina

40170-115 Salvador-BA

Tel: (71) 3283-6160/6164

edufba@ufba.br

www.edufba.ufba.br

José Francisco Miguel Henriques Bairrão
Maria Thereza Ávila Dantas Coelho
(Org.)

**Etnopsicologia no Brasil:
teorias, procedimentos, resultados**

Salvador
Edufba
2015

2015, 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.

Projeto Gráfico

Angela Garcia Rosa e Josias Almeida Jr.

Capa e Editoração

Josias Almeida Jr.

Revisão e Normalização

Tatiana Santos

Sandra Batista de Jesus

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados / José Francisco Miguel Henriques Bairrão, Maria Thereza Ávila Dantas Coelho (Org.). - Salvador : EDUFBA, 2015.
268p il:

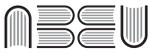
ISBN 978-85-232-1259-9

1. Etnopsicologia. 2. Psicologia étnica. 3. Antropologia simbólica. 4. Psicanálise - I. Bairrão, José Francisco Miguel Henriques. II. Coelho, Maria Thereza Ávila Dantas. III. Título. . IV. Série.

CDD - 159
CDU - 159.922.4

Editora filiada à


ASOCIACION DE EDITORIALES
UNIVERSITARIAS DE AMERICA
LATINA Y EL CARIBE


Associação Brasileira
das Editoras Universitárias


Câmara Bahiana do Livro

Sumário

Prefácio	7
Apresentação	11
PRIMEIRA PARTE	15
A etnopsicologia: um breve histórico	17
Transe e possessão no culto dos orixás: uma revisão das interpretações	41
Psicanálise e trabalho de campo: uma perspectiva topológica	81
SEGUNDA PARTE	113
Baiana lá e cá: o outro encontro consigo mesmo	115
Encontros à luz de velas: a “participação observante” no campo afro-brasileiro	131
O sensível e o estético na escuta dos pretos-velhos da umbanda	153
Sentir na pele: a experiência corporal e sensorial do pesquisador como dado relevante para pesquisa de campo	173
O campo à flor da pele: reflexões sobre o lugar do pesquisador	187
TERCEIRA PARTE	203
A escuta visual de sentidos afro-brasileiros	205
O discurso mágico: estudo interdisciplinar sobre as meigas na Galizia	223

Uma introdução a sistemas terapêuticos inspirados pelo espírito da floresta	231
Dança vida: a aldeia de Jupiara	245
Sobre os autores	265

Prefácio

Após as tentativas teóricas do século XIX para evidenciar a importância da construção do indivíduo nas sociedades industriais, a primeira metade do século XX registrou, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, o surgimento de um conjunto de estudos fundados na explicação da maneira como esse indivíduo se insere no grupo específico ao qual pertence (grupos étnicos reduzidos) ou escolheu pertencer (sociedades complexas). Assim surgiram a Escola Cultura e Personalidade (USA), o Instituto Psicanalítico de Frankfurt (Alemanha) ou a Escola Estruturalista (Paris), as quais, com opções teóricas diferenciadas, vieram enriquecer o pensamento psico-social internacional com a conjugação da socio-anthropologia e da psicanálise e produziram publicações agora clássicas, como o mostraram claramente, na sua apresentação, os organizadores da presente obra.

Quando cheguei ao Brasil para fazer trabalho de campo, mais de quarenta anos atrás, os conceitos de etnopsiquiatria ou etnopsicanálise eram conhecidos em círculos bem restritos, mormente um grupo de psiquiatras e psicanalistas do Rio – entre os quais J. Freire Costa – que tinham seguido os ensinamentos de um representante maior da etnopsiquiatria, George Devereux, na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de Paris. Na época, a obra de Roger Bastide, que também procurava desvendar a construção simultânea da identidade individual e da identidade social no ser humano, era bem trabalhada pelos cientistas sociais brasileiros, até mais que na França, onde esse autor tinha sido deixado de lado em prol das interpretações estruturalistas feitas por Lévi-Strauss, Lacan ou Foucault. Essa diferença de percepção das obras de dois autores de uma mesma geração que, além dos seus interesses científicos semelhantes, se apreciavam e conheciam muito bem, pode ser explicada pelo fato de que a obra de Bastide se construiu principalmente ao redor dos estudos sociológicos que ele fez no Brasil, enquanto que a de Devereux se desenvolveu a partir dos aprofundamentos reflexivos fornecidos, sobretudo, pelas suas experiências estadunidenses.

A leitura do presente livro me deu a oportunidade de confirmar que, nesse século XXI, as ideias de Devereux estão traçando seu caminho mais amplamente na Universidade brasileira e que seu livro *From Anxiety to Method in the Social Sciences*, iniciado no final dos anos 1930 e publicado em inglês, no ano 1967, permite a alguns pesquisadores entender e administrar melhor as “ab-reações” que podem experimentar no trabalho de campo. Por minha parte, num momento em que trabalhava com Devereux enquanto sua “ajudante de pesquisa” na EHESS, a noção que mais impactou meus primeiros trabalhos em antropologia no Brasil foi a de “inconsciente étnico”, desenvolvida nos seus *Essais d’Ethopsychiatrie générale* (1970). A razão disso é que, ao contrário do “inconsciente coletivo” de Jung, que é estático, o de Devereux é dinâmico na medida em que esse, resultante do “recalque” comum a todos os membros de uma mesma cultura, vai se transformando à medida que o “imaginário social-histórico” (CASTORIADIS, 1975) vai transformando a dita cultura. Eu fiquei muito sensível a essa noção porque, antes do Brasil, tinha morado no Chile e na Argentina e essa experiência me fez perceber claramente que a “personalidade modal” – outro conceito utilizado por Devereux – de cada um desses países revelava especificidades inconfundíveis. É provável que, nos tempos de mundialização que vivemos hoje, essas noções perderam parte do seu poder heurístico, mas podemos ainda esperar que o lado social do ser humano cultive para sempre a sua heterogeneidade cultural.

George Devereux findou em 1985 e a posteridade científica dele foi bastante controversa na França, em grande parte porque surgiram alguns mal-entendidos acerca da sua vasta obra e, também, porque, entre seus discípulos, houve quem quis se apoderar de forma exclusiva da herança, deixando de lado as críticas que Devereux tinha feito ao culturalismo e transformando a “nova etnopsiquiatria” num método terapêutico que tende a essencializar cada cultura e, fazendo isso, a deturpar totalmente a orientação metacultural de toda a obra terapêutica devereuxiana. Porém, existem também vários cientistas cuja leitura de uma ou outra parte da reflexão desse grande erudito permite aprofundar e adaptar os conceitos elaborados por ele às novas condições sociais e psicológicas experimentadas pelos indivíduos de hoje.

Recentemente a etnopsicanálise foi sujeito da atualidade através de um filme (2013) do diretor francês Arnaud Desplechin, realizado a

partir da obra de Devereux *Psychothérapie d'un Indien des Plaines – Réalité et Rêve*, na qual o autor descreve e analisa o caminho de cura de um paciente que lhe foi confiado em princípios dos anos 1950, no quadro da Administração Central dos Veteranos U.S. O grande valor do filme *Jimmy P.* é ter conseguido, a partir de uma obra bastante especializada, fazer chegar a um público mais amplo a compreensão da dinâmica etnopsicanalítica. O diretor foi bem sucedido na sua empresa porque mostrou como, além da técnica psicanalítica, os esforços do terapeuta – graças a sua formação em etnologia – iam no sentido de uma recontextualização incessante dos sonhos de Jimmy em termos de sua própria cultura Blackfoot. Esse filme, em definitivo, é a história do encontro entre dois seres que fizeram cada um parte do caminho que lhes fez descobrir a sua comum humanidade. Apesar de ser rodado em inglês, o filme registrou na França um certo êxito graças a excelentes intérpretes (Benicio del Toro e Mathieu Amalric), apesar do fato de que – para quem o conheceu pessoalmente – o intérprete de Devereux não lhe representava fenotipicamente, nem mesmo psicologicamente. Nesse sentido, é interessante constatar que o perfil psicológico de Devereux apresentado por Desplechin corresponde a uma representação, que faz a maioria dos franceses, do pessoal nativo da Mittel Europa, ou seja um tanto exuberante e volúvel, enquanto que o Devereux com quem trabalhei durante 12 anos (1973-1985) era, sem dúvida, intelectualmente provocador, mas também de trato pausado e discreto.

Paris, 20 de Agosto 2014

Marion Aubrée

Dra. em Antropologia,
Etnologia e Ciências das Religiões

Apresentação

O livro *Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados* reúne uma série de produções inéditas sobre esta temática e se destina a pesquisadores, estudantes e interessados na área, podendo ser utilizado como livro didático em cursos superiores. A obra aborda aspectos teóricos e metodológicos fundamentais a esse campo e apresenta resultados de pesquisa que refletem uma atualização crítica desses aspectos.

A coletânea é dividida em três partes. A primeira parte congrega três textos que discutem a teoria e o método etnopsicológicos. O primeiro texto – “A etnopsicologia: um breve histórico” – perfaz um trajeto histórico através do qual discute, inicialmente, as origens do termo etnopsicologia e de correlatos de seu espectro semântico. Discorre sobre os principais estudos (estrangeiros e brasileiros) e escolas afins a essa área, assinalando os limites e os pressupostos básicos da Etnopsicologia, com destaque para a psicanálise lacaniana e a proposição da escuta participante. O segundo texto – “Transe e possessão no culto dos orixás: uma revisão das interpretações” – se detém nos fenômenos de transe e de possessão, fazendo uma leitura crítica da literatura sobre esse tema a partir, inclusive, de observações em terreiros de candomblé *ketu* de Salvador e de São Paulo. Discute os principais modelos interpretativos dos fenômenos do transe e da possessão em suas relações com a personalidade, a agência, as relações de poder, a terapêutica e a religião. O terceiro texto – “Psicanálise e trabalho de campo: uma perspectiva topológica” – tece considerações a respeito do trabalho de campo a partir de uma perspectiva topológica psicanalítica. A partir da constatação de que a observação participante se restringe ao campo visual, sustentada por um padrão esférico (método etnográfico tradicional), propõe a escuta participante na transferência e seus efeitos em ato, com base no modelo topológico e pulsional da voz, sustentado pela garrafa de Klein (método etnopsicanalítico).

A segunda parte da coletânea reúne cinco textos que versam sobre procedimentos na etnopsicanálise. Em todos esses trabalhos, oriundos de estudos realizados em terreiros de umbanda e centro espírita, em

São Paulo, os pesquisadores se inserem no campo a partir de uma relação transferencial permeada pela lógica da ajuda e do cuidado, que os coloca na posição de consulentes e analisandos. As leituras são feitas não apenas a partir do material verbal, mas, sobretudo, a partir de sensações tácteis, visuais, olfativas, gustativas e cinestésicas. O primeiro deles – “Baiana lá e cá: o Outro encontro consigo mesmo” – é fruto de uma pesquisa sobre a linha dos baianos (espíritos de nordestinos) na umbanda. A partir das relações entre o sujeito e o Outro, o trabalho, de autoria de uma pesquisadora nordestina e baiana, mais do que tratar da linha dos baianos, revela que o trabalho de campo possibilitou a ela ser interpretada enquanto “eu mesma” e enquanto “ser baiano” na umbanda. O texto seguinte – “Encontros à luz de velas: a “participação observante” no campo afro-brasileiro” – é produto de uma pesquisa realizada com pombajiras. Ao revelar os seus encontros à luz de velas com essas mulheres (entidades e médiuns), a pesquisadora, mais do que discorrer sobre elas, mostra-nos aspectos de seu “ser mulher”, entremeados a sua missão de ajuda às mulheres. O terceiro texto – “O sensível e o estético na escuta dos pretos-velhos da umbanda” – mais do que investigar o universo simbólico dos pretos-velhos, revela os efeitos subjetivos vivenciados pelo pesquisador na relação estabelecida com os mesmos. Segundo esse autor, toda a dor e o sofrimento que o afligiam nas giras de preto-velho eram, na verdade, um importante ensinamento dado em ato. Sonhos e lembranças da sua infância e adolescência, que envolviam vivências conflitivas, emergiram a partir de então. O quarto texto – “Sentir na pele: a experiência corporal e sensorial do pesquisador como dado relevante para pesquisa de campo” – trata da experiência em campo do pesquisador, em um centro espírita. A partir das contribuições do psicanalista britânico Winnicott, o autor mostra como uma sensação corporal possibilitou-lhe dissolver dificuldades na obtenção dos dados, propondo, assim, o reconhecimento da experiência corporal do pesquisador como contribuinte de sua produção intelectual. O quinto texto – “O campo “à flor da pele”: reflexões sobre o lugar do pesquisador” – discute as vicissitudes do pesquisador em campo, através da investigação da linha dos encantados na umbanda. Transferencialmente colocada como filha de Oxumaré, os desenvolvimentos mediúnicos, relatos de sonhos e sensações corporais de uma das pesquisadoras proporcionaram um acesso privilegiado aos sentidos dos encantados na

umbanda. É importante destacar que, em todos esses estudos, a escuta participante foi o que possibilitou, justamente, a obtenção e a vivência de informações mais íntimas do campo, bem como seus efeitos sobre os pesquisadores, posicionados ao mesmo tempo dentro e fora dos centros religiosos.

A terceira parte da coletânea, por fim, congrega quatro textos que refletem sobre os resultados de estudos feitos no interior do Estado de São Paulo e na cidade de Salvador, Bahia. O primeiro texto – “Perspectivas da articulação visual de sentidos afro-brasileiros” – discute sobre as possibilidades de apreensão de processos enunciativos que se produzem e se dirigem ao olhar, entrelaçado à pulsão invocante. Através da escuta das imagens visuais – fotografias da festa de Yemanjá em Salvador e de rituais de umbanda no interior de São Paulo –, as autoras destacam a forte presença das rosas nesses dois contextos, com seus sentidos e efeitos subjetivos, produtores de experiências de amor. O segundo texto – “O discurso mágico: estudo interdisciplinar sobre as meigas na Galiza” – descreve certas características da magia e da feitiçaria presentes na Galiza, com o foco nas feitiçarias denominadas meigas. A partir das contribuições da antropologia e da linguística, vai-se aqui além da descrição desses fenômenos, efetuando uma análise de como essas crenças encontram-se hoje ameaçadas pela introdução de valores e regras do capitalismo. O terceiro texto – “Uma introdução a sistemas terapêuticos inspirados pelo espírito da floresta” – busca descrever os sistemas e procedimentos terapêuticos do povo indígena *Huni Kuin*. Entretanto, vai também além, quando a pesquisadora une-se a um pesquisador do próprio universo indígena pesquisado e, num jogo dialógico intercultural, escreve com ele um texto em que se produzem simetrias entre os dois universos, que culminam na ideia da importância do uso de tabaco por Freud para o aprofundamento da compreensão da alma humana. O quarto texto – “Dança Vida: a aldeia de Jupiara” – dá ouvidos, integradamente, à biografia, arte e inserção social de uma psicóloga, coreógrafa e bailarina fundadora da Organização Não-Governamental Dança Vida. A partir do trânsito e da transmissão de significantes entre corpos, ligados a uma vivência umbandista, a bailarina e o pesquisador buscam recuperar a sua própria raiz, a do tambor-coração.

A etnopsicologia ilustrada por meio dos ensaios publicados nesta coletânea parte do pressuposto de que a vivência do psíquico não se divorcia das compreensões do psicológico. Não se pretende um conhecimento “sobre” variantes culturais de saberes psicológicos, mas uma coleção de saberes construídos em parceria com representantes de segmentos populacionais e de saberes tradicionais socialmente relevantes, indo ao encontro de preocupações éticas atinentes à retificação da assimetria social na produção do conhecimento e especialmente ao resguardo do direito de não delegar a terceiros a última palavra sobre si mesmo.

Tal exigência ética também é uma questão de rigor epistemológico. Desde os albores da moderna psicologia científica, tem havido um largo debate entre a adesão a formas de investigação bem sucedidas na ciência natural e a consideração da especificidade do psíquico, na sua qualidade de “alguém” agente, que não uma “coisa” inerte, cujo conhecimento sobre si se encarna no seu agir e se apoia em teorias *lato sensu* psicológicas. A presente publicação se insere na segunda tradição. Não se concebe que o papel do etnopsicólogo seja “controlar” exaustivamente variedades do comportamento, mas antes colaborar para a compreensão do potencial da ação humana, culturalmente situada e simbolicamente circunscrita.

Como cada etnopsicologia reflete diálogos entre diferentes pontos de vista sobre o psicológico, convém que o pesquisador tenha claro, ainda que com desapego, o seu ponto de partida teórico, para melhor poder discernir e contrastar o que foi possível compreender e inferir do ponto de vista do outro. No caso dos presentes ensaios, boa parte se apoia na psicanálise lacaniana, útil na medida em que os operadores analíticos fundamentalmente auxiliam a dar ouvidos a uma função de agência, sem a indevida pretensão de contestar ou de ratificar concepções de mundo e do psíquico que estejam em causa e ofereçam suporte às narrativas do outro.

Os Organizadores

PRIMEIRA PARTE

A etnopsicologia: um breve histórico

Ligia Pagliuso

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

O termo Etnopsicologia foi título de uma revista científica (chamada *Ethnopsychologie*) na França, na primeira metade do século XX. O nome substituiu o título anterior, que era *Psychologie des peuples* (Psicologia dos povos). Este termo foi utilizado pela primeira vez na Alemanha na segunda metade do século XIX, por dois intelectuais judeus, Moritz Lazarus e Heymann Steinthal, fundadores da primeira revista científica internacional denominada *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (Psicologia dos Povos e Linguística). Steinthal era formado em Filosofia e Lazarus, além de filósofo, tinha formação em Psicologia. O objetivo da revista era publicar estudos que considerassem a influência da cultura em temas abordados pela Psicologia. A criação da área Psicologia dos Povos significou ainda uma busca por características comuns que pudessem definir as coletividades, mas sem que estas se confundissem com o “nacionalismo” ou com a “identidade nacional”. (QUEIROZ, 1989, p. 28) Na Europa do final do século XIX, a palavra “povo” tinha, entretanto, uma conotação nacionalista; a intenção desses dois intelectuais judeus ao criarem a revista foi combater algumas ideias antissemitas que começaram a proliferar naquele período. Anteriormente ainda à Primeira Guerra Mundial, alguns estudos apontavam, por exemplo, as “diferenças de mentalidade” existentes entre os povos. (DYSERINCK, 2002) O objetivo da revista foi incentivar a divulgação de pesquisas que levassem à compreensão dessas diferenças, de forma a não afetar a convivência entre coletividades distintas.

Embora a criação da área de investigação da Psicologia dos Povos seja geralmente atribuída a Wundt, este psicólogo alemão utilizou o termo posteriormente a Steinthal e Lazarus. Segundo Nerlich (c1992),

a proposta de Wundt para a Psicologia dos Povos ultrapassou os objetivos iniciais de Steinthal e Lazarus, pois Wundt chegou a desenvolver uma teoria para a área, fundou um Instituto de Psicologia próprio e sua originalidade o levou a ter sucessores. Tanto a iniciativa de fundação da própria escola quanto a originalidade teórica de Wundt contribuíram para que seu nome fosse primeiramente associado à Psicologia dos Povos (ainda que o reconhecimento desse autor esteja mais associado ao campo da Psicologia Experimental do que à área da Psicologia dos Povos). Para Hearnshaw (1987), a iniciativa de Steinthal e de Lazarus foi importante na medida em que foi por influência deles que se estabeleceu a primeira relação entre a nova ciência da linguagem e a Psicologia.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, o termo Psicologia dos Povos começou a ser evitado na Europa. A palavra “povos” foi deixando de ser utilizada e em substituição surgiu, na segunda metade do século XX, o uso do termo “etnia”. (DYSERINCK, 2002) Ainda que “etnia” seja uma palavra derivada do grego *ethnos*, cujo significado continua sendo “povo”, o uso da palavra “etnia” não possuía o mesmo peso histórico que o termo “povos” possuía. Foi a partir das mudanças iniciadas com o fim da Segunda Guerra Mundial, portanto, que a alteração do nome Psicologia dos Povos para Etnopsicologia começou a ocorrer.

Segundo White e Kirkpatrick (1985), era comum a investigação de temas psicológicos entre os antropólogos que estudavam populações do Pacífico. A utilização de métodos e de teorias psicológicas na investigação de outras culturas teria começado por volta de 1898-99 com o estudo de Rivers, antropólogo que pesquisou a percepção, tema geralmente abordado pela Psicologia. Outros exemplos de pesquisas que continuaram a se desenvolver nessa perspectiva interdisciplinar com a Psicologia foram: o trabalho de Malinowski que, em 1927, procurou testar e repensar a teoria do Complexo de Édipo (desenvolvida por Freud) entre os Trobriandeses; o de Bateson (1936, p. 119) que, ao aliar fatores psicológicos ao desenvolvimento da cultura, definiu o conceito de *ethos* como “[...] a expressão de um sistema culturalmente padronizado de organização dos instintos e das emoções dos indivíduos”. Mead, de 1928 a 1935, desenvolveu estudos baseados nos conceitos de cultura e de personalidade. O trabalho de Gladwin e Sarason, em 1953, foi outro exemplo de investigação interdisciplinar, já que testes projetivos de personalidade foram utilizados na pesquisa. Levy (1973),

Howard (1974) e Hutchins (1980) abordaram a afetividade, a motivação e a cognição, conceitos-tema da Psicologia, em suas pesquisas. (WHITE; KIRKPATRICK, 1985) O próprio Freud, em 1913, se utilizou de estudos antropológicos para escrever um dos mais importantes e controversos textos de sua obra, *Totem e Tabu*.

Embora a influência da escola americana de Antropologia, Cultura e Personalidade, não possa ser desconsiderada pela Etnopsicologia, boa parte dos etnopsicólogos se distanciaram dela, segundo White e Kirkpatrick (1985), devido à centralidade do conceito de personalidade adotado pela escola. A percepção de que o conceito de personalidade se confundia com a concepção de indivíduo teria levado os etnopsicólogos a argumentarem que “[...] o locus de observação deveria se deslocar do comportamento individual para os processos conceituais e interativos usados na construção dos significados sociais da vida cotidiana”. (WHITE; KIRKPATRICK, 1985, p. 4) A centralidade do conceito de personalidade estaria guiando as observações etnográficas e levando à formulação de tópicos de pesquisa de maneira tendenciosa. Além disso, argumentam os autores, a aplicação uniforme do conceito de personalidade minimizava as possibilidades de *insight* dos sujeitos de pesquisa e os questionamentos que pudessem surgir a respeito da compreensão desse conceito na própria cultura.

A Etnopsicologia não define os limites do que seja a pessoa ou o social, já que procura investigá-los em cada um de seus contextos de origem. (WHITE; KIRKPATRICK, 1985) Como uma certa interdependência entre o que em cada sociedade se compreende por cultura, *self* e afeto tem sido encontrada em várias pesquisas (HEELAS; LOCK, 1981; LEE; SMITH 1982; SHWEDER; LEVINE, 1984), White e Kirkpatrick (1985) sugerem que o conceito de pessoa talvez possa ser concebido como um ponto de intersecção entre o subjetivo e o social:

Nós entendemos que as pessoas são primeiramente elementos da cultura, tópicos de conhecimento e discurso. Pessoas são constructos considerados capazes de experienciar, de desejar, de agir, têm identidade e assim por diante. Seres reais podem ser tratados como pessoas em uma cultura, mas não os tomamos como pessoas de uma maneira já definida. De fato, nem todos os humanos precisam ser pessoas em uma cultura, nem todas as pessoas são humanas [...]. Pessoas são bases culturais para a formulação e para a exploração das experiências subjetivas. Igualmente, as pessoas são reconhecidas como elementos da vida social, por ocuparem um status social e por

participarem de grupos sociais e de eventos. Numa cultura em particular, o campo de ação humano pode ser tanto extensivamente quanto minimamente codificado como social, isto é, ordenado em virtude do envolvimento das pessoas com um universo institucional e moral que se destaque de suas identidades e de suas capacidades como pessoas. (WHITE; KIRKPATRICK, 1985, p. 9)

A crítica ao etnocentrismo direcionada às teorias da área de ciências humanas de um modo geral, e que fora levantada pela Antropologia, fez com que o campo de investigação da Etnopsicologia se ocupasse de dois problemas que parecem ser fundamentais:

- a) Como delimitar seu objeto de estudo sem se pautar em categorias “etnocêntricas”, ou seja, como delimitar a área de investigação de uma maneira que possa ser talvez universal, mas não universalizante;
- b) Como aliar o método de pesquisa, que pode reduzir a compreensão a ser alcançada a respeito do outro, com o objetivo do pesquisador de deixar esse outro transparecer tanto quanto seja possível. Mais claramente dizendo, quais seriam os limites e os pressupostos básicos da Etnopsicologia?

A esse respeito, Lutz (1985, p. 35) argumenta que, independentemente da terminologia psicológica usada pelo pesquisador,

A descrição dos sistemas de conhecimento etnopsicológicos se baseia na premissa de que os povos de todas as sociedades desenvolvem algumas compreensões compartilhadas a respeito dos aspectos da vida pessoal e em sociedade, aspectos com propósitos heurísticos que podem ser chamados ‘psicológicos’.

A autora discute que, embora o uso do termo “psicológico” possa pertencer à forma de compreensão do pesquisador, o seu uso é apropriado, pois “psicológico” traduz “[...] tanto as construções culturais e particulares de cada pessoa quanto se associa à ideia de ‘natureza humana’”. (LUTZ, 1985, p. 35)

O recorte dos temas de uma investigação etnopsicológica é feito, como em qualquer outra pesquisa, pelo pesquisador. O diferencial, segundo Lutz (1985), estaria na atenção que o etnopsicólogo deve dedicar especialmente às terminologias e ao sistema de compreensão do

outro para que se averigüe em que medida o que está sendo nomeado pelo pesquisador de uma determinada forma corresponde à autocompreensão sistêmica do outro. Estudos que objetivam elucidar o uso de termos comparativamente aos nossos conceitos são importantes para esclarecer a adequação das terminologias psicológicas e sociais que costumamos usar. A não correlação entre as práticas culturais e as teorias científicas deve ser bem vista, pois tal divergência pode ser tanto sinal de um maior aprofundamento analítico do pesquisador, quanto da descrição etnográfica realizada por ele. (WHITE; KIRKPATRICK, 1985) Tem sido relativamente comum a realização de estudos-piloto para que os objetivos delineados de uma pesquisa etnopsicológica possam convergir o mais adequadamente possível com a realidade a ser pesquisada.

Algumas questões teóricas e práticas referentes ao campo de investigação da Etnopsicologia permanecem, entretanto, em aberto. Dentre elas, podemos destacar: qual o conceito de cultura a ser adotado? Há uma definição a esse respeito que deva ser adotada ou o termo “cultura” deve ser investigado? A cultura é fundamental para a compreensão do ser humano? Se sim, por quais motivos? Como abordar o homem, o social e a cultura de uma maneira que não fique reducionista para um lado ou para o outro? Qual a importância prática das descobertas da Etnopsicologia? O uso do termo “etnia” reduz ou amplia a compreensão do grupo estudado e sob quais circunstâncias? Quais são os riscos de se elaborar as hipóteses de pesquisa sob a vertente “étnica” e quais as consequências em não elaborá-las assim? Se a Etnopsicologia tem o outro (a alteridade) por objeto de estudo, quem pode ser esse “outro” na realidade? Ainda que essas perguntas não tenham sido completamente respondidas, seguem algumas reflexões importantes que têm sido elaboradas a partir delas.

O surgimento da Etnopsiquiatria

Georges Devereux (1970) foi aluno do sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss na década de 1930 e obteve seu título de doutor sob a orientação de Alfred Kroeber, antropólogo norte-americano, no início da década de 1940. Tornou-se membro da Sociedade Psicanalítica Americana e da de Paris na década de 1950, tendo completado sua formação em Psicanálise em Nova Iorque, em 1956. Em 1963,

Devereux tornou-se professor na École Pratique des Hautes Études a convite de Claude Lévi-Strauss. Sob forte influência, portanto, tanto da Antropologia quanto da Psicanálise, Devereux propõe, na década de 1970, a criação de um campo interdisciplinar, pautado no desenvolvimento epistêmico de conceitos tanto da Antropologia quanto da Psicanálise, que veio a ser nomeado por ele Etnopsiquiatria.

Ainda que a proposta inicial do autor tenha sido revisar e ampliar o uso de conceitos tanto da Antropologia quanto da Psicanálise, o conceito central em torno do qual sua obra se estruturou foi o de cultura. Crítico da Antropologia Cultural Norte-americana, Devereux (1970) contestava que a cultura pudesse ser compreendida tal como os culturalistas americanos até então a concebiam: “[...] como uma realidade ‘sui generis’ exterior e superior aos indivíduos”. (BASTIDE, 1970, p. 9) Para Devereux (1970, p. 82) a cultura deveria ser vista como “uma experiência vivida” e enquanto tal apenas poderia ser compreendida na relação psicodinâmica que existe entre ela e os homens. A intenção de Devereux (1970) era investigar, assim, não a natureza etnológica da cultura, mas a forma como o homem apreende a cultura.

Segundo o autor, a compreensão do psiquismo humano revelaria a natureza da cultura e a natureza da cultura permitiria uma compreensão mais adequada a respeito do psiquismo humano. Devereux (1970, p. 83) chegou a argumentar que “[...] é impossível separar o estudo da psique do da cultura, pois precisamente psique e cultura são dois conceitos que embora pareçam inteiramente distintos, ambos mantêm entre si uma relação de complementaridade heisenberguiana”.

Para Devereux (1970), o psiquismo humano não é influenciado ou influencia a cultura, o psiquismo humano se compõe na verdade com os elementos da cultura. O autor afirma que foram seus mais de 12 anos de prática clínica que o levaram a concluir que a cultura de cada paciente deveria ser considerada na análise. Essa constatação valeria, segundo ele, tanto para o tratamento de pacientes imigrantes quanto para o tratamento de pacientes não imigrantes.

Com os pacientes imigrantes, Devereux (1970) buscava compreender, por exemplo, em que medida e por quais razões a cultura de origem do paciente havia se tornado ineficaz para a manutenção da saúde e de seu equilíbrio psíquico. Nesse sentido, argumentou Bastide (1970, p. 11):

O analista não deve tentar fazer com que se rompa o vínculo que liga o paciente ao seu passado longínquo uma vez que o passado é o depositário dos valores individuais. [...] O que é necessário é remover os obstáculos para o crescimento pessoal, com o intuito de devolver aos indivíduos, por meio da psicoterapia, a flexibilidade necessária para se adaptarem ou mesmo para mudarem, melhor ainda para dar a cada pessoa a capacidade de adaptação a um mundo em transição.

Ao argumentar que a cultura de cada paciente deveria ser analisada, Devereux (1970) não propunha que psiquiatras e psicanalistas se tornassem especialistas na cultura de cada paciente. O importante, segundo ele, era que esses profissionais reconhecessem apenas a funcionalidade da cultura no psiquismo de cada paciente. (BASTIDE, 1970)

Convencido da eficácia que o manejo adequado das questões culturais poderia trazer à técnica da psicanálise, o autor sugeriu que os diagnósticos psiquiátricos fossem pensados em função da cultura e do meio social dos pacientes. Para Devereux (1970), o desenvolvimento histórico de uma sociedade pode propiciar a maior ou menor incidência de quadros clínicos. Nesse sentido, a análise das estruturas sociais contribuiria para igualmente minimizá-los.

Devereux (1970) foi um discípulo de Freud e enquanto tal discordava do argumento de que o Complexo de Édipo seria um conceito aplicado à família vienense burguesa apenas, não generalizável às pessoas de outras culturas. Para Devereux (1970), o Complexo de Édipo não deve ser analisado em função de um ou outro traço cultural que se apresente de maneira diferenciada num ou noutro grupo étnico, pois o complexo deve ser observado no “*ethos* da cultura”:

A educação da criança depende desse *ethos* e não de técnicas particulares utilizadas por seus pais; as minúcias dos culturalistas, diz nosso autor em uma frase marcante, ‘são as árvores que escondem a floresta’. [...] O complexo de Édipo é universal, está em toda parte, mas pode assumir diferentes formas. [...] O complexo de Édipo não pode ser compreendido somente a partir da libido infantil. É necessário reinseri-lo na dialética das relações entre pais e filhos e isso nos parece na verdade ser de suma importância. [...] A psicanálise não envolve dados fisiológicos e zoológicos, ela compreende o homem em sua especificidade humana e, se o complexo de Édipo é central é justamente por ele ser a expressão do advento do homem como um ser de cultura [...]. (BASTIDE, 1970, p. XIV-XV)

Segundo Bastide (1970), as diferenças existentes no Complexo de Édipo nos permitem compreender, por exemplo, as razões que fazem com que as crianças psiquicamente comprometidas, independentemente de sua origem étnica, sejam mais semelhantes entre elas do que as crianças saudáveis. A justificativa dessa semelhança, segundo o autor, é que as crianças psiquicamente debilitadas regridem para o orgânico mais do que as crianças saudáveis. O autor sugere que a diversidade de comportamento relativo ao Complexo de Édipo é por influência da cultura.

Ao analisar o Complexo de Édipo em um atendimento clínico a imigrantes, o psicanalista deve saber que o Complexo de Édipo nem sempre emerge por meio do sistema de parentesco ao qual estamos habituados. (BASTIDE, 1970) No caso dos indígenas, os espaços institucionalizados é que são funcionais e o psicanalista deve evitar a interpretação desse material de uma forma que não seja condizente com “o *ethos* da cultura” e com os mecanismos de defesa do paciente. (BASTIDE, 1970, p. X)

O autor não indica a utilização de técnicas xamânicas, por exemplo, no tratamento de um paciente provindo de outra cultura, assim como não concebe que o paciente deva “se adaptar” a nova cultura ou “às verdades” do psicanalista. A função do psicanalista é compreender o paciente e a cultura para que soluções criativas surjam desse encontro na clínica. (BASTIDE, 1970)

Se Devereux (1970) argumentou ser necessário à Psicanálise repensar a concepção de doença e, por consequência, suas formas de tratamento; à Antropologia Cultural alertou ser preciso rearticular a concepção e o uso do conceito de cultura. O autor esmiuçou algumas das implicações práticas e teóricas que podem interferir prejudicialmente no trabalho de campo do etnógrafo quando não há um manejo adequado dos fenômenos de transferência e de contratransferência tal como concebidos pela Psicanálise. Se a Antropologia pode contribuir com a Psicanálise por adverti-la de “perigos ingenuamente imperialistas” que surgem da utilização da teoria e da técnica de uma maneira unívoca e uniforme, a análise da transferência e da contratransferência, proveniente da técnica psicanalítica, pode ajudar o antropólogo a verificar “o grau de validade” de suas observações. (BASTIDE, 1970, p. XVIII)

O antropólogo participa da vida da comunidade estudada. A pesquisa etnográfica pressupõe essa participação para que o etnógrafo possa perceber as regras, os valores, as experiências da população em estudo. O psicanalista é levado a ocupar lugares na transferência do paciente para que a realidade vivida por ele apareça nessa relação. Segundo Bastide (1970), a objetividade do pesquisador não está nos instrumentos, nas experiências ou nas teorias. A teoria é uma construção do espírito humano e as experiências humanas levam, por sua vez, à criação das teorias. A objetividade estaria, assim, na análise da posição empírica do pesquisador e na reflexão a respeito do uso das teorias:

[...] o pesquisador pode superar a subjetividade inerente a qualquer observação e fazer ‘distorções’ que ele traz para a realidade e corrige na medida em que percebe como um etnólogo e como um analista ‘a estrada real para uma objetividade autêntica e não mais fictícia’. Se, na verdade, as resistências, as contratransferências, os mecanismos de defesa contra a intrusão de fantasias provocadas pelo espetáculo dos costumes dos nativos são uma fonte de erros, quando o pesquisador não os percebeu, por outro lado, ao serem tratados como dados de uma ciência do comportamento, eles podem se revelar como uma fonte de criatividade dentro da ciência. (BASTIDE, 1970, p. XVIII)

Outro autor historicamente relevante para a Etnopsicologia foi o italiano Ernesto De Martino, que trabalhou com a Etnopsiquiatria no final da década de 1950. Em 1961, esse filósofo, etnólogo e historiador italiano publicou *A terra do remorso*, um livro que descreve e analisa as experiências de algumas pessoas nos rituais do tarantismo. Acompanhado por um psiquiatra, um psicólogo, um sociólogo e um musicólogo, o autor liderou em junho de 1959 a pesquisa que visava estudar o tratamento ritual da mítica mordida da aranha tarântula em Salento, cidade da região sul da Itália. O autor aborda o fenômeno do tarantismo numa perspectiva histórica, cultural e religiosa.

Uma das ideias de De Martino “é a de que os mitos e os ritos existem para que as pessoas recuperem a perda da presença, ou seja, a perda da capacidade do ser de ser agente no mundo” (Informação verbal)¹. O autor observou que os rituais de possessão do tarantismo eram buscados por indivíduos que haviam passado por uma crise de falta de pertencimento relativamente recente. Eram pessoas que se percebiam

1 Introdução à Etnopsicologia. Ribeirão Preto: Palestra ministrada na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto em 11 de maio 2011. TRINDADE, L. (Locutora).

desapropriadas de seus códigos simbólicos e relatavam sentir angústia e um vazio existencial. A busca pelos mitos e ritos servia “para que o passado simbólico perdido pudesse ser recuperado e para que um novo passo em direção ao futuro pudesse ser dado” (Informação Verbal)².

Apresento parte da obra de De Martino (2006, p. 21-22) para mostrar como o autor relacionou o fenômeno da perda da presença à história da civilização ocidental.

A consciência da origem e do destino humano de todas as heranças culturais não é uma entre tantas consciências possíveis que podemos ter, mas é a nossa consciência de etnógrafos que nos segue tal como uma sombra, é o instrumento de análise mais indispensável que podemos ter. Independentemente do sistema de escolhas culturais com o qual nos deparamos, cabe inteiramente ao âmbito de nossas escolhas definir de maneira unívoca o nosso ‘papel’. Nós avaliamos todas as propostas que o homem tem feito para viver em sociedade: mas, contanto que nunca coloquemos entre parênteses a proposta da área de humanas de ‘estarmos dentro’ e que é nosso trabalho nos aprimorarmos continuamente para quaisquer que sejam ‘os encontros’ nessas viagens.

O passado permanece no presente como herança cultural. O trabalho do etnógrafo permite o seu reconhecimento ao esclarecer, ao menos em parte, a origem de nossas heranças culturais. Segundo o autor, essa análise histórica de nossas culturas nos ajudaria a compreender o destino que vem sendo tomado pelas sociedades ocidentais. (DE MARTINO, 1996) A compreensão de nossas heranças culturais nos permitiria também distinguir “[...] o que é original e artificial na natureza do homem atual e a melhor conhecer um estado que ainda não existiu, que talvez nunca tenha existido, mas que, no entanto, é necessário conhecer para bem julgar nossa presente condição”. (DE MARTINO, 1996, p. 20-21)

O autor sinalizou a importância de aliar às etnografias outras ferramentas de análise, tais como o marxismo, o existencialismo ou a Psicanálise. De Martino (1996) debateu a importância da análise da transferência e da contratransferência, embora não tenha se utilizado dessas referências psicanalíticas de uma maneira específica. Para o autor, a perda da presença do etnógrafo em campo precisava ser recuperada.

2 Palestra ministrada na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto em 11 de maio de 2011.

[...] a objetividade do etnógrafo não consiste em fingir-se distante, livre de qualquer paixão desde o início de sua pesquisa, sob o risco de permanecer preso às paixões medíocres e vulgares, deixando-as transparecer no discurso etnográfico de maneira inconsciente, tais como vermes fervilhando dentro de um túmulo de mármore digno. O reconhecimento explícito de uma paixão atual se baseia *num problema vital da civilização* à qual se pertence, atrelado à prática e aos estímulos e ‘temperos’ da história [...] em dizer como ‘se sofre’ dolorosamente de maneira objetivada no decurso da exploração, para que seja feito um uso posterior de técnicas etnográficas na análise da história cultural. (DE MARTINO, 1996, p. 20, grifo nosso)

Não se trata mais de continuar a fazer etnografia como no período positivista em que as memórias e os relatos podiam ser lidos “sem danos”, pois esquecíamos-nos completamente da insignificante pessoa do pesquisador em campo. A consequência disso era que, apesar da riqueza das informações exibidas, o leitor acabava por considerar o objeto da pesquisa insignificante e tão casual quanto o pesquisador. Segundo De Martino (1996, p. 19), algumas etnografias mais se pareciam uma “fofoca monstruosa” a respeito da história humana e a “estranheza decifradíssima não corrigia essa futilidade”. Em suma, o autor criticou o relato etnográfico feito sem contextualização da história e argumentou que a paixão do pesquisador é objetiva e real na medida em que o etnógrafo está implicado na história. A concepção de cultura a ser adotada não deve ser aquela que prescindia, portanto, de justificativa por parte do etnógrafo, na medida em que o pesquisador deve manifestar o seu interesse pelo fenômeno cultural estudado.

De maneira semelhante à de Bastide (1970), De Martino (1996) defendeu a objetividade da investigação etnográfica, não por meio da exposição de particularidades da vida do pesquisador, ou dos relatos das experiências de campo, quando realizados de maneira descontextualizada. A objetividade estaria na análise posterior das verdades produzidas nesses encontros, as quais elucidam objetivos mais amplos, condizentes com os interesses das sociedades em questão.

Tanto na Etnopsicologia quanto na Etnopsiquiatria um dos pressupostos básicos, portanto, é a busca de sínteses que superem as limitações dos modelos teóricos clássicos quando esses são tomados apenas separadamente. (BASTIDE, 1970) Devereux (1970) analisa as doenças clínicas em função do meio social e cultural e, embora não defina precisamente a relação entre elas, aponta correlações importantes a serem

investigadas entre a cultura e o funcionamento psíquico humano. A Etnopsicologia investiga a intersecção entre a pessoa e o social sem sedimentar um modelo único, mas fundamenta premissas que abrem caminhos para novos olhares. (PAGLIUSO; BAIRRÃO, 2011) Tanto a Etnopsiquiatria quanto a Etnopsicologia alertam para o risco da falta de implicação do observador e, por consequência, do observado na análise dos resultados. (BASTIDE, 1970) Devereux (1970) sugere a necessidade de se trabalhar a transferência e a contratransferência nas pesquisas de campo. De Martino (1996) argumenta que a implicação do pesquisador em uma perspectiva histórica deve ser adotada como um critério, inclusive, de maior cientificidade. A Etnopsicologia não pressupõe os termos da Psicanálise, pois a abordagem teórica inicial do pesquisador pode ser variada, mas propõe a necessidade de uma revisão teórica epistemológica, independentemente do ponto de partida. Tanto a Etnopsicologia quanto a Etnopsiquiatria indicam a necessidade de análise em uma via no mínimo de mão dupla. A teoria e o método estão em constante construção, mas ambos participam como figura de fundo. O necessário neste tipo de investigação é compreender o sistema do pesquisador e do outro.

Se definir a cultura, o social, a concepção de pessoa em cada um dos contextos estudados tem se mostrado ser por um lado uma tarefa promissora, por outro lado, esforços por uma delimitação mais precisa têm sido empreendidos para que os conceitos e as teorias possam se tornar mais flexíveis e, ao mesmo tempo, eficazes. Com relação a essa perspectiva de delimitação menos rigorosa entre as disciplinas, o antropólogo Ruy Coelho (1989) também debateu algumas das mudanças que vêm ocorrendo nas orientações heurísticas e nos métodos de trabalho da Antropologia. Segundo o autor:

[...] as inovações terminológicas não são gratuitas nem arbitrárias, mas traduzem a preocupação de dar focos mais restritos à exploração da realidade, constituindo-se materiais empíricos de maiores possibilidades de aferição. A ideia de reproduzir a totalidade do sistema sociocultural, segundo os modelos de objetividade das ciências naturais do século passado, conta com um número cada vez menor de adeptos. No que toca aos métodos, desconfia-se do informante onisciente, reflete-se sobre a situação do etnólogo no campo e seu relacionamento com os homens que observam, que não são redutíveis ao objeto. Renasce o interesse pela autobiografia e amplia-se imensamente a aplicação das técnicas audiovisuais. A visão da cultura como um todo tende

progressivamente a pautar-se pelos princípios da interpretação. A retomada da hermenêutica na nossa época abre vastas perspectivas. (COELHO, 1989, p. 15)

A renomada socióloga brasileira Maria Isaura Pereira de Queiroz discutiu a variação do uso das terminologias “identidade cultural” e “identidade nacional” quando aplicadas a contextos e momentos históricos distintos. Segundo a autora,

[...] ambas noções são em geral utilizadas como instrumentos para diferenciar uma cultura ou uma coletividade do conjunto das demais. Estas noções podem se tornar também armas para lutar contra qualquer perigo que ameace com o desaparecimento ou a coletividade, ou a nação. (QUEIROZ, 1989, p. 30)

As lutas ideológicas no Brasil não foram travadas com inimigos externos ao país tal como aconteceu na Europa; elas ocorreram entre grupos internos, com interesses antagônicos. No final do século XIX, a variedade de grupos étnicos formada, no caso brasileiro, por brancos, negros e ameríndios, foi interpretada como um obstáculo para a formação de uma identidade nacional brasileira. Essa heterogeneidade era vista como algo que dificultava e dificultaria ainda o desenvolvimento econômico do país. (QUEIROZ, 1989) Essa interpretação de inviabilidade de formação de uma identidade nacional brasileira passaria por uma inversão a partir da década de 1920. A busca por uma identidade cultural que pudesse afirmar a identidade nacional brasileira persistiu, sendo ora formulada pelos cientistas sociais, ora sendo inconscientemente construída pelos cultos afro-brasileiros (parecendo ser a umbanda um exemplo claro nesta direção).

O mais interessante no texto de Queiroz (1989) é perceber como, no caso europeu, as diferenciações culturais realizadas internamente, entre os grupos heterogêneos que também compuseram a formação de seus países, não inviabilizaram a busca por elementos comuns, que pudessem compor a chamada identidade nacional. No caso brasileiro, busca-se ao longo da história pela indiferenciação cultural entre os grupos como forma de atingir esse fim. Num primeiro momento, isso se deu pela tentativa de embranquecimento dos demais. Num segundo, pela propagação ainda confusa de um caldo cultural. A dificuldade de fazer distinções costuma ser justificada pela miscigenação aparentemente

mais acentuada no caso brasileiro. Os intelectuais brasileiros e mesmo estrangeiros perceberam no candomblé a preservação de uma tradição, isto é, uma tendência em marcar posição pela preservação das diferenças culturais. Pelo fato de contrariar essa tendência à fusão, atualmente o candomblé costuma ser bastante bem visto pelos nossos intelectuais.

Como sinaliza a autora, a questão é que embora “identidade cultural” e “identidade nacional” sejam noções, de certa forma, interdependentes, a tendência em unificá-los foi nossa. Em outros contextos, essas noções se preservaram tais como são, ou seja, de certa forma, distintas.

Conceitos e definições são forjados por cientistas sociais nascidos e educados em sociedades e civilizações específicas; muitas vezes as discussões fêrvidas a que dão lugar decorrem de entendimentos diferentes do mesmo termo justamente porque as culturas em que nasceram os pesquisadores não são as mesmas. O que, consciente ou inconscientemente, admitem e o que recusam, ao construí-los, está profundamente influenciado pela própria sociedade e suas maneiras de pensar. (QUEIROZ, 1989, p. 31)

Liana Trindade, antropóloga e diretora de pesquisa da Associação Brasileira de Etnopsiquiatria, trabalhou com as concepções de imaginário, símbolo e magia com o intuito de ampliar a compreensão desses conceitos e de resgatar as possibilidades de cura imanentes aos mitos e aos ritos:

Os mitos constroem em seus discursos as diretrizes cognitivas e comportamentais dos indivíduos na sociedade. Porém, serão os ritos, compreendidos em sua autonomia como estrutura organizatória específica que garantem, como ação social, a passagem para a história: os homens reafirmam, por meio da ação mágica e religiosa, a sua identidade social, autonomia e presença no mundo como agentes históricos. (TRINDADE, 2000, p. 165)

A antropóloga brasileira Claude Lépine (2004) analisou os processos de individuação dos adeptos do candomblé, fazendo aproximações entre eles e as divindades do panteão:

O candomblé oferece um conjunto de tipos tradicionais de personalidade suficientemente esquemáticos para adaptar-se à diversidade dos indivíduos concretos, sendo possível elaborá-los, integrando anseios individuais. Através do ritual do assentamento, o novo adepto estabelece uma relação íntima com seu orixá pessoal, que corresponde a um dos tipos culturalmente definidos da personalidade, com o qual ele passa a identificar-se. (LÉPINE, 2004, p. 160)

A autora refletiu em que medida as raízes culturais do candomblé contribuem para o processo de individuação dessas pessoas, diferentemente do que talvez aconteça com os indivíduos que vivem segundo os valores das sociedades industriais, predominantemente mais tecnicistas e racionalistas.

Augras (1995), tal como Trindade (2000), valoriza o desenvolvimento de pesquisas que deem importância ao estudo do imaginário, pois a vivência de um mundo irracional, experienciado como contraparte do mundo real pode ser fundamental para o equilíbrio e para a manutenção da saúde psíquica:

Não faz sentido, portanto, privilegiar uma só dimensão de acesso ao mundo. Havemos de reabilitar aquilo que os franceses, com leve desprezo, chamam de 'louca da casa' (la folle du logis). Sem essa loucura, o mundo torna-se tedioso, unilateralmente desenvolvido, e o extermínio sistemático dos elefantes imaginários desemboca num desequilíbrio que ameaça, este sim, a adaptação harmoniosa ao mundo interno e externo. É preciso honrar o imaginário, permitir que aflore em todos os momentos da vida. Não cultivá-lo como simples enfeite, para embelezar o cotidiano, mas em sua qualidade de componente intrínseco do mundo humano. Nem analisá-lo como código fantástico que se deve a todo custo decifrar para desvendar os mistérios da alma. Deixar apenas que convivam conosco todos esses bichos estranhos que fazem parte de nossa própria natureza. (AUGRAS, 1995, p. 156)

Quanto ao modo de fazer pesquisa, a autora argumenta que os sujeitos de pesquisa não são objetos de estudo, mas sujeitos do conhecimento. Augras (1995) sugere revisões do conceito de identidade e de personalidade e a necessidade de elucidar as funções do mito e do simbolismo. Tal como Devereux (1970), a autora discorda da concepção de cultura como algo externo ao indivíduo.

[...] O interessante encontro de dois percursos exatamente simétricos mostra, sem a menor dúvida, que há espaço para a Psicologia da cultura (ou etnopsicologia), não como simples decorrente de um enfoque peculiar, mas como área autônoma, com seus próprios supostos e, um dia talvez, suas próprias teorias. Aqui há início de novo parágrafo. À relativização dos conhecimentos, à curiosidade pela diversidade das imagens do homem, a Psicologia da cultura poderia acrescentar uma preocupação de cunho epistemológico, que objetivaria gerar novas formulações no campo da psicologia. (AUGRAS, 1995, p. 25)

A antropóloga brasileira Rita Laura Segato (1995) comparou conceitos da teoria junguiana aos processos psicológicos que observou entre os adeptos do candomblé. A autora analisou ainda modelos teóricos de autores junguianos distintos para apreciar o grau de adequação destes com o que apreendeu das experiências dos adeptos do candomblé.

Lacan, embora não tenha sido um etnopsicólogo ou um etnopsicanalista, foi um autor que revisou conceitos e se dedicou às diversas áreas do conhecimento com o intuito de repensar, sobretudo, a psicanálise freudiana. Lacan estudou Filosofia, Linguística, História da Religião, reviu conceitos da Matemática, se aprofundou na leitura de obras da Antropologia para “retornar” ao seu tema de interesse principal, a psicanálise freudiana. Lacan foi ainda um profundo admirador do trabalho de Levi-Strauss.

Se a psicanálise lacaniana parece ser capaz de ser um instrumento útil ao campo da Etnopsicologia, os motivos que a levam para esse contexto de aplicação seriam a ruptura com a normalização de um padrão de realidade e a concepção de sujeito, não reduzida a um aparelho psíquico funcionalmente objetivo e aplicável em qualquer contexto. (BAIRRÃO, 2011) Além de romper com a concepção de sujeito da psicanálise freudiana, a ambição última da psicanálise (lacaniana) pareceu “[...] ser suprir a necessidade de encontrar uma maneira de pensar o sujeito ou, mais especificamente, a função de agência na enunciação, sem a distorcer em ‘objeto natural’ nem a reduzir à categoria gramatical”. (BAIRRÃO, 2011, p. 157)

Em outras palavras, embora Lacan conceba que a estrutura da linguagem permita o acesso ao sujeito (e aos constructos socioculturais implicados), não se trata de reduzir o fenômeno cultural estudado ou a pessoa a uma categoria gramatical. Bairrão (2011) sinaliza o equívoco reducionista que pode ser cometido se não houver o discernimento necessário de que não é a linguística, mas a linguagem apresentada pelo sujeito “suposto ao ato enunciativo”³ que importa à psicanálise. O Outro na psicanálise lacaniana é a própria referência do simbólico. Realidade discursiva, espaço aberto de significantes, encontrado pelo sujeito desde o seu ingresso no mundo. A linguagem é concebida na psicanálise lacaniana como um efeito do simbólico sobre o sujeito. (ANDRÈS, 1996)

3 Parte dessa ideia também está desenvolvida em: Bairrão, Corpo e Inconsciente, 2003a.

O inconsciente lacaniano é compreendido como “[...] uma parte em falta num discurso concreto e essa parte em falta pode ser mapeada pelas partes efetivamente proferidas”. (BAIRRÃO, 2005, p. 442) Ou seja, o discurso inconsciente não está reduzido à comunicação verbal, uma vez que, se situa no que escapa ao verbal. O discurso inconsciente surge, assim, atrelado a outras formas de enunciação, dada a impossibilidade de se poder dizer apenas verbalmente.

Para a psicanálise, dizer é um ato e o ato é um dito. Em uma análise, por exemplo, o dito é produzido na ação da fala e os atos, por meio da fala, se revelam ditos. O significado se produz na ação dos atos e ditos (no ato de dizer e no dizer do ato). Se, ato e dito são significantes, o que é um significante? O que inicialmente parece ser importante é a concepção lacaniana de que é na ação dos significantes que os sentidos são produzidos. Se o significante é por definição a falta de um significado, para compreender o que seja um significante em campo é necessário perceber os “acontecimentos significativos”, indicativos de um “acontecimento significante”. (BAIRRÃO, 2011)

Em uma investigação etnográfica não se busca pelas respostas diretamente fornecidas pelos sujeitos apenas. A intenção é compreender o que as pessoas sabem, o que pensam, como se posicionam para além do que também nos contam. Não é necessário aceitar o inconsciente como “uma realidade” para compreender a proposta, comum à boa parte das etnografias. Bairrão (2011, p. 170) insiste na necessidade de ampliar e desobjetivar a concepção de significante para que a psicanálise possa ser aplicada como “dispositivo de escuta”, sem estar restrita a uma época, a uma cultura ou a um grupo social. Crítico epistemológico em todas as vertentes, Lacan repensou a concepção de linguagem, situando-a na psicanálise como matéria viva inscrita no corpo. Na psicanálise lacaniana, o corpo não é concebido como matéria orgânica ou um aparato biológico apenas, pois comporta sentidos (significações) e “sentires” (BAIRRÃO, 2003a):

Não obstante, frequentemente a noção de significante tende a ser pensada em abstrato, como incorpórea, o que é absurdo e sacrificaria a acepção de sentido como sensação, sentimento, afeto (a ambiguidade do termo ‘sentido’, entre sensação e significação, é valiosa por precisar o pulsional). (BAIRRÃO, 2003a, p. 43)

O corpo é considerado “suposto autor de sentidos” e “receptáculo de sensações”. (BAIRRÃO, 2003a, p. 48) “Suposto autor”, pois a palavra, o discurso que o corpo encarna e enuncia situa o sujeito na relação com o Outro.

De fato, contra as aparências do que às vezes é dado a entender como tipificante da abordagem lacaniana do inconsciente, esta possibilita uma crítica radical do imperialismo da palavra (falada ou escrita). É imperativo centrar a análise na ação humana, de tal modo que se possam admitir uma instância agente, certamente enunciante, mas não necessariamente falante. (BAIRRÃO, 2011, p. 171)

A teoria lacaniana dentre outras tem sido utilizada para a compreensão de um fenômeno religioso brasileiro, a umbanda. A escolha de Bairrão (2011) por práticas religiosas afro-brasileiras se deve em parte pela sua adequação e possibilidade de ampliação do uso da psicanálise. O autor, situado no campo da Etnopsicologia, recorre a um “instrumento da área psi” (tal como diria Bastide) para articular uma revisão epistemológica, como o fez a psicanálise lacaniana, que permita o aprimoramento da teoria e da técnica psicanalítica para outros contextos de aplicação, diferentes da clínica e que sirva à investigação desse campo religioso, adequado à área de investigação da Etnopsicologia. A adequação da umbanda se deve igualmente ao fato desta abordar temáticas culturais e sociais da realidade brasileira sem se desvincular das histórias particulares dos sujeitos.

Ao trabalhar com a linguagem, Bairrão (2005) propõe a resolução de dilemas geralmente comuns ao campo da investigação social e sugere a superação de dicotomias, tais como singular e universal, pessoal e coletivo, particular e genérico, lembrando que mesmo a psicanálise freudiana não concebeu o psiquismo de maneira estritamente interiorizada. A constituição da subjetividade tal como aparece no Complexo de Édipo, na descrição das relações de objeto, nos processos de identificação, no fenômeno da transferência, enfim, indicam que no “eu” há outros. O erro estaria em fazer esses processos retroagirem, ao invés de ampliá-los para sua dimensão histórica, cultural, social etc.

Porém, além de admitir que o seu objeto comporte sentido, a Psicologia pode (deve) reconhecer que ele é produtor de sentido (mesmo que o desconheça) e passar a tratá-lo como sujeito.

A psicanálise pode satisfazer esse requisito. Permite ao sujeito ser autor, por se centrar na enunciação, e não no dado já significado, no fato consumado. Não há necessidade de reduzir a prática do psicanalista a uma pedagogia paternalista, que recondicione as interpretações e entendimentos do paciente à sua teoria. (NATHAN apud BAIRRÃO, 2005, p. 443)

A psicanálise proporciona meios para, mais do que atribuir significados, resgatar nas coisas da realidade cultural a sua dimensão enunciativa, situando, interpelando e responsabilizando sujeitos sociais. (BAIRRÃO, 2005, p. 443)

Atento à concepção comum de linguagem como restrita aos tipos, escrita ou falada, o autor observa nos gestos e movimentos rituais a formação de sequências corporais discursivas. (BAIRRÃO, 2011) As histórias encenadas pelo panteão umbandista denunciam exclusão social (BAIRRÃO, 2004), relembram-nos genocídios históricos (BAIRRÃO, 2003b), apresentam, em suma, um discurso que ultrapassa em larga escala o conteúdo verbalizado. Os atos e gestos observados sugerem ainda elaborações em curso, com novas produções de sentido.

É o caso da umbanda, na qual o transe de possessão mobiliza personagens articuladas a epopéias populares ressignificadas e dignificadas e, mesmo no caso mais habitual de se reportarem a infortúnios e desgraças, é capaz de combinar essas memórias com uma semântica sensorialmente corporificada, capaz de repor qualidades de ações (expressas gestual e cinesicamente) funcionalmente equivalentes a verbos por meio de ancoragem em tipos populares, elaborados por meio de um rico recurso a metáforas e metonímias, que proliferam espíritos e suas nuances conforme a necessidade identificatória e expressiva das comunidades envolvidas e de cada participante singular. (BAIRRÃO, 2011, p. 170-171)

O termo transferência ou contratransferência não é utilizado, mas é operacionalizado pelo autor por meio da revisão epistemológica atenta que ele realiza e com o que também observa nos rituais. Ao nomear o método de campo “escuta participante”, o autor deixa explícita a necessidade de participação do pesquisador. Esclarece, entretanto, que o pesquisador será incluído no lugar de consulente, pois, ao procurar atender às dúvidas do pesquisador, os guias (espíritos) cuidam dele como cuidam dos consulentes, isto é, como a um “filho”, incluindo-o nessa dimensão do cuidado. (BAIRRÃO, 2005) A transferência pode ocorrer na medida em que os guias respondem às dúvidas do pesquisador, implicando-o nelas. Além de responderem ao pesquisador, os guias

o colocam como um ser a ser cuidado nas mesmas questões. A “lógica” umbandista de contrariar a falta de cuidado (histórica e social) se mantém em ato, no cuidado e acolhimento de todos os presentes, incluído o pesquisador. Na umbanda, é comum se deparar com histórias espirituais que em algum momento possam soar pessoais. Essas histórias podem ser tanto contadas quanto encenadas pelos espíritos. Consulentes e médiuns podem se vincular mais profundamente aos guias do panteão ao se reconhecerem nessas histórias. (MACEDO, 2011)

Sensações, intuições e sonhos, compartilhados pelo pesquisador, afinam o diálogo com o campo. Deixar-se impactar pelas cores, sentir os aromas e paladares (as oferendas rituais são oferecidas em algumas ocasiões aos participantes), observar os gestos e os movimentos nas danças ajudam a compreender o funcionamento e a linguagem do panteão. (BAIRRÃO, 2003b) O método de campo intitulado “escuta participante” não significa que a observação, comum nas etnografias, deixou de ser importante ou foi substituída pela escuta. Observar, escutar, comer e até dançar são atos que perfazem sentidos. (BAIRRÃO, 2003a) A escuta participante sinaliza apenas a qualidade discursiva do fenômeno; este, entretanto, não deixa de ser acontecimento e, enquanto tal “[...] pode ser visto e etnografado (observado), também pode ser reconhecido e entendido como dito, e, portanto, escutado”. (BAIRRÃO, 2011, p. 169)

Se é na qualidade de agentes de enunciação que as entidades espirituais estão a se expressar, é enquanto tais que podemos ouvi-las. A intenção da Etnopsicologia não é aplicar teorias psicológicas (ou quaisquer outras) de maneira unívoca para “enquadrar” a realidade em questão. (BAIRRÃO, 2011) A intenção é dialogar com outras formas de produção de conhecimento que são frutos de processos históricos, culturais e sociais para apreendê-las e apresentá-las, por fim, em sua composição própria e humana.

Referências

ANDRÉS, M. O outro. In: KAUFMANN, P. (Ed.). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. p. 385-387.

- AUGRAS, M. *Psicologia e cultura: alteridade e dominação no Brasil*. Rio de Janeiro: Nau, 1995.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, set./dez. 2005.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Corpo e Inconsciente. *Olhar*, São Carlos, v. 5, n. 8, p. 41-49, jan./jun. 2003a.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Raízes da Jurema. *Psicologia USP*, Belo Horizonte, v. 14, n. 1, p. 157-184, 2003b.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. *Psicologia: reflexão e crítica*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 61-73, 2004.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Nominação e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In: O MOVIMENTO de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani. Curitiba: Ed. CRV, 2011. p. 155-172.
- BASTIDE, R. Préface. In: DEVEREUX, G. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1970. p. 1-18.
- 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*. Cambridge: At the University Press, 1936.
- COELHO, R. Da antropologia simbólica à antropologia cognitiva. *Antropologia Portuguesa*, Coimbra, v. 7, p. 5-27, 1989.
- DE MARTINO, E. *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del sud*. Milano: II Saggiatore, 1996.
- DEVEREUX, G. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1970.
- DYSERINCK, H. *Da etnologia à etnoimagologia: sobre o desenvolvimento e a finalidade de um núcleo de estudos do outrora programa dos estudos comparados de Aachen*, p. 22-35, 2002. Disponível em: <<https://www.yumpu.com/pt/document/view/15023190/da-etnopsicologia-a-etnoimagologia-rellibra>>. Acesso em: 24 dez. 2014.
- FREUD, S. *Totem e tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13).
- GLADWIN, T.; SARASON, S. B. *Truk: man in paradise*. New York: Wenner Gren Foundation, 1953.

- HEARNSHAW, L. S. *The shaping of modern psychology: an historical introduction*. New York: Routledge: Kegan Paul, 1987.
- HEELAS, P.; LOCK, A. *Indigenous Psychologies: the anthropology of the self*. London: Academic Press, 1981.
- HOWARD, A. *Ain't no big thing: coping strategies in a Hawaiian-American community*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1974.
- HUTCHINS, E. *Culture and inference: a Trobriand case study*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- LEE, B.; SMITH, K. *Psychosocial theories of the self*. New York: Plenum, 1982.
- LÉPINE, C. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, C. E. M. (Org). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afrobrasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 139-163.
- LEVY, R. I. *Tahitians: mind and experience in the society islands*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- LUTZ, C. Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In: WHITE, G. M.; KIRKPATRICK, J. (Ed.). *Person, self and experience: exploring pacific ethnopsychologies*. Berkeley: University of California Press, 1985. p. 35-79.
- MACEDO, A. C. *O reverente irreverente: a espiritualidade em rituais de umbanda*. 2011. 262 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.
- MALINOWSKI, B. *Sex and repression in savage society*. London: Harcourt, Brace e company, 1927. (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method).
- MEAD, M. *Coming of age in Samoa: a psychological study of primitive youth for western civilization*. New York: Morrow, 1928a.
- MEAD, M. *Growing up in New Guinea*. New York: Mentor, 1930.
- MEAD, M. *Sex and temperament in three primitive societies*. New York: Morrow, 1935.
- MEAD, M. The role of the individual in Samoan Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, n. 58, p. 481-495, july/dec.1928b.
- NERLICH, B. *Semantic theories in Europe: 1830-1930: from etymology to contextuality*. Amsterdam: John Benjamins, c1992. (Studies in the history of the language sciences, v. 59).

PAGLIUSO, L; BAIRRÃO, J. F. M. H. A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo. *Revista da SPAGESP*, Ribeirão Preto, v. 12, n. 1, p. 43-55, jun. 2011.

QUEIROZ, M. I. P. Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 18-31, 1989.

SEGATO, R. L. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1995.

SHWEDER, R. A.; LEVINE, R. (A. Ed.). *Culture theory: essays on mind, self and emotion*. New York: Cambridge University Press, 1984.

TRINDADE, L. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec: Terceira Margem, 2000.

WHITE, G. M.; KIRKPATRICK, J. Exploring Ethnopsychologies. In: White, Geoffrey M.; KIRKPATRICK, J. (Ed.). *Person, self and experience: exploring pacific ethnopsychologies*. Berkeley: UnivCalifornia Press, 1985. p. 3-32.

Transe e possessão no culto dos orixás: uma revisão das interpretações

Claude Lépine

Os fenômenos de transe e de possessão estão, mais do que nunca, presentes em nossa sociedade moderna. Rotulados pela Igreja Católica de feitiçaria, magia ou fenômenos demoníacos, espalham-se hoje nas religiões evangélicas, na Renovação Carismática Católica, nos novos movimentos religiosos e até em comportamentos que, à primeira vista chamaríamos de profanos: o uso de drogas; a busca do que chamam de “adrenalina” nos esportes radicais; o êxtase, em festas de jovens, provocado pelo ritmo acelerado, a violência das vibrações sonoras, a alternância das luzes; comportamentos esses que não passam de meios de atingir um estado “de consciência alterada”, de escapar da monotonia de um cotidiano sem sentido, de transcender as limitações humanas.

O nosso objetivo é percorrer os múltiplos modelos interpretativos desses fenômenos, proceder a uma reflexão crítica sobre as interpretações mais frequentes na literatura referente ao assunto e formular algumas hipóteses que resultam de um estudo baseado em observações pessoais em terreiros de candomblé de São Paulo e de Salvador. (LÉPINE, 2008, 1979)

Distinguem-se habitualmente os fenômenos de transe daqueles de possessão. Geralmente o transe é visto apenas como “estado alterado de consciência”. Podemos citar como exemplos o estado de êxtase que se manifesta, por exemplo, nos cultos pentecostais, no xamanismo ou no Santo Daime. Não implicam obrigatoriamente a possessão por um espírito, nem a perda da identidade pessoal e nem a amnésia que caracterizam a possessão.

O termo *possessão*, por sua vez, envolve necessariamente a presença da crença na existência de espíritos ou divindades e deve ser, portanto, vinculado a um determinado contexto cultural.

O transe de *possessão* envolve a substituição do sentimento costumeiro de identidade pessoal por uma nova identidade, atribuída à influência de um espírito, poder, divindade ou outra pessoa, e associada com movimentos estereotipados involuntários ou amnésia. (BALLONE; ORTOLANI, 2008, p. 7)

O “*transe de possessão*” por espírito é socialmente aceito quando se integra à cultura de um determinado grupo social. Mas quando se manifesta fora desse contexto é considerado como um distúrbio. Mesmo dentro do grupo que o valoriza, o transe de *possessão* só é aceito dentro de um contexto específico determinado pelo culto, pelo ritual e pelas situações em que se espera que os espíritos venham intervir na comunidade.

Podemos caracterizar o transe e a *possessão* como rituais. O ritual é a prática religiosa; constitui um sistema – ou sistemas – de símbolos; é uma linguagem que encerra um estoque de informações e transmite, de geração para geração, um complexo elaborado de conhecimentos, valores, crenças, modelos de comportamento, todo um sistema de papéis, de relações sociais, que são vitais para a comunidade. Ele seria algo como um conjunto de processos mnemotécnicos. O ritual reafirma periodicamente os padrões de comportamento aos quais os homens devem se adequar para que a vida social tenha um mínimo de coerência; ele recria as categorias através das quais os homens percebem a realidade. A prática religiosa tem sido considerada como um trabalho simbólico que visa a recriar a sociedade, combater a desunião, a imoralidade, a ilegalidade e perpetuar a comunidade enquanto tal; como um trabalho sobre as contradições características de cada grupo humano. O ritual pode assim ser visto como o exercício da autoridade; permite a reprodução da ordem. (GEERTZ, 1978)

O que se focaliza aqui é, mais precisamente, a *possessão* tal como é praticada no culto dos orixás nos terreiros de *candomblé* tradicional do Brasil. Iniciaremos apresentando os aspectos fenomenológicos desses “*estados de consciência alterada*” nos terreiros de *candomblé ketu* da Bahia.

Etnografia do transe e da possessão

A possessão continua sendo um fenômeno de natureza bastante confusa. Ela é múltipla, variável e, na realidade, costuma-se designar globalmente pelos termos de “transe” e de “possessão” uma imensa gama de estados distintos, tanto por suas manifestações fisiológicas e psicológicas, como pelos estímulos que parecem provocá-los, pelas interpretações culturais que se lhes dá, pelas suas funções e usos sociais.

Entre os jeje e nagô da República do Benin, os iorubá da Nigéria, assim como nos terreiros de candomblé do Brasil, a possessão constitui uma prática religiosa integrada num conjunto ritual, um comportamento coletivo que resulta de um longo aprendizado e obedece a regras complexas.

Sob o nome de transe e de possessão são confundidos vários estados de consciência que a teoria “nativa” – a dos adeptos do culto dos orixás – distingue claramente. O transe selvagem assim chamado por Bastide (1972, p. 93) ou santo bruto, pode ser definido como o comportamento desordenado de um não-iniciado que é possuído pela primeira vez por um orixá.

Lapassade (1976, p. 201-202) conta que foi possuído, ou mais precisamente entrou em transe, num terreiro de candomblé e descreveu suas impressões: diz que teve a sensação que ia desmaiar, que perdia o equilíbrio apesar de todos os seus esforços. Sentiu um peso na nuca, uma força que se apoderava do seu corpo. Suas mãos pareciam-lhe pesadas como se estivesse carregando luvas de chumbo; debatia-se para se livrar delas. Por fim, ainda percebeu que estava caindo, que alguém o segurava e ele perdeu a consciência. Nesses casos, geralmente, a mãe pequena ou alguma outra antiga da casa é chamada para despachar o orixá e interromper o transe.

Mas, em alguns casos, o orixá resolve, no decorrer de uma cerimônia pública, pegar de repente o filho que ele escolheu para servi-lo, de uma maneira que não deixa lugar a dúvidas. O eleito simplesmente desaba bruscamente aos pés da divindade, completamente inconsciente. Diz-se que o orixá “matou” a pessoa; ela “bolou” no santo. Esse estado, próximo da catalepsia, já é uma manifestação do “estado de santo”; entretanto, pode ser considerado como transe selvagem porque o orixá ainda não foi feito. Um *ogã* pega então o eleito pelos ombros, outro

pelos pés e carregam o corpo com a cabeça na frente, pois somente os mortos são carregados com os pés na frente. A pessoa terá forçosamente que ser iniciada.

Embora o orixá não tenha sido ainda fixado na cabeça do indivíduo, o transe selvagem já leva a marca do deus que está se manifestando e as características desta primeira manifestação serão levadas em consideração para identificá-lo, caso a pessoa tiver que ser iniciada. Assim é que, por exemplo, os tranSES mais violentos são os dos santos guerreiros, Ogun em particular.

Nos iniciados, a possessão propriamente dita é sempre precedida por manifestações fisiológicas e comportamentais que chamaremos, com a maioria dos autores, de transe. Esse estado transitório corresponde à perda da consciência, à fase de desestruturação da personalidade, que antecede a reestruturação e o aparecimento da outra personalidade: a do orixá. De acordo com a teoria do candomblé, essa fase corresponde à saída do *orì* e à entrada do orixá.

Segundo Monfouga-Nicolas (1972, p. 197), no *bori* hauçá, essa crise é atípica, a mesma para todas as iniciadas, independentemente da divindade que está se manifestando. Mas pelo que observamos no candomblé, o transe preliminar varia segundo o indivíduo e com seu orixá.

Alguns indivíduos começam de repente a tropeçar no meio das danças, na parte do ritual chamado de *oro*, quando são invocados os santos das pessoas feitas no terreiro, mas, após alguns segundos, eles já retomam o ritmo, possuídos por seu orixá. Muitas vezes essa crise é tão rápida que não dá para ser notada. Outros ficam se debatendo, jogando o corpo para frente e para trás; outros ainda começam progressivamente a tremer e a suar; sua respiração torna-se ofegante, sua expressão angustiada. Às vezes os sintomas desaparecem sem que a divindade tenha se manifestado.

O Rokò de Olga do Alaquetu, por exemplo, manifestava-se com muita dificuldade. Durante uma cerimônia que presenciei e na qual ele devia se manifestar, ele levou quase uma hora para tomar posse do corpo de sua filha. A ialorixá titubeava, perdia o equilíbrio, mas recuperava logo a consciência; logo depois o santo voltava a atacar. Foi somente ao fim de uma longa luta que ele derrubou sua filha que caiu no chão.

A posse por Ogun, muitas vezes, é quase instantânea, como era o caso do Ogun de Moacir, no Axé Opô Afonjá. Mas essas características são próprias do santo individual, e não do “orixá geral”.

Verger (1954), ao referir-se a essa fase, fala de estado de “hébétude”, pois o mesmo termo “estado de santo” é muitas vezes utilizado para designar tanto o estado de inconsciência no qual os noviços passam parte do seu período de reclusão, como a possessão propriamente dita. Seria um estado de atonia mental que, apagando os antigos condicionamentos, possibilita o aprendizado de um novo papel e a organização de nova personalidade.

O estado de santo (no caso, estado de hébétude) acompanha-se de profundas modificações fisiológicas: o ritmo cardíaco é modificado, a respiração é mais lenta, a deglutição e a enurese ficam suspensas. Há uma perda da sensibilidade à dor, um aumento considerável do tônus muscular. A iaô em estado de santo, no início do período de reclusão, fica imóvel, inerte, inconsciente, deitada numa esteira e coberta pelo *alá*. É uma morte simbólica. O santo novo não pode falar e tem expressão de ausência. Só aos poucos, por etapas, ele vai adquirir os comportamentos que irão caracterizá-lo.

É nesse estado que o santo aprende a se comportar de modo condizente com sua identidade e, principalmente, a controlar sua força. Com efeito, a iaô fica anestesiada e tem suas energias multiplicadas; o santo, inicialmente, não conhece os limites do corpo de sua filha e poderia causar-lhe danos, distensões, fraturas, por exemplo. No Benin, segundo Brand (1974), o adepto aprende durante o período de reclusão a usar as drogas e as técnicas que lhe permitirão controlar o estado de transe e tudo o que concerne seu vodun: mitos, alimentos apropriados, sacrifícios, cânticos, proibições, assim como as regras de etiqueta que correspondem a seu status na confraria.

No decorrer do período de reclusão, a iaô passa alternadamente do estado de santo para o estado de *erê*, que constitui um estado intermediário entre o estado de santo e a consciência habitual. Com efeito, o estado de santo, que suspende várias funções fisiológicas vitais, não pode ser mantido por mais que algumas horas por dia.

O estado de *erê* caracteriza-se, do ponto de vista fisiológico, pelo escurecimento da consciência, a redução da sensibilidade em geral e, sobretudo, da sensibilidade gustativa, da sensibilidade ao cansaço e ao

sono. Caracteriza-se ainda pela amnésia e um estado eufórico. O *erê* parece, pois, comparável a uma criança desprovida de passado, que precisa aprender tudo.

O estado de *erê* é atribuído à possessão por um espírito infantil, filho do orixá. Ele corresponde ao estágio infantil da nova personalidade que está se formando. O *erê*, ao contrário do orixá (nesta etapa da iniciação) pode falar e até cantar. A inicianda em estado de *erê* anda agachada para parecer mais baixa que os adultos, como são as crianças pequenas; chupa o dedo, pede balas, chora, rabisca as paredes.

Esses espíritos infantis são submetidos a uma rigorosa disciplina e eles devem aprender todos os comportamentos do orixá. É costume irritá-los, exasperá-los. Acredita-se que isso dá força ao orixá. Os *erês* exteriorizam assim emoções violentas, pavor, ódio, fúria. A agressividade selvagem do *erê* é domesticada, transformando-se na agressividade orientada, na força do orixá, inclusive, dizem, em dons proféticos, clarividência, dom das línguas. (TRINDADE-SERRA, 1978)

Segundo Rouget (c1980), não se trataria de um estado de possessão, mas de um estado de depossessão que apagaria a personalidade do iniciando. A possessão pelo *erê* corresponde a um comportamento infantil estereotipado; e quando uma inicianda morre, nenhuma providência é tomada a seu respeito; ele simplesmente “some”. Entretanto, se ele não tem exatamente um nome, ele recebe um apelido: “Mimosa” para um *erê* de Oxun; “Fogoso” para um *erê* de Xangô etc. Na verdade, o *erê* possui, sim, uma personalidade, embora muito precária. De acordo com a teoria do candomblé, o estado de *erê* é um estado de possessão por uma entidade ligada ao orixá; todo orixá tem seu *erê*. Não nos parece, pois, ser um estado de “depossession”, de vazio.

O *erê* está ligado à iniciação. Segundo Bastide (1983), o estado de *erê* não deve ser confundido com o estado de “maluquice” passageira que segue, mais tarde, o estado de possessão. Depois da saída do orixá, nas cerimônias de possessão, a iaô fica num estado que pode ser comparado a uma volta à vida infantil.

Os *erês* gostam de sujeira, de palavrões; eles são desordeiros, malcriados, falam errado. Seu comportamento significa transgressão, agressividade, transição, liminaridade: eles são mediadores entre o iniciado e seu orixá, entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. (TRINDADE-SERRA, 1978)

Após a saída do *orí*, que se manifesta por aquele estado de transe passageiro descrito anteriormente, o orixá se apossa da cabeça do seu filho ou filha. Observa-se então uma modificação da expressão do rosto, do tônus muscular, do comportamento, que se adaptam ao temperamento do deus. No estado de possessão, também chamado estado de santo, há uma perda da sensibilidade à dor e um aumento considerável da força muscular, o que faz com que o possuído possa realizar verdadeiras façanhas de que seria totalmente incapaz no seu estado habitual. Assim como no estado de santo que se observa no decorrer da iniciação, várias funções fisiológicas são inibidas, a respiração é mais lenta e o ritmo cardíaco é modificado, sendo mais rápido ou mais lento dependendo dos indivíduos.

Quando acabam de se manifestar, os santos executam algumas danças; logo depois são levados para o interior do templo onde são revestidos de suas roupas e “ferramentas” típicas. Voltam para o barracão depois de decorrida mais ou menos uma hora, em fila, por ordem de idade de santo. Depois de algumas danças eles vão sendo colocados ao longo da parede do barracão, aguardando sua vez de executar sua parte no ritual. Enquanto aguardam, eles permanecem de pé, imóveis, às vezes durante horas as mãos juntas nas costas, rígidos, o olhar ausente, balançando-se ligeiramente de trás para frente. Não parecem sentir cansaço, nem o calor parece incomodá-los.

Quando chega a sua vez de dançar e que os atabaques começam a tocar os ritmos que são próprios de cada um deles, eles parecem acordar daquele estado hipnótico. Executam sua parte, porém, como autômatos preparados para desenvolver determinada série de movimentos. Entretanto nos santos feitos há mais tempo, a expressão e as atitudes são de alguém consciente do que faz; improvisam, reconhecem as pessoas, sabem quem devem saudar, em que ordem, sem precisar ser conduzidos. Às vezes agem por iniciativa própria e resolvem saudar um estranho, escolher um *ogã*.

Ao contrário do *erê*, o orixá, inicialmente, não pode falar. Recebe a fala através de um ritual, numa determinada fase da iniciação. Mas no decorrer das cerimônias públicas, os orixás se limitam a emitir alguns gritos que os caracterizam, como “*iêi-i-i*” no caso de Xangô, quando acabam de se manifestar, ou durante a sua demonstração coreográfica. Emitem igualmente grunhidos de satisfação quando abraçam pessoas

conhecidas. Durante cerimônias privadas eles podem enunciar algumas frases sentenciosas, geralmente em voz baixa e solene.

Ainda ao contrário do *erê*, o orixá não canta nunca, e só dança acompanhado pela música que outros fazem por ele, seja o coro das filhas, seja o ritmo dos atabaques. Foi observado, ainda, que o santo não se reconhece numa fotografia; aliás, é proibido, nos terreiros de candomblé, fotografar alguém em estado de possessão, isto é, um orixá. Depois da possessão, o adepto não se lembra de nada e só tem conhecimento do comportamento do seu orixá indiretamente, pelo testemunho dos outros.

Observamos que nos terreiros “reafricanizados”, mais exatamente no terreiro de Mãe Sandra Epega, onde se pratica o culto africano dos orixás, o orixá vem quando quer, e possui quem quiser; os iniciados são seus sacerdotes, o que não implica a obrigatoriedade da possessão. Na realidade não se coloca os iniciandos no estado de santo; a iniciação é realizada com a pessoa consciente. Mãe Sandra diz que se estivesse inconsciente, possuído, quem seria iniciado seria o orixá, e não seu filho. Sabemos que entre os iorubá não há conventos e que a iniciação é um assunto tratado individualmente pelo interessado com um sacerdote. Além do mais, os sacerdotes ocupando altos cargos na hierarquia religiosa não costumavam ser possuídos pelo orixá. A prática da iniciação em convento onde os iniciandos são recolhidos e colocados em estado de santo parece ser uma prática trazida pelos escravos jeje para o Brasil e que teria sido adotada pelos fundadores dos primeiros terreiros ditos jeje-nagôs.

No candomblé, as noviças recém-iniciadas entram frequentemente em transe, praticamente toda vez que seu orixá é chamado. Mas com o tempo a possessão se torna cada vez mais rara e as mais antigas quase nunca são possuídas. Orgulham-se de dominar o seu santo ao invés de serem dominadas por ele. Portanto, ao contrário do que pensa Walter (1972), a prática da possessão não cria dependência; lembraria antes um condicionamento que vai se apagando com o tempo.

As filhas de santo aprendem técnicas para evitar a possessão quando ela é inconveniente ou inoportuna; por exemplo, quando elas estão em visita num terreiro estranho, quando não estão “limpas de corpo”. Uma dessas técnicas consiste precisamente em violar um dos *èwó* do

santo, ingerindo, por exemplo, um alimento que ele odeia; dessa forma ele não se manifesta.

Os procedimentos utilizados para interromper o estado de possessão e despachar o santo variam segundo os terreiros. Na Casa Branca, diz Ruth Landes (1967), sentavam os santos em fila, em cadeiras; tiravam-lhes as paramentas deixando-os apenas com uma anágua. Colocavam-nos em esteiras, por ordem de idade, em posição de *iká* o de *dodobale*. Uma *ekede* molhava os dedos em água, fazia uma cruz no dorso das mãos, na testa e nos pés deles. Puxava-lhes de repente o cabelo no alto da cabeça e na nuca, cobria-lhes o corpo com um pano branco, o *alá*, e gritava três vezes o nome do deus. Levantava-lhes três vezes os braços para cima e dava-lhes água para beber. No lugar do deus, estava então o *erê*. Sentavam a seguir a filha de santo numa cadeira, davam-lhe um banho de *agbo* e vestiam-na.

No terreiro de Joãozinho da Goméia, segundo Binon-Cossard (1970), a mãe pequena batia três vezes as mãos para cima do corpo do santo e arrancava o *alá* com violência, chamando a filha pelo nome. Acrescentava: “Oxalá te chama”. A filha de santo, então, acordava progressivamente. Se alguns sintomas ainda persistissem, ela puxava três vezes os cabelos no alto da cabeça e soprava nos ouvidos da filha de santo, fazendo peso com as mãos e nos ombros dela. Essas técnicas parecem-nos ter como finalidade dar um “susto” no santo, assemelhando-se àquelas utilizadas popularmente para “passar o soluço”. Vemos então que o povo de santo sabe distinguir, analisar, nomear e classificar uma grande diversidade de estados de consciência alterada, demonstrando possuir uma teoria psicológica específica e amplo conhecimento da prática e do controle desses estados.

As interpretações

Ao examinar a literatura existente sobre transe e possessão, constata-se que os modelos interpretativos predominantes mudam dependendo da época. Podemos assim distinguir uma fase em que predominou um modelo biológico dentro do qual a possessão e o transe eram explicados como patologias; uma fase em que predominou um modelo sociológico que enfatizava o aspecto coletivo, organizado, desses fenômenos e suas funções equilibradoras tanto do ponto de vista individual

e psicológico, como do ponto de vista social; finalmente uma fase em que predomina um modelo político, tratando-se o transe e a possessão como prática. Mas é preciso deixar claro que os três modelos coexistem atualmente.

As primeiras tentativas de interpretação desses fenômenos se devem a psicólogos e médicos que viram neles patologias mentais. Um deles, que veio a influenciar a interpretação da possessão no Brasil, o Dr. Pierre Janet (1893), desenvolveu estudos sobre sonambulismo e distúrbios da personalidade, em Paris, no hospital da Salpêtrière, no Laboratório de Psicologia Experimental, que Charcot havia criado para que ele pudesse fazer as observações necessárias. Janet publicou sua tese em 1893, sobre *L'état mental deshystériques*. Na época, o sonambulismo era visto como um fenômeno próximo da histeria. Certos psiquiatras, por outro lado, negavam a ocorrência da histeria entre os negros.

No Brasil, as primeiras interpretações do transe e da possessão no candomblé foram formuladas por Nina Rodrigues. Nina Rodrigues era médico-legista e o que mais o interessava nos terreiros de candomblé eram as crises de possessão. Propôs uma interpretação com base nas concepções da psicologia clínica, recorrendo às ideias do Dr. Janet. Nina Rodrigues (1935) procurou, pois, demonstrar a existência da histeria entre os negros e, ainda, que o desdobramento da personalidade também pode aparecer associado a outras patologias, como a neurastenia ou a imbecilidade. As pesquisas de Nina Rodrigues nos terreiros de candomblé de Salvador e, em particular, no terreiro do Gantois, foram realizadas no final do século XIX e os textos correspondentes foram publicados numa sequência de capítulos, na *Revista Brasileira*, no decorrer do ano de 1896. Após a morte prematura do autor, Arthur Ramos publicou o texto integral em 1935 na Biblioteca de Divulgação Científica da Civilização Brasileira.

Já escrevia Luc de Heusch (1971, p. 22, tradução nossa): “Os etnógrafos dessolidarizam-se das interpretações psiquiátricas e insistem nos aspectos sociológicos do fenômeno: a crise extática nunca é anárquica; ela é regulada como um papel teatral, ela se integra num culto organizado”. Se a antropologia rejeitou esse tipo de interpretação, as neurociências por sua vez continuam até hoje procurando explicar o transe e a possessão como patologia:

- a) Como transtorno psicótico por condição médica geral (no DSM. IV – segundo a Classificação de doenças mentais da Associação Norte-Americana de Psiquiatria);
- b) Como delírios religiosos associados à epilepsia do lobo temporal: a disritmia cerebral (epilepsia); alguns casos de enxaqueca, o transtorno afetivo bipolar, alguns transtornos depressivos, esquizofrenia, a síndrome de Tourette, a histeria;
- c) Na Classificação Internacional das Doenças (em F44.3), o estado de transe e de possessão é definido como:

Um transtorno caracterizado por uma perda transitória da consciência da própria identidade, associada a uma conservação perfeita da consciência do meio ambiente. Devem ser incluídos nesse diagnóstico somente os estados de transe involuntários e não desejados, excluídos aqueles de situações admitidas no contexto cultural ou religioso do sujeito. (BALLONE; ORTOLANI, 2008, p. 6)

O DSM IV classifica esse mesmo quadro como Transtorno Dissociativo sem outra especificação (perturbação nas funções habitualmente integradas da consciência, memória, identidade ou percepção do ambiente). Outros casos de transtorno dissociativo são aqueles apresentados por indivíduos submetidos à lavagem cerebral, doutrinação em cativeiro ou reforma de pensamentos. (BALLONE; ORTOLANI, 2008)

Encontramos em alguns psiquiatras contemporâneos uma postura um pouco diferente, como é o caso de Câmara (2005), que declara seu respeito pelas crenças religiosas populares e assume uma postura relativista. O autor pensa que a psiquiatria constitui um saber acadêmico, de origem europeia, que ignora o valor terapêutico das práticas culturais das seitas espiritistas e animistas. No Brasil, esse modelo, aplicado à saúde mental, ao afastar-se da cultura popular, torna-se economicamente inacessível para a maioria e ineficiente.

Na opinião do autor, as “seitas animistas ou espiritistas” desempenham, relativamente à saúde das populações brasileiras, um papel inegável, “preenchendo a ausência” do Estado. O transe espontâneo pode ser visto como uma resposta a um choque emocional, visando a “descarga das tensões emocionais patogênicas”. Nos terreiros as pessoas

sujeitas a tais distúrbios são submetidas a um treino, o “desenvolvimento”, em que aprendem a controlar o transe e a possessão.

O desenvolvimento consiste ‘em disciplinar os transe descontrolados do indivíduo, promovendo repetidas abreações vegetativo-motoras, não-verbais, até a sua completa dessensibilização. Daí emerge uma personalidade equilibrada, tranqüilalivre de seus padeceres neuróticos, e que mantém sua homeostase nervosa através dos transe regulares no centro ou terreiro’. É o que chama de transeterapia. Os rituais são integradores e promovem a homeostase biopsicossocial”. (CÂMARA, 2005, p. 623-624)

Foi constatado que quando privados da possibilidade de manifestarem seus transe regulares, os médiuns regridem ao estado patológico anterior, o que confirma o papel regulador dos rituais que controlam as manifestações da possessão.

Luc de Heusch (1971, p. 228) declarava que:

[...] nós também não nos livramos com isto do irritante problema das estranhas coincidências que subsistem entre o comportamento histérico ocidental e aquele do possuído africano ou do xamã siberiano. É tempo de procurar um terreno de discussão comum ao etnógrafo, ao historiador das religiões e à psiquiatria, de propor uma perspectiva onde todas as manifestações histeriformes inserir-se-iam numa estrutura psico-sociológica coerente.

Toda a literatura afro-brasileira clássica assinala estas semelhanças: gesticulação, inconsciência, anestesia, perda da memória da crise, etc. Mas essas comparações não levam em consideração o fato que o comportamento dos adeptos possuídos por seu orixá obedece a modelos culturais, a regras rituais. Nunca é a manifestação de desordens nervosas individuais: é um comportamento coletivo, aprendido. As diferenças entre os dois fenômenos são mais profundas que as semelhanças superficiais.

Hoje a distinção entre conversão histérica e doença psicossomática já não é tão nítida. Classicamente a histeria só produzia desordens funcionais e o psicossomático, desordens orgânicas; assim é que Alexander (1987) separava radicalmente as funções que dependem do sistema nervoso central e as que dependem do sistema neuro-vegetativo. Admite-se hoje, pelo contrário, que os distúrbios ditos histéricos não se manifestam apenas no sistema neuromuscular voluntário ou

sensorio-perceptivo. As desordens que eram qualificadas de histéricas confundem-se com a categoria de doença psicossomática.

Em segundo lugar, os sintomas que eram considerados histéricos tendem a ser substituídos por outros, principalmente depressão e distúrbios crônicos, úlcera, cólon irritável, retenção de urina e outros, que se deslocam com o passar dos anos de uma região do corpo para outra, afetando os mais diversos órgãos, ovários, vesícula, intestinos, dentes, levando os pacientes a submeter-se a múltiplas cirurgias. Esses distúrbios variados afetam simultaneamente os órgãos controlados pelo sistema nervoso central e aqueles que dependem do sistema neuro-vegetativo. (SHORTER, 1984)

Por outro lado, o fato de tratar-se de comportamento coletivo e ordenado não significa que a possessão não tenha um fundamento em estruturas fisiológicas ou psicológicas. Com os fenômenos de transe e de possessão, estamos num domínio – o das técnicas do corpo – onde a natureza biológica do homem está diretamente relacionada com a sua natureza social.

Para alguns autores, o estado de santo seria provocado pela ingestão de drogas. Brand (1973), descrevendo a iniciação de dois adeptos de Sakpata em Adjohon (República do Benin), diz que durante quatro dias eles haviam absorvido doses de um *amasi* de *datura stramonium*, que tem efeitos tranquilizantes; mais tarde, haviam ingerido plantas dotadas de virtudes estimulantes: *cola nítida* e *cola acuminata*. Segundo Monfouga-Nicolas (1972), pequenas doses de *datura* provocam vertigens e tendência ao sono; doses maiores provocam dilatação da pupila, distúrbios visuais, alucinações, dores de cabeça, aceleração do pulso. Monfouga-Nicolas (1972) pensa que, no bori hauçá, as doses ingeridas devem variar segundo as fases da iniciação. Verger (1954), Rouget (c1980) também mencionam o uso de drogas nos ritos de iniciação entre os Iorubá. Nos terreiros de candomblé, as iaôs ingerem toda manhã, durante o período de iniciação, uma dose de *agbo*, preparado de diversas substâncias que provocam sonolência. Além disso, recebem diariamente um banho do mesmo líquido. No ritual da raspagem da cabeça, o mesmo preparado é vigorosamente friccionado no couro cabeludo. As iniciadas que preparam o *amasi* e trituram as folhas dos orixás ficam com as mãos insensibilizadas. Entre as folhas que podem entrar na composição do *amasi*, mencionarei a maconha, a erva da Guiné

(*Petiveria aliacea*) que, segundo Ramos (1934), produz, em pequenas doses, super-excitação, em doses maiores, amolecimento, inconsciência e, finalmente, morte; a erva de bicho (*Solanum nigrum*), a esponjeira (*Acacia farnesiana*), que possuem efeitos ainda pouco estudados.

O transe constituiria uma resposta do organismo a um estímulo; representaria uma reação do sistema nervoso central a um nível de estimulação fora do comum, e que ultrapassaria aquele ao qual o organismo está adaptado. Esse excesso de estimulação provocaria a desorganização da ordem habitual dos movimentos. (LAPASSADE, 1976) Paralelamente esse excesso de estimulação provocaria uma modificação do estado de consciência. Com efeito, numerosas observações provam que o nível de consciência está ligado a determinado nível de estimulação, ao tônus muscular, à motricidade (SCHOTT-BILLMANN, 1977), que desempenham um papel fundamental na determinação do grau de consciência que o indivíduo tem de si próprio.

Existiriam, então, estímulos, por assim dizer, absolutos que, passado certo limiar, provocariam a primeira crise. Entretanto, os autores consultados mencionam uma enorme variedade de estímulos suscetíveis de modificarem o nível normal de estimulação e de produzirem o transe. Alguns agiriam elevando o nível normal de estimulação, outros, pelo contrário, o reduziriam. Fatores tão diversos como o uso de drogas, doenças – hipoglicemia, distúrbios hormonais, desidratação, excitação do labirinto por meio de movimentos giratórios da cabeça, a concentração mental – ou seja o aumento do estado de vigília convergente e seletiva, o aumento dos estímulos externos ou da atividade motora, ou, pelo contrário, a redução dos estímulos sensoriais (penumbra, silêncio) são citados como capazes de provocarem o transe.

Um dos estímulos mais mencionados é o do ritmo como suscetível de provocar alterações do nível de consciência, como o mostra claramente o caso dos evangélicos que provocam o transe com a repetição de movimentos rítmicos do corpo. No candomblé, como vimos, o ritmo é essencialmente o da música, dos atabaques. “No candomblé o ritmo funciona como base inicial a partir da qual novas sínteses corporais podem ser desenvolvidas”. (RABELO, 2008, p. 106) O ritmo é percebido como uma força externa, por exemplo, na sensação de ser balançado de trás para frente e simultaneamente, como uma força que cresce internamente e pode manifestar por soluços, por exemplo.

Uma das teorias interpretativas do transe e da possessão mais aceitas é a do condicionamento. Tal é, por exemplo, a teoria defendida por Monfouga-Nicolas (1972), que retoma a tese de Verger (1954). Segundo essa autora, o transe, no *bori hauçá*, é inicialmente provocado pela ingestão de *datura* e associado à música e à gesticulação características de uma divindade. Depois de algum tempo, ocorre uma substituição do estímulo e o transe passa a ser provocado apenas pela música. No *candomblé*, no culto dos orixás, o transe inicial seria provocado por drogas. Cada cultura associa o transe a estímulos diversos, tais como cânticos, orações, ritmos de tambores, recitação de *oriki*, visão de um objeto sagrado, de uma cor, etc., de modo que o transe passaria a manifestar-se como um reflexo condicionado, em resposta a estímulos culturais.

Em termos biológicos, essa associação de uma resposta comportamental a um estímulo cultural em que consiste o aprendizado está relacionada à mobilidade especial das extremidades nervosas e à sua possibilidade de estabelecer transitoriamente um grande número de contatos. Essa propriedade, bem desenvolvida durante o crescimento, persiste em parte no adulto. O aprendizado decorre de uma estabilização funcional da rede de neurônios e de conexões selecionadas por ativação e inativação.

Um dos estímulos sem dúvida mais utilizados nos cultos de possessão é a música. Trata-se na verdade do ritmo e não da melodia, da percepção dos movimentos do corpo mais que de uma percepção auditiva. Haveria uma correlação entre, de um lado, a frequência das ondas cerebrais sete ou oito por segundo, o que se aproxima da frequência das ondas alpha do córtex cerebral e o ritmo da música.

Essa teoria é assumida por numerosos pesquisadores como a mais satisfatória: Prince (1968), Devereux (1970), Walter (1972), Schott-Billmann (1977). Binon-Cossard (1970) também faz alusão ao efeito das vibrações dos atabaques. De fato, essa tese é a de Neher (1962), segundo a qual estímulos sonoros intermitentes seriam suscetíveis de desencadear convulsões. Essa hipótese se baseia no fato de estímulos luminosos intermitentes serem capazes de provocar alterações de comportamento e até crises epiléticas. Todos os estímulos que afetam as periodicidades orgânicas produziriam sintomas como tontura, sono, distração, que caracterizam uma variedade de estados: o transe, a disritmia, a epilepsia, etc. Aliás, segundo o povo de santo, os atabaques

são sagrados; eles falam, eles chamam os orixás e sem eles os deuses não viriam mais para manifestar-se no corpo de suas filhas.

A teoria do condicionamento parece ser confirmada por uma observação de Monfouga-Nicolas (1972), segundo a qual, no *bori* hauçá, as iniciadas periodicamente ingerem *datura*, reproduzindo o transe inicial e consolidando sua associação com a música e os comportamentos motores. Por outro lado, vimos que, no candomblé, onde esta experiência não é renovada, o transe e a possessão tendem a desaparecer com o decorrer dos anos. Mas Rouget (c1980) não aceita a tese de Neher e argumenta que:

- a. em suas experiências de laboratório, só conseguiu provocar movimentos involuntários das pálpebras, e não o transe;
- b. a música e os atabaques não provocam sempre o transe, dependendo da situação;
- c. nada prova que convulsões obtidas em laboratórios sejam o mesmo fenômeno que o transe que ocorre num contexto religioso;
- d. finalmente, o leque de frequência que “se aproxima do ritmo alpha” abrange praticamente a maioria dos ritmos musicais.

O fato de uma filha de Iansã, por exemplo, entrar em transe com o ruído do trovão mostra que o estímulo não pode ser apenas um estímulo sonoro. O transe, no caso, constitui uma resposta ao significado cultural de um determinado som, ao valor simbólico do trovão no sistema de pensamento do candomblé: o raio de Iansã é inseparável do trovão pelo qual Xangô, seu esposo, manifesta a sua cólera. Por outro lado, a associação do transe com o trovão não poderia ser o resultado de um condicionamento, de um aprendizado, por tratar-se de um fenômeno que não pode ser provocado e repetido à vontade. Esse exemplo sugere, portanto, que o transe poderia ser uma resposta a um estímulo interno, psíquico.

Normalmente, aliás, trata-se não de um estímulo isolado, mas de um conjunto estruturado de estímulos; o estímulo é todo o contexto ritual, implicando a presença do grupo organizado dos atores do drama mítico e a existência do mundo das representações religiosas. O que

confirma que o transe não pode ser visto como uma simples reação automática a um estímulo é o fato de ser proibido em certas circunstâncias. As iniciadas sabem que não devem ser possuídas por seu orixá quando estão menstruadas, quando não estão “limpas de corpo”, quando estão fora do terreiro onde foram feitas, etc., apesar dos estímulos sonoros, dos apelos dos atabaques, dos cânticos chamando seu santo. O transe parece, pois, ser um fenômeno que depende, numa certa medida, da consciência e da vontade. Digo numa certa medida porque não é raro que os sinais precursores da possessão se manifestem numa filha que não deve ser possuída; mas, em tais casos, uma antiga filha prontamente interrompe o transe e despacha o orixá.

Entre o povo de santo há categorias de pessoas: os *ogãs* e as *ekedes*, que não devem entrar em transe nunca. Na verdade, *ogãs* e *ekedes* assentaram seu orixá, mas não foram preparados para receber o santo, pois não apresentavam as aptidões necessárias para isto.

Vários autores associam o transe à hipnose. Prince (1968), por exemplo, classifica o transe e a possessão na categoria dos estados amnésicos, juntamente com a epilepsia e o sonambulismo. Schott-Billmann (1977) atribui igualmente o transe a um estado hipnótico que seria provocado pelo ritmo e as vibrações dos atabaques, de acordo com um ritmo específico para cada indivíduo. Observamos de passagem que, em nossa opinião, o que desencadeia o transe não pode ser “um ritmo específico para cada indivíduo”, porque todos os filhos de Xangô, por exemplo, devem entrar em transe no mesmo ritmo, característico do orixá, e que não varia em função das iniciadas que devem dançar. Mas poderíamos talvez imaginar que os filhos de Xangô são precisamente pessoas que apresentam características comuns, por exemplo, ritmos cerebrais semelhantes? Mas como essas características teriam sido detectadas pela mãe de santo que identificou o orixá dessas pessoas?

Seja como for, a hipnose parece resultar de um estado de concentração mental que reduz o campo da percepção, produz o isolamento do mundo interno do sujeito, o desligamento da realidade. A hipnose estaria ligada ao predomínio do hemisfério cerebral direito responsável pelo pensamento não verbal, pelo pensamento por imagens, pelos sonhos. (ROTEMBERG; RAIKOV; ANDREW, 1980) O hemisfério cerebral direito passaria a expressar-se quando ocorre um desligamento do pensamento verbal.

Mas necessitamos distinguir, entre os fatores responsáveis pelo transe ou pela hipnose, de um lado os estímulos que induzem o estado de consciência considerado e, de outro, a figura do hipnotizador que controla a mente do sujeito hipnotizado. No caso da possessão, segundo Schott-Billmann (1977), o verdadeiro hipnotizador seria na verdade o orixá. O hipnotizador o orixá, portanto, já está inscrito no subconsciente do indivíduo; devemos admitir então que os adeptos do candomblé, de certa forma, se auto-hipnotizam.

Do ponto de vista psicanalítico, o transe é interpretado pela maioria dos autores como um estado de regressão. Segundo Lapassade (1976), por exemplo, o homem é um ser que nasce prematuramente, antes que seus movimentos tenham sido organizados e com um organismo ainda plástico. A descarga de energia do recém-nascido, que se manifesta, portanto, por uma gesticulação desordenada, poderia ser vista como um transe primal, vivido no estado de indistinção do corpo próprio e do corpo da mãe. Esse estado de fusão representa para sempre a maior felicidade imaginável; o transe constituiria assim uma volta a este estágio, uma regressão possibilitada pelo efeito de drogas ou de outros estímulos que inibem parcial ou totalmente a consciência. O transe, para Lapassade (1976), seria da mesma natureza que o orgasmo.

Schott-Billmann (1977) vê igualmente no transe um estado de regressão, mas pondera, apoiando-se em Freud, que o acesso a camadas arcaicas do psiquismo que permanecem vivas sob as elaborações posteriores é sempre possível. Segundo Walter (1972), o transe e a possessão constituem também uma forma de regressão à vida inconsciente, quando o Eu ainda não existia, e são procurados como meio de voltar ao estado de fusão com a mãe, sob a influência do instinto de morte. Entretanto, se de um ponto de vista psicológico o transe pode ser visto como um estado de regressão, não podemos esquecer que ele nos apareceu como uma modalidade de “consciência alterada” controlável pela vontade, de natureza hipnótica, auto-provocada (ou consentida) através de estímulos culturais e simbólicos.

Teorias da personalidade

A teoria psicológica contemporânea considera que a personalidade é uma organização interna e dinâmica dos sistemas psicofísicos que

criam os padrões de pensar, sentir, agir, característicos de um indivíduo. Dentro dessa ampla definição, faremos referência principalmente à teoria psicanalítica freudiana e à análise junguiana. O termo “pessoa”, por sua vez, designa uma noção vinculada aos valores, à visão de mundo, à cosmologia de uma cultura. Quando se trata de nossa sociedade, ele se refere a um conceito associado aos de cidadania, de democracia e direitos.

Ao contrário da tradição cultural ocidental que dá ênfase à ideia da unidade da pessoa, do eu integrado, as culturas africanas pensam a pessoa como plural, como constituída de várias almas, de vários elementos materiais e espirituais. Passaremos, então, a analisar a estruturação da personalidade naquelas sociedades. Escolhi, para este exercício, o caso da sociedade tradicional ioruba de onde o nosso candomblé recebeu poderosa herança.

Pudemos constatar, de acordo com as categorias da psicanálise ocidental, que a relação dual com a mãe é rompida pela própria mãe que “abandona” o filho, sem que intervenha uma terceira personagem. Consequentemente, a agressividade dirige-se originariamente contra a mãe que é, ao mesmo tempo, a pessoa amada e a figura temida e odiada. Por outro lado, o pai não intervém no universo da criança pequena. Quando, mais tarde, o faz, é, sobretudo, enquanto pai coletivo, representante da categoria dos pais classificatórios, dos mais velhos. Nessas condições, não pode nascer entre o pai biológico e o filho a rivalidade típica da estrutura edipiana. Além do mais, as proibições e a repressão intervêm relativamente tarde na vida da criança, geralmente depois dos seis anos de idade, de modo que é difícil falar de uma instância legal interiorizada e individualizada como o Superego do europeu. Os valores tradicionais são dados pelo grupo social, o *idile*, e o controle moral permanece exterior ao sujeito.

A agressividade não se manifesta contra o pai, mas contra os irmãos mais velhos. As figuras simbólicas de referência com as quais se realiza a identificação no decorrer do desenvolvimento da personalidade situam-se na classe de idade, entre os irmãos mais velhos. Assim sendo, podemos afirmar que, se a pessoa não se estrutura segundo o modelo freudiano, não é apenas porque as funções simbólicas do legislador são preenchidas por outra figura que não o genitor, o que deixaria intacta a estrutura triangular. A diferença não se situa ao nível do conteúdo, das

figuras que preenchem as posições de base na estrutura das relações originárias: ela se situa no plano formal da própria estrutura. Ao invés de uma estrutura triangular, cíclica, fechada, encontramos duas relações bipolares que se sucedem e se repetem.

Porém, o psiquiatra senegalês Ibrahima Sow (1977) defende a ideia de que a psicologia africana é irreduzível à psicologia ocidental. Segundo esse autor, a compreensão da personalidade africana deve fundar-se na referência às etapas da experiência individual dentro das estruturas sociais tradicionais, dentro do próprio quadro que a produz, a partir da própria realidade que a articula.

Aplicando à sociedade ioruba os princípios e métodos preconizados por Sow (1977), encontramos aproximadamente o esquema das representações tradicionais da pessoa que seria constituída por uma constelação de elementos de origens diversas: o orixá, antepassado mítico que está na origem da cultura; o *ori*, herdado de um pai ou avô, princípio da consciência, da personalidade; o corpo, *ara*, criado por Deus, mas vinculado à família imediata e sobretudo à mãe. A pessoa humana ainda recebe um princípio vital, o *emi* de origem divina, sopro, respiração. Estranhamente, Sow (1977) não menciona essa dimensão da pessoa humana, que é comum a todas as sociedades da África negra.

Pode-se concluir desses diversos estudos que a personalidade africana não constitui um sistema fechado, oposto ao mundo exterior como o Eu do europeu. Nas relações que constituem a pessoa, um dos polos permanece exterior: por exemplo, o polo representado pelos antepassados não é introjetado nem integrado à personalidade como o Superego freudiano. Nem constitui um sistema acabado: o ser humano está sempre se fazendo; a pessoa é múltipla no espaço e no tempo. A personalidade plenamente realizada só se adquire na velhice.

Desse modo, aquilo que chamamos de possessão não poderia ter para o africano o mesmo sentido que para o ocidental. Inicialmente, criado por uma multiplicidade de mães, o pequeno africano aprendeu desde cedo a confiar nas pessoas do seu grupo social. Ora, a aptidão ao transe e à possessão requer uma atitude de consentimento, de fé, de abandono da consciência. Criado em íntimo contato com o corpo de sua mãe, o africano constrói um espaço imaginário que não é limitado pela pele anatômica; ele absorve os objetos, os seres, o mundo, procurando participar de um Outro que não deixou de ser um pouco ele. A

estrutura da pessoa está aberta para novas incorporações ou identificações. Por outro lado, como a repressão ocorreu tardiamente na educação do pequeno, os impulsos censurados não estão profundamente reprimidos e podem facilmente aflorar. Todas essas características da personalidade permitem compreender que a cultura e as modalidades da socialização modelam, naquele contexto, um tipo de personalidade favorável ao transe e à possessão.

Para o africano, a diferença entre a vida e o teatro não é tão nítida como para nós; a vida é sempre um pouco uma representação na medida em que o modelo do Eu, não sendo incorporado à pessoa, é mais imitado do que interiorizado. Estamos num domínio que se situa além da mentira e da verdade; na possessão, o ser humano sai de si e se situa além de qualquer limite, no universo da criação. (LEIRIS, 1980) Devemos considerar, porém, que a estrutura típica da personalidade africana tradicional provavelmente não é mais hoje, numa sociedade engajada num processo de rápida transformação e profundamente influenciada pelo cristianismo importado pelos missionários, a da maioria dos indivíduos.

A tradição grega

Reciprocamente numa sociedade profundamente heterogênea, multicultural, como a sociedade brasileira, é provável que o modelo edipiano não constitua mais o modelo predominante de estruturação da personalidade. Pensamos, por exemplo, no caso das famílias modernas onde coexistem vários pais e várias mães, ou no de grupos sociais onde predomina a família monoparental, onde a figura do pai está ausente e onde os adolescentes buscam modelos de identificação em grupos de iguais. Mas sabemos com certeza que a concepção plural da pessoa se encontra nos cultos afro-brasileiros.

Rita Segato (1995), que estudou o xangô do Recife, não deixou de observar as numerosas e estranhas semelhanças entre o culto dos orixás e as religiões dos antigos gregos. Segundo a autora, teriam subsistido em nossa tradição filosófica vestígios do antigo politeísmo grego, que nos permitiram compreender o universo do candomblé.

Apoiando-se em Dodds (c1965), a autora menciona que os relatos gregos descrevem frequentemente situações em que personagens agem

de forma alheia à razão e à sua vontade. É o que Dodds chama de intervenção psíquica, isto é todos os desvios da conduta humana normal cujas causas não são imediatamente percebidas, seja pela consciência do próprio sujeito, seja pela observação dos outros, e são atribuídos a um agente sobrenatural. Esses comportamentos seriam referidos ao destino (*moira*), o que corresponderia ao *odu* nos cultos afro-brasileiros, ou seriam atribuídos a um deus. Além disso, os gregos acreditavam que todo ser humano possui um *daimon* individual, espírito protetor vinculado à pessoa desde o nascimento e que determina seu destino. Na Grécia antiga, o ser humano emerge como uma entidade plural. O eu é apenas um dos elementos dessa pluralidade, uma das agências que ela abrange, e que dialoga e negocia com impulsos emocionais objetivados e concebidos como não-eu.

Certas concepções do mundo afro-brasileiro nos são familiares, pois permanecem, num plano subliminar, nos vestígios que conseguiram sobreviver ao cristianismo e ao cartesianismo. Encontramos, entre tais vestígios, as seguintes concepções: ideia de um vínculo entre a alma individual e uma entidade espiritual; teoria da pessoa como entidade múltipla; ideia da ubiquidade do eu, que ora coincide com o *daimon*, ora se identifica com a alma, outras vezes ainda aparecendo como interlocutor externo; a concepção do psiquismo como espelho do cosmos; a coexistência dos princípios monoteísta e politeísta tanto no cosmos como no psiquismo individual comum; enfim, a ideia segundo a qual as configurações (os personagens deste mundo) são, no plano sensível, a própria realização das entidades espirituais.

A dialética do mesmo e do outro no candomblé

O estudo do fenômeno da possessão no culto aos orixás mostra que a pessoa é concebida como múltipla e revela o “Constante jogo dialético entre o mesmo e o outro, o semelhante externo e a imagem interna, o estranho e o alheio, estabelecendo a única relação humana verdadeira: a autenticidade é o reconhecimento da duplicidade”. (MORIN apud AUGRAS, 1983, p. 164)

O santo de cabeça é vivenciado ao mesmo tempo como exterior à pessoa, como uma força externa que se impõe e como uma força interna que cresce por dentro. Nesse ponto o testemunho de Augras (1983) e

de Monfouga-Nicolas (1972) concorda. O orixá é integrado à estrutura da pessoa como um dos seus elementos, manifestando-se na possessão.

A relação do fiel com seu orixá não deve ser interpretada como fusão. O orixá sabe tudo da vida do seu filho ou de sua filha, tem conhecimento direto, imediato de seus sentimentos e estados de consciência. Mas o filho só conhece a vontade do seu orixá pela mediação de mensagens, recados que ele deixa a terceiros durante a possessão, através do jogo de búzios ou, às vezes, em sonhos. A comunicação é unilateral, o que significa que a personalidade do orixá integra aspectos do inconsciente vedados à consciência habitual.

Durante a iniciação, a iaô vai aprendendo os comportamentos do arquétipo que lhe foi atribuído pelo jogo de búzios. A relação com o orixá seria mais imitação de um modelo simplificado, que pode assim adaptar-se à diversidade dos anseios individuais. Após a iniciação, a nova personalidade ainda é bastante pobre, reduzindo-se ao modelo tradicional da qualidade do santo que foi feito. De aquisição recente, frágil, deve ser protegida; não pode ser contrariada. Mas com o tempo ela vai se desenvolvendo e se diferenciando, adquirindo experiências, hábitos, lembranças, conhecimentos. Essa segunda personalidade, apoiada pelo grupo, acaba se tornando mais segura, melhor estruturada que a primeira. Vimos que a imagem do dono da cabeça é “trabalhada assiduamente em infindáveis conversas; torna-se familiar nos sonhos”. Vai sendo elaborada, construída aos poucos pelo sujeito a nível inconsciente geralmente. A relação do eu com o orixá pode modificar-se. Em numerosos casos o orixá passa a integrar características que o adepto gostaria de possuir, qualidades que ele não tem ou tendências que nele são reprimidas. O orixá pode assim manifestar a segurança, o orgulho, a agressividade que faltam a seu filho, preenchendo funções de compensação. Ele é vivenciado como externo à pessoa, como Outro prestigioso, desejado, um pai protetor. Outras vezes o orixá passa a ser o suporte externo no qual são projetadas forças destrutivas internas, perigosas para o Eu. O orixá, nesse caso, é vivido como total alteridade: o filho não vê em si nenhuma semelhança com seu santo que lhe parece distante, estranho, terrível.

A constelação de elementos da pessoa

Augras (1983) sugere que a relação dos filhos de santo com seu orixá de cabeça configura, assim, um sistema de transformação da relação intra-psíquica entre o Mesmo e o Outro, que varia entre os polos opostos do “duplo” e da “metamorfose”. Esse conjunto de transformações pode ser verificado do ponto de vista sincrônico, comparando-se a relação pessoa/orixá de vários filhos de santo, como do ponto de vista diacrônico, acompanhando-se a elaboração e as modificações do orixá de determinado indivíduo com o decorrer dos anos. Mas essas diversas formas de relações eu/orixá podem também coexistir dentro do mesmo sujeito.

Com efeito, além do dono da cabeça o indivíduo pode estar relacionado com outras divindades. Atualmente, no candomblé *kétu* as filhas possuem geralmente dois orixás: o santo de cabeça, que é do mesmo sexo que sua filha, e um segundo orixá, que é do sexo oposto. Essa combinação é considerada como a ideal, mas há muitos casos em que o santo de cabeça é do sexo oposto e o segundo orixá do mesmo sexo que a filha. Inclusive pode ocorrer também que os dois santos sejam do mesmo sexo que a filha, ou até do sexo oposto. Essa última combinação revelaria principalmente a necessidade de solucionar sérios problemas de identidade da filha.

O segundo orixá é habitualmente uma divindade que acompanha o santo de cabeça por ser da mesma família mítica: assim, por exemplo, Iansã acompanha Xangô, Ogun acompanha Iemanjá, etc. Mas ele pode ser também algum orixá herdado de um parente, de uma madrinha. Em alguns casos, o indivíduo pode possuir até mais de dois orixás: W., por exemplo, *ogã* do Axé Opô Afonjá, possuía Oxalá como dono de cabeça, Oxossi herdado da família, Exu Yangi como segundo santo. O conjunto dessas divindades é definido pelo *odu*. É o que chamam, no Recife, “ter o *pegi* na cabeça”. (SEGATO, 1995) A situação mais comum seria existir uma relação de identificação com o santo de cabeça; o segundo poderia resultar do desejo de compensação ou da projeção de tendências reprimidas. Mas, dependendo dos casos individuais, outras combinações são possíveis.

Habitualmente, somente o santo de cabeça é feito e pode manifestar-se na possessão; os outros são apenas “assentados”; inclusive a

relação com o segundo orixá e mais ainda com o terceiro – quando ele existe – pode ser meramente formal. Consiste apenas na obrigação de cuidar do santo, mas não implica nenhum processo psicológico que afete a estrutura da personalidade.

Segato e a psicologia junguiana

Vários intérpretes das religiões afro-brasileiras têm considerado os orixás como arquétipos, termo utilizado por Jung para designar imagens primordiais que se localizam no inconsciente. A antropóloga Rita Laura Segato (1995), estudiosa do xangô do Recife, no seu magnífico *Santos e Daimones* empreendeu, então, estabelecer um diálogo entre a tradição grega, a religião afro-brasileira e a filosofia analítica junguiana. Uma das dificuldades desse diálogo, evidentemente, é a questão da adaptação sempre problemática de uma linguagem para a outra, de uma linguagem religiosa, metafórica, para a linguagem da análise junguiana. Para viabilizar a comparação, resolveu considerar as três teorias como sendo teorias nativas.

A grande questão que emerge desse conjunto de concepções teóricas é a da relação entre o eu (ego) e a totalidade da pessoa. Ambas as psicologias, a teoria do xangô e a teoria de Jung (1981), admitem o caráter plural da psique e reconhecem que o ego se defronta continuamente com outras figuras. Para Jung (1981), a concepção moderna trabalhou exclusivamente com o eu, que ele chama de “complexo do ego”.

O tema da relação entre o eu e essas outras figuras no seio da psique encontra-se tratado por Jung na sua teoria dos complexos. Jung (1981) localiza no inconsciente tanto o material reprimido, como também impressões subliminares, ideias confusas. É esse material que vai constituir o inconsciente pessoal e os complexos de alma, assim chamados por referência às concepções arcaicas de acordo com as quais a pessoa possui várias almas, isto é vários elementos psíquicos. Os complexos de alma tornam-se conscientes com o processo terapêutico.

Jung (apud SEGATO, 1995, p. 299) define o complexo como a “Presença de outra agência emergente do psiquismo, que manifesta uma identidade não atribuível ao eu, e autônoma em relação à vontade consciente”. O complexo aparece personificado, antropomorfizado; ele

se comporta como um espírito dissociado da pessoa e que consegue momentaneamente sobrepor-se ao eu e dominar a totalidade da psique.

Os chamados complexos de espírito corresponderiam, na linguagem do xangô, às entidades exteriores ao eu e que possuem a pessoa; pertenceriam “Ao inconsciente coletivo, que está povoado de instintos inatos, não adquiridos no transcurso da vida pessoal. Imagens primordiais, ou arquétipos, preenchem o segmento do inconsciente que se funde no coletivo humano [...]” (SEGATO, 1995; p. 303), onde o psíquico e o físico se confundem.

Na prática, devido à indefinição das fronteiras entre o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo, fica impossível separar claramente os complexos de uma origem e da outra. Para Segato (1995), é evidente que no modelo de Jung os orixás seriam complexos de espírito, isto é aqueles que têm suas raízes no inconsciente coletivo. Resumindo, as figuras com as quais o ego se defronta são, na psicologia analítica, os complexos de espírito; na teoria do xangô, são os orixás. Mas, embora as duas psicologias, a de Jung e a do xangô, reconheçam a natureza plural da psique, as finalidades visadas por elas são diferentes. No caso da análise junguiana, o processo terapêutico deve levar a tirar a agência dessas figuras, torná-las conscientes, integrá-las ao eu.

No culto dos orixás, sabemos que há perfis alternativos que competem para assumir o papel de condutor da personalidade; temos uma polifonia de vozes. O filho de santo sabe identificar essas vozes que se revezam no controle de sua personalidade. No candomblé, o objetivo não é submeter o orixá ao eu, integrá-lo à consciência, mas manter uma relação regulada e controlada entre a pessoa e a entidade e fazer com que ambas respeitem os limites do território que a religião atribuiu a cada uma.

Os modelos ocidentais falam de integração, unificação. A pluralidade é vista como patológica e reversível. Para Jung (1981), a crença em espíritos é o resultado de doenças psicogênicas e desordens nervosas. Os orixás são o sintoma de patologias. Para os junguianos, o santo tem que acabar eliminado e absorvido pela consciência. No culto dos orixás, a prática da possessão controlada ritualmente é terapêutica; ela mantém o equilíbrio psicológico do fiel; o santo é a âncora da personalidade, reforça a identidade, constitui uma linguagem adequada para falar de si e dos outros. Segato (1995), então, constata que as concepções da

filosofia analítica divergem em pontos importantes da prática psicológica do xangô.

Os arquétipos concebidos por Jung pouco têm a ver com os orixás. Jung (1972) desenvolve a partir do conceito de arquétipo uma caracterologia que se baseia em funções e processos psíquicos abstratamente concebidos, que não são figuras dotadas de agência; não correspondem ao que os estudos afro-brasileiros designam por esse termo. Por exemplo, o arquétipo da mãe se subdivide em vários “tipos de complexos maternos” que correspondem a vários tipos de mulher, como a mulher que nega a própria mãe, a mulher que se identifica com a mãe, a mulher com hipertrofia do elemento maternal, etc. (JUNG, 1970), enquanto que, no xangô, cada filho ou filha de santo vai construindo na interação com a comunidade e nas suas negociações com a entidade um orixá individualizado, único.

Por outro lado, os arquétipos, ideias ancestrais, instintos inatos estariam inscritos nos genes e seriam hereditários, no inconsciente coletivo, substrato onde o psíquico e o físico se confundem. Isso faz com que a dimensão intrapsíquica e a extrapsíquica sejam uma só, exterior ao eu e à consciência. Porém, essa concepção da hereditariedade dos arquétipos está longe de estar demonstrada.

Tanto o candomblé como Jung reconhecem o caráter plural da mente. Mas para Jung (1962), o que era exterior ao eu tem que ser integrado. Segato (1995) aborda, a esse respeito, a discussão junguiana do fundamento das diferenças entre o xangô e a psicologia analítica, ou seja, a questão da oposição entre monoteísmo e politeísmo. Para Jung, se a psique é inicialmente plural, ela deve resolver-se numa totalidade, o *self*, que permanece em contato com o inconsciente coletivo. Essa teoria psicológica, para Jung (1962), estaria atrelada a uma tradição religiosa monoteísta.

Segundo o autor, Cristo, pelo fato de corresponder ao eu enquanto homem é o *self* enquanto Deus. Ele é ao mesmo tempo o eu e o *self*, ou seja, a parte e o todo. Jung propõe ainda um modelo monoteísta de terapia e coloca a consciência discursiva como pressuposto da saúde mental; opõe ao monoteísmo, onde Deus se encontra dentro da alma do cristão, uma religião que privilegia o externo, onde toda a ênfase é colocada em figuras externas. Pode mesmo acontecer que um cristão que acredita em todas as figuras sagradas (A Virgem Maria, as figuras

dos Santos, etc.) permaneça politeísta, “primitivo” porque tem todo Deus fora de si e não o experimenta em sua alma. Tudo é achado fora, na Igreja, na Bíblia, mas jamais dentro. (JUNG, 1962)

No candomblé, o ego é mantido no seu devido lugar; a relação com o santo é controlada, ritualizada. Essa relação é estabelecida em termos religiosos, metafóricos e não em linguagem analítica. O santo não representa todo o inconsciente, mas apenas uma das vozes que se torna dominante e lidera a totalidade, mas a multiplicidade permanece (politeísmo). A relação do eu com o santo é construída sob a forma de oscilação periódica entre a identificação durante a possessão e a separação habitual na vida cotidiana.

Finalmente Segato (1995) conclui que as noções bem definidas e coerentes que operam na teoria da psique própria do xangô do Recife não são compatíveis com a teoria junguiana dos complexos. Interpretações de fora, exteriores ao sistema religioso do xangô, revelam-se inadequadas. O xangô comporta “Uma sofisticada filosofia da natureza do si mesmo, e uma complexa arquitetura da pessoa, que pode ser manipulada com propósitos terapêuticos. Tal filosofia foi fundada pelos negros nas circunstâncias adversas que seguiram a escravidão”. (SEGATO, 1995, p. 351)

A possessão como prática

Para terminar, apresentamos uma teoria diferente das abordagens psicológicas, mas compatível com elas, e que consiste em tratar a possessão sob o ponto de vista da agência e abordá-la como uma modalidade de prática. Assim é que Miriam Rabelo (2008) afirma que a possessão permite ao indivíduo assumir certa distância em relação à ordem cultural dominante, construir a identidade e articular formas de agência. Os estados de possessão permitem aos indivíduos reenquadrar e redirecionar relacionamentos. Dentro desse enfoque, os espíritos podem ser vistos como hipóteses que fornecem uma teoria das tensões sociais e das relações de poder. O que se considera são os usos do transe e da possessão em contextos interativos diversos.

Muitos autores, em particular antropólogos, desconfiam da obsessão teórica atual pela agência, concepção que repousa em pressupostos etnocêntricos como a ideia de que os seres humanos podem, apenas

pela sua força de vontade, vencer todos os obstáculos que se opõem à realização de seus projetos, concepção ocidental que não pode ser transportada para outros contextos culturais. Esse abuso da focalização na agência resulta numa descrição simplista e inadequada dos processos envolvidos na história, pois ignora e deixa de analisar as forças coletivas que trabalham através dos seres humanos. Uma das consequências dessa concepção da agência é que ela não pode dar conta dos casos em que os resultados da ação não são os que eram esperados, ou seja, da imprevisibilidade dos resultados.

Segundo Ortner (2007b), a teoria da prática, de Bourdieu (1972), que defende a ideia segundo a qual a cultura constrói as pessoas como tipos particulares de determinada cultura, mas assim mesmo como agentes sociais, permite superar essas dificuldades; constitui uma teoria dos desejos e motivações, e das práticas de pessoas reais; é uma teoria que não atribui aos indivíduos total domínio sobre seu meio social, nem ignora as forças coletivas. Também admite a probabilidade de resultados não intencionais.

Bourdieu definiu o que chamou de teoria da prática no ensaio *Esquisse d'une théorie de la pratique*, publicado em 1972. De acordo com essa concepção, as estruturas constitutivas de uma sociedade, de uma classe, são definidas por determinadas condições materiais de existência. Essas condições de existência constituem uma estrutura estruturada que, interiorizada, produz um sistema de disposições – *habitus* – ou seja, estruturas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes. É o que Bourdieu (1972) chama de dialética da interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade.

O *habitus* constitui a matriz que dá conta da série de estruturações da experiência na vida do sujeito. Assim, por exemplo, o *habitus* adquirido através da inculcação familiar é a condição para a estruturação da experiência escolar; por sua vez, o *habitus* transformado pela ação da escola será o princípio da estruturação de todas as experiências posteriores, incluindo a recepção das mensagens produzidas pela indústria cultural e até as experiências profissionais.

Os *habitus* constituem estilos de vida que permitem aos indivíduos reconhecerem-se uns aos outros, e ao grupo perseverar no seu ser. Os *habitus* são em grande medida inconscientes e, portanto, dificilmente manipuláveis pelo indivíduo que procura mudar sua pertença social: os

gestos, posturas são sinais dificilmente controláveis de uma determinada origem social.

Segundo Ortner (2007a), a agência implica intencionalidade, é culturalmente e historicamente construída, e envolve relações de poder. A intencionalidade abrange uma multiplicidade de estados cognitivos, dimensões mais complexas de subjetividade, em vários níveis de consciência, enfim todas as maneiras como a ação aponta para algum propósito. Há concepções mais amplas nas quais a intenção não é um componente central, e concepções mais rígidas nas quais a intenção é algo muito mais central. A agência pode ser individual ou coletiva.

A agência seria uma propriedade de sujeitos sociais. É distribuída de forma desigual: alguns conseguem ter, outros não. Com efeito, os agentes não possuem a capacidade de controlar completamente as relações sociais nas quais estão envolvidos de modo a sempre atingirem as suas metas. A agência precisa sempre ser negociada interativamente. Nesse sentido, não podemos afirmar que os sujeitos sociais são agentes inteiramente livres.

A agência está logicamente associada ao conceito de poder, enquanto capacidade de transformação, poder de mudança, ou também operar nos sistemas sociais como dominação, como poder incorporado a “estruturas objetivadas, instituições”. Mas o poder pode ainda manifestar-se como poder de resistência. Temos então uma concepção de agência que se aplica adequadamente ao caso dos fenômenos de transe e de possessão, já que estes permitem operar mudanças nas relações de poder, reenquadrar relacionamentos e fornecer uma teoria das tensões sociais e das relações de poder. (RABELO, 2008)

Há uma interpretação clássica segundo a qual a possessão permite ao indivíduo superar uma condição social inferior, permitindo expressar sob uma forma legitimada anseios reprimidos culturalmente. A possessão contribuiria então para o fortalecimento da “agência”. Mas, nesse caso, temos que supor a existência prévia na subjetividade do adepto de um núcleo de tendências ou anseios que ainda não se manifestaram, e que poderão emergir através da possessão, segundo um esquema causa/consequência. Ou seja, no comportamento da entidade, encontraríamos as inclinações da iniciada. No caso da “Ritinha” – a colaboradora de Miriam Rabelo –, realmente a entidade permitiu-lhe fortalecer sua posição na comunidade, satisfazer seu desejo de independência, escapar

aos constrangimentos da vida de dona de casa. A entidade atuou como um mediador entre o possuído e a vizinhança, a comunidade. No caso, trata-se de um caboclo desinibido e conversador que interage com todos. Mas, ao mesmo tempo, a pesquisa de campo da autora mostra que os adeptos têm a sensação de serem dominados pela entidade quando possuídos, de perderem o controle sobre si mesmos. O agente, no caso, seria a entidade?

No caso dos orixás, sabemos que a iaô deseja a manifestação da entidade no contexto ritual apropriado; é uma obrigação religiosa dela fazer com que os orixás se manifestem trazendo axé à comunidade. Mas também podem evitar e impedir a possessão, isto é, assumir a agência. Independentemente da possessão, o orixá sempre governa a vida e o corpo da iniciada, dando ordens através do jogo, de sonhos, etc. Mas a filha ou filho de santo não perde a agência, que ele divide e negocia com a entidade. Por outro lado, entre os evangélicos, a possessão parece ser ardentemente desejada e provocada intencionalmente através de técnicas apropriadas.

O discurso nativo atribui à entidade o controle sobre o corpo da iniciada. Temos que reconhecer a agência da entidade? Não podemos identificar a agência da entidade com a agência da iniciada. Agência foi definida em termos de intencionalidade. Mas aqui, uma vez que consciência e inconsciência não apresentam fronteira nítida, agência não pode residir num ato de vontade. Nós acabamos de ver que a intencionalidade abrange uma multiplicidade de estados cognitivos e emocionais. O conceito de agência num sentido amplo implica vários níveis de consciência, e todas as maneiras como a ação aponta para algum propósito. (ORTNER, 2007a) O sentido simbólico das manifestações corporais experimentadas pelo sujeito surgiria aos poucos de um processo de construção inconsciente da agência do eu e da agência da entidade.

Segundo Miriam Rabelo (2008), o corpo dos adeptos traz de volta certos modos habituais de se comportar; seria preciso falar de uma memória cultural incorporada, de um saber fazer relativo ao domínio do hábito como capacidade de reproduzir uma determinada ação. Seria, propriamente, o *habitus*, segundo Bourdieu (1972).

Aspectos terapêuticos da possessão no candomblé

Além do mais, a prática da possessão pode ser benéfica; foi frequentemente utilizada na África com finalidades terapêuticas no tratamento de perturbações nervosas e mentais e de doenças psicossomáticas. Essas propriedades da possessão têm sido estudadas por Henri Collomb e a escola de Dakar. O controle e o uso terapêutico da possessão têm sido inclusive considerados como a maior contribuição do mundo negro à psiquiatria.

A prática da possessão possui propriedades terapêuticas entre os ioruba, embora o culto dos orixá não seja uma agência de cura; o babalô geralmente recomenda a iniciação em caso de recaída de uma doença mental e a realidade das curas obtidas é atestada por numerosos antropólogos e psiquiatras. No Brasil, sabemos que um número apreciável de vocações se manifesta através de uma doença “sobrenatural” e que, com a iniciação, a maioria dessas doenças costuma regredir e até desaparecer.

Monfouga-Nicolas (1972) atribui a cura de doenças psicossomáticas e de distúrbios comportamentais, no *bori* hauçá, a dois processos psíquicos induzidos pela prática da possessão: a abreação e a identificação. Porém, é no processo de identificação com uma divindade que Monfouga-Nicolas atribui principalmente valor terapêutico à possessão.

A abreação é o processo pelo qual o paciente, em processo de análise, revive situações arcaicas traumatizantes e pode exteriorizar os impulsos agressivos que foram reprimidos. Nos terreiros de candomblé, esse processo parece ocorrer no período de iniciação. Vimos que as iaôs passam parte do tempo de reclusão em estado de *erê*. Ora, os *erês* “tomam exemplo” e são submetidos à rigorosa disciplina; mas eles são também provocados, exasperados pelos adultos, pois a sua raiva dá força ao orixá. Em certas ocasiões, entretanto, tudo lhes é permitido, em particular, segundo Trindade-Serra (1978), no rito de *inkita* nos terreiros de Angola.

Em tais ocasiões, é lhes facultado: fazer “bagunça”, “sujeira”, dizer palavrões, obscenidades; as iaôs têm então a possibilidade de reviver certas emoções de sua infância, de exteriorizar o ódio, desejos sexuais ou até o desejo de matar. Assim é que, segundo o autor, elas

podem estraçalhar, inclusive, um boneco que representa a própria mãe de santo. Esses ritos poderiam assim permitir a eliminação de antigos conflitos e, portanto, as causas profundas da somatização. A inicianda conseguiria superar as tensões ou os conflitos que a afligiam, que a dividiam; ela conseguiria reconciliar-se consigo mesmo e integrar, na forma do orixá, os aspectos de sua pessoa que eram rejeitados.

Por outro lado, a nova personalidade se desenvolve e cresce com o apoio e a proteção da comunidade, adquirindo segurança. É uma personalidade bem estruturada, sadia, aliás, jamais um orixá fica doente. Ora, dizem que o orixá governa a vida do seu filho ou filha; dele depende a sua saúde. Ele controla a fisiologia, as funções neurovegetativas do adepto. O fato de um filho ou filha de santo ter que submeter-se à vontade do seu santo de cabeça significa, pois, que sua personalidade doente passa a ser submetida ao controle da personalidade sadia que assume o controle de funções neurovegetativas normalmente não acessíveis à consciência. Tal subordinação parece ser a condição da cura. Quando uma filha de santo se rebela e se recusa a obedecer às injunções do seu santo, quase sempre ocorre uma recaída do mal que a levou à iniciação.

Reestruturação da pessoa

O orixá é um ser mítico, um símbolo que permite modificar e articular as pulsões. Essas pulsões assim reorganizadas, reorientadas, podem ser liberadas numa forma ordenada. A possessão o orixá permitiria dar uma saída normal aos afetos. Os ritos de iniciação constituem, pois, uma reconstrução da personalidade; o orixá que se manifesta na possessão não constitui uma segunda personalidade emprestada, exterior ao sujeito; trata-se de símbolos, de mitos que estruturam as pulsões. Entre o estado de consciência habitual e o estado de santo, a principal diferença residiria numa distribuição diferente da energia disponível. A iniciação resulta numa personalidade equilibrada, sólida.

A possessão, como a doença, aliás, é um fenômeno onde se articulam realidades que pertencem a diferentes níveis: uma estrutura mental aquela que se exprime na relação com o orixá poderia modificar as redes funcionais de certas conexões neuronais, inibir certos reflexos, redistribuir a energia libidinal. Assim poderiam explicar-se os “milagres” realizados pelos possuídos e a cura de doenças orgânicas.

No caso da possessão, ao contrário do que ocorre na psicanálise, não se procura trazer à consciência os conflitos reprimidos. Pelo contrário, o resultado consiste em reforçar a barreira e isolar o núcleo patológico da nova consciência que está se desenvolvendo. As técnicas terapêuticas no culto dos orixás não visam, realmente, uma modificação imediata da personalidade do doente, mas a construir, no inconsciente, uma nova personalidade. Não há uma tomada de consciência pelo paciente, de suas motivações profundas. A psicoterapia iorubá não procura mudar o indivíduo. O espírito que perturba o paciente não é integrado à personalidade. Por outro lado as técnicas terapêuticas, no culto dos orixás, não objetivam, como na psicanálise, tornar o paciente autônomo, mas bem pelo contrário reforçar seus laços sociais.

Segundo a teoria da prática de Bourdieu (1972), há uma incorporação das estruturas pela inculcação familiar, pela imitação dos adultos pelas crianças, posturas, gestos, modos de falar, estruturação do espaço com referência ao corpo. Nota-se em muitas sociedades uma correspondência entre a linguagem, as expressões linguísticas que servem para expressar emoções e as manifestações somáticas correspondentes, como se as emoções tomassem ao pé da letra a expressão verbal. Haveria uma linguagem do corpo à qual a emoção ou a doença psicossomática recorrem quando a expressão verbal ou ativa está inibida. A inculcação das boas maneiras inculca um arbitrário cultural. Trata o corpo como uma memória. As boas maneiras introjetadas aparecem como inscritas na natureza, evidentes, e inculcam um arbitrário cultural que dissimula a dominação e o poder simbólico dos dominantes.

Considerações finais

Pareceu-nos, em primeiro lugar, que a pessoa é múltipla, abrangendo uma pluralidade de vozes, de impulsos, como o reconheceu Jung. Porém, na sociedade ocidental, o modelo psicológico dominante considera que a pessoa normal, sadia, é aquela onde o ego conseguiu integrar essas vozes e suprimi-las enquanto agências alternativas dentro da psique. A capacidade de entrar em transe e de ser possuído por alguma entidade estaria associada, justamente, a um tipo de personalidade onde essas vozes continuam a se fazer ouvir.

De acordo com as teorias interpretativas que passamos em revista, o transe apareceu-nos como uma reação caracterizada principalmente por uma descarga de energia, manifestações musculares, gesticulação, etc., por uma modificação do estado de consciência, pelo aparecimento de um estado hipnótico no qual o subconsciente aflora. O estímulo inicial pode ser externo: sonoro, luminoso, químico, etc., o que explicaria os casos em que pessoas que ignoram tudo a respeito do culto dos orixás são tomadas inesperadamente, ao assistir pela primeira vez a um ritual de possessão, de um mal estar que é interpretado como transe. Mas, na maioria dos casos, tanto para os visitantes como para os adeptos, esse estímulo está associado a todo um conjunto de representações religiosas. Na verdade, para os adeptos, o estímulo é o próprio contexto ritual, implicando a existência de um grupo estruturado.

Parece-nos necessário, em realidade, distinguir a simples reação do sistema nervoso central, do transe verdadeiro, que pressupõe um primeiro aprendizado. Com efeito, um europeu que sofre de hipoglicemia ou ingere uma dose de datura não entra em transe nem é possuído: simplesmente queixa-se de fraqueza, tontura, sonolência e estes distúrbios aparecem-lhe como sintomas de algum mal físico. Se Lapassade (1976) identificou seu desmaio com um transe foi porque, através do seu trabalho de pesquisa e observação participante, já havia internalizado muitos valores e representações do universo do candomblé.

Transe e possessão seriam estados alterados de consciência de natureza hipnótica, que produzem um estreitamento da consciência, onde o hipnotizador seria o orixá, isto é, um conjunto estruturado de impulsos, desejos, anseios, construído pelo sujeito, ao longo de sua vivência e de sua trajetória de membro de uma comunidade de candomblé. Essas manifestações psicofísicas podem ser controladas e até inibidas pelo Eu, e a sua forma é definida culturalmente. Constatamos que o transe e a possessão podem ser controlados pela vontade e a consciência, isto é, pelo ego. Na maioria dos casos, são desejados e provocados intencionalmente pelo recurso a sistemas simbólicos complexos de estímulos culturais, como movimentos rítmicos, danças, música, uso de drogas.

A própria percepção do corpo é modelada culturalmente. A intensidade de qualquer sensação depende do nível de atenção que se lhe dá, que é culturalmente determinado. A sua localização no corpo, a sua associação com determinados órgãos do corpo depende de um

aprendizado, assim como a associação de um conjunto de sensações com determinado termo que permite sua verbalização. Os estados físicos são indissociáveis de todo um conjunto de representações, de uma linguagem, de uma codificação. Sintomas como náusea ou dor de cabeça dificilmente seriam encontrados em culturas indígenas; os males do fígado continuam a atormentar muita gente, apesar da Medicina afirmar que eles “não existem”.

Nos cultos afro-brasileiros, as relações entre o ego e o orixá são ritualmente controladas e visam fazer com que ambos permaneçam no seu lugar e não possam invadir o território do outro. O culto afro-brasileiro não procura integrar o outro ao ego, mas visa manter a dualidade: o mesmo e o outro. Por esse motivo, o modelo proposto por Jung torna-se inadequado para descrever a pessoa múltipla.

Na verdade, o orixá é pensado como governando a cabeça, o corpo e o destino do seu filho. Ele é pensado como agência dominadora. O eu, entretanto, tem, também um papel de agente na condução da vida do sujeito, mas precisa negociar sempre com o outro, o orixá; ou melhor, com os outros que coexistem na sua psique. Sabemos que quase sempre é possível negociar com o orixá e impedir a possessão, quando é inconveniente ou indesejada.

Enfim, a possessão não pode ser vista apenas sob o ângulo psicológico ou terapêutico: ela é, antes de tudo, uma experiência religiosa na qual o homem transcende seus limites no espaço e no tempo. O adepto, na possessão, reatualiza a mitologia, os poderes do passado, suas raízes, aquilo que dá um significado a seu ser.

Parece-nos impossível, no estado atual dos nossos conhecimentos, definir o objeto “transe” em termos psicofisiológicos. O transe não parece corresponder a nenhum estímulo preciso, a nenhum processo fisiológico bem definido. Vimos que uma multiplicidade de estímulos podem provocar manifestações identificadas como transe: algumas vezes agem elevando o nível de estimulação normal do sistema nervoso central; outras vezes reduzem-no. Alguns agem por via química, outros dependem de uma atitude mental. Reciprocamente, o mesmo estímulo provoca, ou não, o transe, dependendo do contexto cultural e das circunstâncias.

Encontramos no decorrer do nosso percurso múltiplas teorias interpretativas que acompanharam o desenvolvimento histórico do

pensamento antropológico e da Etnopsicologia. Essa multiplicidade de abordagens reflete momentos do pensamento científico e contextos políticos. A própria multiplicidade dessas teorias nos leva a suspeitar da sua inadequação. De fato, muitas delas carecem de fundamentos científicos sólidos e de verificação experimental, e baseiam-se em pressupostos discutíveis. Estamos levados a admitir a fragilidade de nossos conhecimentos no domínio das relações mente/corpo e, provavelmente, da inadequação desta dualidade. Está tudo por fazer.

Referências

ALEXANDER, F. *Psychosomatic medicine: its principles and applications*. New York: Norton, 1987.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BALLONE, G. J.; ORTOLANI, I. V. *Trances e possessões*. PsiqWeb. [S.l.], [2008], Disponível em: <<http://www.psiqweb.med.br/site/?area=NO/LerNoticia&idNoticia=130>>. Acesso em: 28 fev. 2010.

BASTIDE, R. *Le rêve, la transe, et la folie*. Paris: Flammarion, 1972.

BASTIDE, R. Cavalos dos santos: um esboço de uma sociologia do transe místico. In: BASTIDE, R. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983. p. 293-323.

BINON-COSSARD, G. *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil: le candomblé Angola*. 1970. 414 f. Thèse (doctorat) – Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Paris, 1970.

BOURDIEU, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz, 1972.

BRAND, R. Initiation et consécration de deux Voduns dans les cultes vodou. *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, v. 44, n. 1, p. 71-91. 1974.

CÂMARA, F. P. A função reguladora do transe e da possessão ritual nos cultos espiritistas brasileiros. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 8, n. 4, p. 617-628, dez. 2005.

DEVEREUX, G. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1970.

DODDS, E. R. *Les grecs et l'irrationnel*. Paris: Aubier, c1965.

GEERTZ, C. *A religião como sistema cultural*. In: GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978. p. 45-66

HEUSCH, L. Possession et chamanisme. In: HEUSCH, L. *Pourquoi l'épouser? et autres essais*. Paris: Gallimard, 1971. p. 226-245. (Bibliothèque des Sciences humaines).

JANET, P. *L'état mental des hystériques: les stigmates mentaux*. Paris: Rueff, 1893.

JUNG, C. G. *Fourarquetypes: mother, rebirth, spirit, trickster*. Princeton: University Press, 1970. (Bollingen Series, v. 9).

JUNG, C. G. *Psychology and the occult*. Princeton: Princeton University Press, 1981. (Bollingen Series, v. 20).

JUNG, C. G. *Simbología del espíritu: estudios sobre fenomenologiapsíquica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. Buenos Aires, Sudamericana, 1972.

LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LAPASSADE, G. *Essais sur la transe*. Paris: J P Delarge, 1976.

LEIRIS, M. Introduction. In: ROUGET, G. *La musique et la transe: esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris: Gallimard, 1980. p. 9-17.

LEPINE, C. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé ketu de Salvador*. 1979. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São paulo, 1979.

LEPINE, C. O candomblé reafrikanizado no campo religioso de São Paulo: um balanço. In: NEGRÃO, L. (Org.). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidade*. São Paulo: Edusp, 2008. p. 261-382.

MONFOUGA-NICOLAS, J. *Ambivalence et culte de possession*. Paris: Anthropos, 1972.

MORIN, E. *Le vif du sujet*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

NEHER, A. A physiological explanation of usual behavior in ceremonies involving drums. *Humanbiology*, Detroit, v. 34, n. 2, p. 151-160, 1962.

ORTNER, S. B. *Poder e projetos: reflexões sobre a agência*. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (Org.). *CONFERÊNCIAS e diálogos: saberes e práticas antropológicas: 25ª reunião da ABA*. Blumenau: Nova Letra; 2007a. p. 19-44

ORTNER, S. B. Uma atualização da teoria da prática. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (Org.). *CONFERÊNCIAS e diálogos: saberes e práticas antropológicas: 25ª Memória e sociedade: lembranças de velha reunião da ABA*. Blumenau: Nova Letra, 2007b. p. 45-80.

- PRINCE, R. *Trance and possession states*. Montreal: R. M. Bucke Memorial Society, 1968.
- RABELO, M. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 87- 117, abr. 2008.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro: ethnographia, religiosa e psychanalys*. Rio de Janeiro: Civilização, 1934.
- RODRIGUES, N. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- ROUGET, G. *La musique et la transe: esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris: Gallimard, c1980.
- SCHOTT-BILLMANN, F. *Corps et possession: le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*. Paris: Gauthier-Villars, 1977.
- SEGATO, R. L. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Ed. UnB, 1995.
- SHORTER, E. *Les désordres psychosomatiques sont-ils hystériques? notes pour une recherche historique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- SOW, I. *Psychiatrie dynamique africaine*. Paris: Payot, 1977.
- TRINDADE-SERRA, O. J. *Na trilha das crianças: os erês num terreiro Angola*. 1987. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 1978.
- VERGER, P. Rôle joué par l'état d'hébétéude au cours de l'initiation des novices au cultes des Orisha et Vodun. *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, Dakar, v. 16, n. 3-4, juil./oct. 1954.
- WALTER, J. J. *Psychanalyse des rites*. Paris: Denöel: Gonthier, 1972.

Psicanálise e trabalho de campo: uma perspectiva topológica¹

Daniela Bueno de Oliveira Américo de Godoy
José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Pesquisas cujo objetivo consiste menos em testar teorias já conhecidas, mas em descobrir o novo e desenvolver um conhecimento descritivo empiricamente fundamentado, baseiam-se principalmente no trabalho de campo². (FLICK, 2009) Não há como abordar esferas da vida social, perspectivas subjetivas e relações sociais e culturais sem a participação nos eventos considerados importantes pelo grupo pesquisado. Dependendo da temática da pesquisa, eles podem focar o cotidiano, as festividades, os rituais, assim como outras práticas individuais e coletivas. Mas que tipo de participação é requerida quando se adota o método psicanalítico?

De modo geral, as pesquisas na área social utilizam o método da observação participante pelo fato de ele viabilizar o convívio o mais prolongado possível com as pessoas, eventos e acontecimentos concernentes ao tema da pesquisa, o qual, por sua vez, propicia a inserção³ em campo. Almeja-se, através de uma visão interna dos fatos, descrever e interpretar o cotidiano de situações sociais, em consonância com a realidade retratada de uma forma tal que a teoria não seja imposta sobre os dados, mas dialogue com as interpretações locais sobre os mais diversos acontecimentos.

1 Auxílio FAPESP Proc. 08/58556-6. Parte deste texto foi apresentada no XI Congresso Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais, com o título *A relação com o campo sob uma perspectiva topológica*.

2 “O termo genérico ‘campo’ pode designar uma determinada instituição, uma subcultura, uma família, um grupo específico de pessoas com uma biografia especial, tomadores de decisões em administrações ou empresas, e assim por diante”. (FLICK, 2009, p. 110)

3 Sobre esta questão ver Silva (2000).

Observa-se participando a fim de obter uma perspectiva interna, já que a subjetividade do pesquisador, bem como daqueles que estão sendo estudados, faz parte do universo pesquisado. No entanto, é preciso que haja uma distância, que não é física nem funcional, mas que depende do posicionamento subjetivo do pesquisador mesmo participando de todo e qualquer evento; deve-se manter na fronteira entre o “estranho” e o “familiar” crucial, para que ele possa perceber o particular naquilo que for cotidiano e rotineiro, normalmente imperceptível para aqueles que pertencem ao universo estudado.

No entanto, por melhor que sejam as estratégias de participação, a interpretação de dados e, sobretudo, as discussões sobre agência⁴ e autoria⁵ na apresentação dos resultados assuntos pertinentes à temática do sujeito do inconsciente⁶ na psicanálise, a observação participante insere-se principalmente no campo visual. É o olhar do pesquisador que orienta aquilo que de sua participação será observado. Da mesma maneira, as produções sociais colocam-se como cenas ou cenários de onde apenas uma pequena parcela daquilo que é vivido emerge como descrição da produção de situações sociais. É claro que é impossível apreender o todo de uma experiência; o que está em pauta, no entanto, é a predominância da visão sobre os demais sentidos, tão comumente verificada nos trabalhos de campo desenvolvidos no Ocidente. (HOWES, 1991)

O problema da prevalência de um sentido sobre os outros tangencia a questão do etnocentrismo em culturas nas quais a visão não é o principal sentido. Esse é o caso das culturas africanas, baseadas nas tradições orais que deram origem às religiões afro-brasileiras; oralidade que se sustenta para além das palavras. A memória social veicula-se nas ações mais sutis: uma pausa, uma respiração, um gesto, uma feição, um tom de voz. Toda a esfera da vida, da experiência, organiza o modo pelo

4 Rabelo (2008), que aborda a possessão como uma prática sob a perspectiva fenomenológica, apresenta a questão da agência interrelacionada à temática do corpo e da temporalidade.

5 Em “Sobre a autoridade etnográfica”, James Clifford (2002) discute, em um texto bastante abrangente (situa diversos períodos da antropologia), o assunto da escrita etnográfica à luz das possíveis posições que o pesquisador pode assumir em campo, as quais se refletem nos estilos de redação.

6 Nem sempre o sujeito do enunciado coincide com o sujeito da enunciação; além disso, para Lacan, o sujeito do inconsciente se relacionaria mais à questão da autoria, visto que remete à origem de um dizer.

qual o conhecimento se constrói; conhecimento primeiramente corporal, calcado em um fazer carregado de sentido.

Todo o conhecimento tradicional baseia-se na oralidade. Mitos, fórmulas rituais, louvações, genealogias, provérbios, receitas medicinais, encantamentos, classificações botânicas e zoológicas, tudo é memorizado. Tudo se aprende por repetição, e a figura do mestre acompanha por muito tempo a vida dos aprendizes. Os velhos são os depositários da cultura viva do povo e a convivência com eles é a única maneira de aprender o que eles sabem. Os velhos são os sábios e a vida comunitária depende decisivamente de seu saber, de seus mistérios. O ancião detém o segredo da tradição. (PRANDI, 2001, p. 53)

Tradição e memória, analisadas pelo modelo textual, acabam reduzidas a fatos mentais, deixando-se de considerar o corpo como importante produtor e eliciador das mesmas. O raciocínio linear, necessário para a montagem e para o entendimento de um texto, faz com que “[...] os acontecimentos sejam enfileirados uns após outros, em sequências que permitem organizá-los como anteriores e posteriores, uns como causa e outros como consequência, construindo-se uma cadeia de correlações e causalidades” (PRANDI, 200, p. 48) que muitas vezes não corresponde às interpretações próprias das culturas estudadas.

Além da restrição sensorial derivada dos limites da observação participante, a temática da visão também se relaciona à divulgação dos resultados das pesquisas, comumente veiculada na forma textual. Ou seja, em última instância, considerar novos meios sensitivos de explorar o campo talvez implique em novos meios de divulgação de trabalhos científicos. Material visual (fotos) e audiovisual (filmes) já existem, porém também pertencem à égide visual.

Como, então, dar conta dos demais sentidos corporais que resistem à textualização? Como traduzir em palavras experiências viscerais? Como, enfim, apresentar as sutilezas das cores, dos sons, dos ritmos, dos cheiros, das sensações, dos movimentos que perpassam e modulam as experiências humanas?

A matriz escópica

Por meio da abordagem lacaniana, apresentam-se dois tipos de estruturação pulsional⁷ do espaço, ou seja, dois modos distintos de relação entre sujeito e Outro. Primeiramente, consideram-se modelos epistemológicos relacionados à pulsão escópica e, em seguida, um modelo situado perante a pulsão invocante; estando em pauta o método etnográfico tradicional e o psicanalítico, respectivamente.

Etimologicamente, “observar” para além de sua significação mais usual (olhar atentamente) também diz respeito a praticar, obedecer e respeitar. Logo, aquele vocábulo não se define apenas no campo da visão como ocorre no caso da “observação completa”⁸ (GOLD, 1958) mas também em função de uma série de ações, sendo que a última delas assim como ouvir deriva do latim *obaudire*, *obedire*.

Partindo de outra temática, a da figurabilidade, Bairrão (2011) afirma que a matriz escópica e a invocante se interpenetram. O que se “vê” são as impressões decalcadas pelos significantes e como estes não são meramente verbais ou visuais, mas se apoiam em qualquer tipo de materialidade o olhar expande-se ao corpo todo, assim como o dizer. O encadeamento de imagens perfaz um dizer:

[...] olhar e dizer se copertencem e não devem dissociar-se por meio de uma cisão que desencarne o ver do decifrar imagens: ‘Descrever ou representar aquilo que se vê provoca uma dissociação entre olhar e fala e, assim, a perda do olhar que a língua carrega em si’. Ao que acresce que *A visibilidade das coisas é menos da ordem da imagem que da impressão e da escrita, e até mesmo da pura coloração* (FÉDIDA, 1991). Ou seja, a vivência de imagens delimita segmentos articuladores de sentido que, para todo o efeito, continuam visuais, mas têm o estatuto de signos (figuras). (BAIRRÃO, 2011, p. 162)

Não se trata, portanto, de comparar modelos fundamentados nos significados mais comuns dos verbos “observar” e “escutar”, mas de

7 A pulsão não se reduz a sua fonte sensorial. Para Lacan (1985b), ela perfaz um traçado que, partindo do corpo, enlaça matéria viva e linguagem, organizando o espaço ao seu redor. Desse modo, “observar” e “escutar”, as duas referências aos sentidos aqui em pauta, são analisados não em função do órgão sensorial a que normalmente se referem, mas em função da pulsão que as determina.

8 De fato, a observação participante, seja definida em função do pesquisador atuar como “participante observador” ou como “observador participante” (GOLD, 1958), consiste em um processo complexo no qual aquele deve se situar e estar situado em campo e que, por combinar diversas formas investigativas (entrevistas, participação, observação, introspecção), define-se mais propriamente como uma estratégia de ir a campo do que como uma simples ação.

situá-los a partir da relação entre sujeito e Outro. Aparentemente, o fazer em campo sobre o qual se estruturam etnografias e aquele que propomos ser característico à psicanálise pode parecer o mesmo. No entanto, para além daquilo que se faz, há que se atentar às posições subjetivas ocupadas em campo. A diferença entre o modelo escópico e o invocante encontra-se nesse âmbito.

No que tange à antropologia, os trabalhos etnográficos têm tentado responder ao desafio de considerar as sutilezas da enunciação corporal de vários modos. Um deles é através da ampliação do alcance da conotação de texto com a finalidade de evitar sua redução a simples inscrições de situações, eventos ou fenômenos como se estivesse localizado exteriormente ao fato social, em abstrato. O objetivo desta ampliação conceitual é abarcar qualquer forma de comunicação humana, de modo que se possa falar sobre texto de diversas maneiras, incluindo a dimensão do escrito, do oral, da *performance*, da arte, da religião.

Definições mais flexíveis e inclusivas de texto que não o confinem ao escrito ou ao discurso verbal são propostas por Barber (2005) – que o considera como qualquer configuração de sinais coerentemente interpretados por alguma comunidade, como pintura, música, filme – e por Hanks (1989) que o eleva a qualquer configuração de signos coerentemente interpretável pelos membros de uma comunidade, como um produto sociocultural resultado de um processo, localizado não tanto na estrutura imanente do discurso, mas na matriz social na qual o discurso é produzido e compreendido. No entanto, para Bauman (1977), o modelo textual teria o foco centrado na mensagem, no significado, independentemente daquilo que se considere como texto. Ou seja, o uso da linguagem de uma forma especial, a qual privilegia suas dimensões estética, social e cultural, como um modo de fala, teria de ser realizado pela via da *performance*.

Mais do que ampliar o alcance das produções humanas que podem ser consideradas como texto, a questão derivada da afirmação de Hanks (1989) dirige-se ao limite entre aquilo que é simbolização da ação (produto/texto) e aquilo que é a ação propriamente. É nesse sentido que conceitos como “*performance*” e “*mimese*” passam a ser utilizados na antropologia com a finalidade de considerar prioritariamente a dimensão da ação.

O termo *performance*, importado da linguística, contrariamente ao seu sentido originário considerado um epifenômeno que não compartilha da “pureza ideal” da competência sistemática gramatical, deu origem a uma vertente antropológica centrada na espontaneidade e na hesitação, atitudes consideradas capazes de indicar o solo da natureza do processo humano, a partir da criatividade, responsável pela elaboração de novas formas de interpretação do mundo. (TURNER, 1987)

Já a mimese, termo utilizado por Platão e Aristóteles, significa, grosso modo, imitação ou representação. Na literatura e na arte em geral implica uma recriação da realidade transcendendo a mera cópia de uma imagem referente por meio de uma assimilação cujo produto é a transformação da coisa original.

Enquanto na antropologia a *performance* se afirma como um processo reflexivo em si mesmo através da ação, pela participação ou pela observação, implicando a atuação dos sentidos no ultrapassamento da esfera cognitiva para a compreensão da realidade humana, a mimese se direciona a uma interpretação pelo corpo que o considera diferentemente de um mero suporte de inscrições simbólicas, na qual todos os aspectos sensoriais participam da interpretação do mundo, do outro.

Conceito utilizado particularmente no contexto da possessão, essa leitura da mimese evidencia o estatuto interpretativo do corpo. Stoller (1995) e Taussig (1993) propõem que mimetizar seria um meio de estabelecer contato, de compreender o que é estranho, por um tipo de identificação em que se copia o mundo para entendê-lo com o corpo. A mimese, relativa a um conhecimento corporal, seria o espelhamento do outro no próprio corpo, em termos sensíveis e motores.

Taussig (1993), ao abordar o poder da mimese em sua relação com a alteridade, afirma a capacidade mimética como capacidade de veiculação ao outro, fazendo com que corresponda à investida de compreender o estranho através de atos de semelhança, em que as cópias dele criariam um *flash* de sensações capazes de engendrar um sentido de compreensão, em uma dimensão corporal. Logo, mimetiza-se para compreender.

No contexto da possessão, em que a mimese se situa em relação a dinâmicas interpessoais, esse espelhamento ocorre por meio de imagens produzidas pelo outro (espíritos), que são capazes de produzir refrações individuais, sociais e culturais. A incorporação espiritual no

transe de possessão pode ser um caso privilegiado de mimese porque, ao promover uma leitura de outros que fazem parte tanto da ancestralidade negada, recalcada, menosprezada de um povo, quanto de uma atualidade que contém essas mesmas características (por exemplo, a umbanda, que está sempre incorporando novas entidades a seu panteão), espelha o estranho, o diferente, interpretando-o neste momento.

Os supostos agentes atinentes à possessão, seja na forma de europeus colonizadores (STOLLER, 1995; TAUSSIG, 1993), seja na forma da força incontrolável da natureza, presentificada na figura dos orixás do candomblé, ou seja nas entidades da umbanda, as quais refletem as origens do povo brasileiro, pensadas na ordem da mimese, referem-se a uma forma de dominar, de tocar o poder extraordinário do outro de maneira que, incorporado em uma nova cultura, ele possa circular reinterpretado.

Ou seja, aquilo que escapa às palavras é capturado pelo corpo e tecido, como em *patchwork*, originando formas de memória social derivadas de uma presença multissensorial relativa à consciência encorpada. (STOLLER, 1995) Para esse autor, a possessão é uma forma de imprimir no corpo imagens sensórias (visuais, olfativas, táteis, auditivas, gustativas) que atuam como um tipo de memória social, por atualizar o passado ancestral ou cultural.

Bairrão (2011, p. 161) vai mais além, ao afirmar o estatuto simbólico das imagens, que corrobora um potencial enunciativo corporal ir-reduzível à fala: “[...] o tempo intrínseco ao registro de um significante que inscreve, além de um efeito de significação, uma memória corporal que possibilita tanto uma enunciação cinésica quanto uma leitura cinestésica de uma acontecência vivencial”.

Nesse sentido, cada componente que atua na preparação ou na execução de um gesto (modo de falar, de andar, de se vestir, de se expressar, etc.) compõe um enunciado em forma de cena que exprime uma combinatoria de sensações própria a um grupo ou sistema cultural. Mas, além da dimensão meramente catártica, mimética, há também a possibilidade de apropriação pessoal desses elementos culturais, de modo a produzir novas interpretações para essa “memória social” e para si mesmo.

A fim de contribuir para pesquisas etnopsicológicas que buscam considerar o fenômeno estudado tal qual se apresenta subjetivamente simbólica e fisicamente, propõe-se a utilização da psicanálise para uma

apreensão topológica de sistemas culturais. Isso porque a abordagem lacaniana possibilita o entendimento do corpo para além do nível orgânico como lugar de inscrição do significante, cujas formas sensíveis⁹ podem variar. É em relação à circulação significante, que faz do corpo uma superfície contínua entre o dentro e o fora, que propomos uma via alternativa para o tratamento de experiências sensíveis originadas no trabalho de campo, através da demarcação topológica das fronteiras da significação. Para isso, é preciso recorrer a uma noção de sujeito atrelada ao corpo, ao Outro¹⁰, ao inconsciente que, subsumido no conceito de pulsão já que ela articula sujeito, corpo, Outro e inconsciente possibilita abordar o trajeto (simbólico) que relaciona o sujeito às coisas, ao mundo.

Em termos pulsionais, sensações (imagens¹¹ corporais) e movimentos (materialização dessas imagens) remetem à circulação significante – no corpo – que codifica um sentido não sabido para além da palavra. Sentido originado em uma forma particular de se relacionar com o Outro, que é definida pela pulsão na medida em que esta se edifica no encontro do corpo instintual com a linguagem: A pulsão é o resultado da operação do significante sobre a necessidade, o que produz um resto. Algo escapa, que é o desejo. A pulsão é definida por Lacan como o resultado do funcionamento do significante, isto é, da demanda: a demanda do Outro. (BROUSSE, 1997, p. 123)

Na relação com o outro, o sujeito ocupa um lugar (previamente definido) diante do suposto pedido do Outro. A pulsão organiza a dinâmica dessa relação no limite entre o simbólico e o real¹², de modo que

9 Por exemplo, na umbanda, “fogo” toma corpo na cachaça (aguardente), na pimenta, no cheiro das velas acesas, na queima das ervas (incenso).

10 O Outro na teoria lacaniana se manifesta como aquilo que rege os arranjos significantes capazes de representar o sujeito entre si; dito de outro modo, é o reservatório simbólico de onde o sujeito pode se enunciar.

11 Aqui utilizo o termo “imagens” segundo Bairrão (2011, p. 161), no sentido de que “o figurativo, em si mesmo, já é linguagem”, não sendo necessário traduzi-las em palavras para que na articulação das mesmas haja nexos. Ou seja, no âmbito simbólico, o que está em pauta é a figura como imagem-significante, pelo fato desta abarcar uma “sensorialidade simbolicamente substantivada em moldes plasticamente estéticos e figurativos”. (BAIRRÃO, 2011, p. 162)

12 A teoria lacaniana se apresenta sob a égide de três registros: o imaginário, o simbólico e o real. O termo “imaginário” refere-se aos processos psíquicos que dão origem ao eu como instância que se crê conhecedora do mundo e de si mesma. O registro do simbólico abarca as relações que produzem sentido e o do real a dimensão do impossível; rastreável pelos efeitos causados nos outros dois registros.

seja possível conferir ao indizível, mas enunciante e por isso mesmo interpretante, um lugar na estrutura.

Em outras palavras, por meio da pulsão busca-se sintetizar como no corpo e mesmo pela tradução em significados de sensações corporais a enunciação não se restringe à inscrição de símbolos, mas se configura produtora de sentidos originados no âmbito figurativo, cuja estrutura já é simbólica.

A matriz invocante

A grande contribuição que a psicanálise lacaniana pode oferecer para proporcionar um refinamento descritivo em relação ao relato do trabalho de campo provém da concepção de que o significante pode se sustentar em inúmeras formas materiais, principalmente como ato. Se, por um lado, a psicanálise afirma que aquilo que não pode ser dito é atuado, por outro, Lacan propõe que o ato de dizer é diferente do dito, pois o ato diz sem se dizer:

O ato [...] supõe o sujeito de uma maneira irreduzível à palavra. O dicente é irreduzível ao dito, sendo esta a verdadeira acepção em que se deve interpretar, do ponto de vista da subjetividade, a metonímia definida como operação em que se toma a parte pelo todo. (BAIRRÃO, 2003, p. 176)

Nesse sentido, a estrutura da enunciação não se resume às palavras. Sensações e movimentos também se apresentam como atos que codificam sentidos, ampliando o domínio do simbólico. A pessoa pode não saber o motivo de um choro, de uma dor física, de gostar de determinada cor ou de determinado animal, por exemplo, mas o sistema simbólico ao qual ela se vincula provê a lógica pela qual as coisas adquirem um sentido. Por meio do conceito de ato fica claro que o sujeito não é o senhor de suas ações, já que ele é sujeitado pelo significante que o depõe de inúmeras maneiras.

É pela via da inscrição corporal do significante que se analisa a formação da cadeia significante, pela consideração das “entrelinhas do dizer”. De fato, sabe-se do real por meio de seus efeitos, esses sim passíveis de serem descritos. Na prática, ao invés de tentar capturar em palavras as mais diversas sensações, propõe-se outro caminho: analisar os “efeitos” dessas sensações no sujeito. Mas, para Lacan, a noção de

sujeito em nada se assemelha ao eu, ou ao ego psicológico, ela é de outra ordem, podendo ser pensada como efeito de um dizer. O foco analítico deve dirigir-se, portanto, à enunciação (verbal, corporal, estética) e não ao ente, de modo que o sujeito possa reconhecer-se como situado do lado do Outro.

Na realidade, trata-se de admitir que o sujeito sempre aparece outro relativamente ao eu e que por uma série de remissões significante nunca se sabe se é o outro mesmo que fala, ou se é aquele que fala descentrado do seu ego. Isso não quer dizer que não haja alteridade, mas que o Outro se comunica no mais íntimo do sujeito e com os seus próprios materiais¹³, e que este se enuncia como o mais propriamente outro, que é o simbólico. Ou seja, por meio da localização dos significantes-mestres¹⁴ é possível traçar o deslocamento do sujeito. Sujeito que, segundo Nasio (apud LACAN, 1979), se funda pelo fato de não saber o que diz. E como o dizer é da ordem do significante, é por esta razão que ele não se endereça ao falante, mas a outro significante, ao Outro que, por sua vez, também fala, sem saber o que diz. Logo, o que está em pauta é o estatuto do inconsciente. Em outras palavras, o sujeito é representado pelos significantes, porém esta representação é incapaz de prover uma definição totalizadora sobre o sujeito. Se, por um lado, ele se fixa a um significante aquele de seu ato¹⁵ de dizer por outro, ele não se encontra em parte alguma, uma vez que os significantes se sucedem um atrás do outro. Por ser impossível definir o que seria o sujeito, alude-se a sua parcela real e, neste ponto, a referência ao corpo é fundamental.

Compreendido pulsionalmente, na fronteira entre o somático e o psíquico tal qual havia sido formulado por Freud (1974), o corpo é o lugar ao qual a significância se reporta tanto como extensão a partir de uma espacialidade referenciada na vacuidade inerente aos objetos recortados pela entrada do simbólico no real, onde há a encarnação

13 A lógica combinatória umbandista admite que qualquer elemento do sistema pode vir a representar o sujeito.

14 O significante-mestre (S1) intervém como representante de um sujeito para os demais significantes da cadeia (S2) aonde o sujeito vem a ser representado. Considerando S1 e S2 como classes de significantes, a primeira é definida em termos de identidade formal para a ocupação deste lugar; e a segunda, como sistema de significantes.

15 Desassociado de qualquer função motora, o ato se define como uma ação fundadora do sujeito cuja eficiência não se sustenta pela eficácia de um fazer, mas do fato de ser significante. (LACAN, 1985a) - Seminário 15, inédito, proferido no dia 10 de janeiro de 1968.

do universo significante, já que este não existe abstratamente e como substância gozante, remetendo à pulsão, ou seja, ao sujeito no real, irreduzível a qualquer dito, pois independentemente da cognição ou da representação, a pulsão situa o sujeito lá onde ele não se sabe estar, na dimensão do agir.

Falar sem saber é agir, daí que o sujeito no real, pulsional, é acéfalo. (LACAN, 1985b) Por meio de seu traçado que parte dos orifícios corporais zonas erógenas e enlaça o Outro, a pulsão perfaz um circuito em vaivém (ver e ser visto, atormentar e ser atormentado) que, fundamentalmente, estrutura a ação em direção a se fazer ver, a se fazer atormentar, o qual faz aparecer um sujeito somente pelo fechamento de seu curso circular, depois de ter contornado o objeto. A pulsão sintetiza, portanto, as vias ativa, passiva e reflexiva, ao fazer aparecer o sujeito em função do objeto.

É pela dimensão da pulsão sujeito corporal e do ato que se propõe uma apreensão do sujeito para além do limite imposto pela linguagem, pois ambos aludem a uma parcela que escapa à possibilidade de ser dito, mas que ainda assim se enuncia por meio de gestos, movimentos e sensações. O objeto, enquanto falta, por um lado, determina o sujeito no real e, por outro, é o princípio significante do ato.

Por ter uma ponta significante, todo ato é enunciante, portador de um dizer que vem do Outro e dirige-se ao Outro, fazendo com que o sujeito permaneça suspenso no conjunto (aberto) dos significantes encadeados. O sujeito está no ato, mas, com este ato, ele desaparece. Essa é a antinomia própria ao sujeito.

Que o sujeito enuncie, aí reside o paradoxo para que ele desapareça. Para que faça ato e se apague tão logo. O sujeito diz e dizendo ele se torna sujeito e desaparece. Antes do ato ele não era, depois do ato ele não é mais. O sujeito “ex-siste” fora desta cadeia, mas em relação a ela, apagado, esvaecido no Outro porque é o inconsciente, tido como um saber que não se sabe, que organiza à revelia do sujeito suas enunciações. No entanto, o inconsciente também se vincula à parcela do simbólico exterior ao enunciado como a parte do discurso que permanece indizível, não apenas por se referir àquilo que não foi dito (recalcado), mas por remeter exatamente àquilo que é interdito (além daquilo que é proibido de se dizer, também alude o dito que fica entre, as entrelinhas do dizer).

Uma vez que para a psicanálise o sujeito não é o senhor de seus pensamentos e ações, e sim efeito do funcionamento inconsciente, desloca-se o enfoque da tentativa de objetivar experiências corporais, o que seria apenas da ordem do imaginário¹⁶, para o mapeamento (topológico) da cadeia significante formada em relação ao trajeto pulsional.

Para isso, outro modelo pulsional deve reger o modo de participação e de interação que norteiam o trabalho de campo. Diferentemente da abordagem que se utiliza da observação participante, o método psicanalítico se constitui no âmbito da escuta. Seja no contexto clínico ou social, trata-se de dar ouvidos às enunciações inconscientes, que longe de serem individuais, reportam-se ao discurso do Outro, estruturado na interface entre processos sociais e subjetivos, tendo em vista que “o inconsciente é a parte do discurso concreto, transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente”. (LACAN, 1998a, p. 260)

A “escuta participante¹⁷”

A contribuição da psicanálise lacaniana às ciências sociais – a favor de um método que considere o corpo como relevante agente enunciador – sustenta-se na noção de sujeito, que não é abordada apenas simbolicamente, mas também por meio da vertente real, pela via da pulsão eis aí toda diferença teórica e metodológica! Relatos descritivos de experiências pessoais advindos da observação participante mesmo os polifônicos, que associam o ponto de vista de alguns informantes privilegiados ao do pesquisador visando uma intersubjetividade estarão sempre presos ao registro do imaginário, à ilusão da possibilidade da apreensão total do tema estudado, o que resulta em análises baseadas apenas na dimensão egóica. Multiplicam-se as esferas, propõem-se relações entre elas, como se o aumento de variáveis (indivíduos) fosse esclarecer a estruturação dos sistemas simbólicos.

16 O imaginário para Lacan configura-se como a realidade que o sujeito crê conhecer. Advém de um processo no qual a imagem especular funda a ideia de que o outro/objeto seria correlativo ao eu; ilusão primordial que estabelece a percepção de que o objeto e seu duplo são idênticos um ao outro, fazendo com que o eu se aliene na sua própria imagem.

17 Termo cunhado por Bairrão (2005).

Por mais que haja a preocupação em inserir o outro como sujeito interpretativo de sua própria cultura, o que já é um grande avanço contra uma provável hegemonia discursiva, mantém-se o “padrão esférico¹⁸”, ou seja, acrescentam-se apenas mais algumas camadas explicativas em volta do núcleo pesquisado, sem, no entanto, compreender as relações intrínsecas a ele o que pensamos ser viável através da psicanálise, mais especificamente por meio da topologia lacaniana.

A escuta psicanalítica, ao sancionar o dito do Outro, sobreproduz o reconhecimento de algo enunciante sujeito, fazendo com que a mensagem por ele enunciada lhe chegue, depois de ter passado pelo campo do Outro, de forma invertida¹⁹. De fato, trata-se de um único trajeto enunciativo passível de ser apreendido por meio da espacialidade topológica que concebe o sujeito e o Outro em continuidade estrutural.

A superfície que subverte o espaço euclidiano é a faixa de Moebius, é esta estrutura que inaugura a continuidade²⁰ entre avesso e direito responsável pelo entendimento de que sujeito e Outro são contínuos. É na enunciação inconsciente – como o “avesso” do discurso – que o sujeito se escuta enunciante, apresentando-se como efeito de um dizer originado no Outro. É pelo fato de o sujeito habitar a linguagem que a fala, em qualquer configuração enunciativa que tenha estrutura de um dizer, atua sobre ele fazendo-o efeito do significante. Ou seja, toda e qualquer forma de enunciação é um dito que se origina no Outro, mas que implica o sujeito como instância enunciativa.

A “escuta participante”, ou mais genericamente o método psicanalítico, visa dar conta do trajeto enunciativo significante que, animado pela pulsão, configura o espaço (topológico) onde ocorrem as experiências vividas em campo. Mas para que o arranjo significante possa apontar para o sujeito corporal/pulsional tal qual se constitui nessa

18 Lacan(1967) se refere à esfera para apresentar o eu (*moi*) que se constitui em relação à suposição do conhecimento acerca do objeto, o qual encontrar-se-ia em uma suposta última camada, como uma cebola. O imaginário suporta um espaço cujas bordas não são delimitadas – eu e outro se confundem: a imagem especular envelopa o sujeito fazendo com que o eu, fruto da identificação com o outro se torne aquilo que ele não pode ter. Estamos no âmbito do interior e do exterior, daí o eu ser concebido da mesma forma que uma cebola, formado por diversas camadas.

19 O desenvolvimento de todo o processo encontra-se descrito no Grafo do desejo, o qual se encontra no texto de Lacan(1998c)“Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, nos Escritos.

20 Pontualmente, tem-se a impressão de haver duas faces, mas esta diferença se apoia somente num fator temporal. O percurso sobre a faixa mostra a continuidade estrutural desta superfície.

espacialidade, é preciso considerar a transferência e o lugar ocupado no campo pelo pesquisador-analista como parte do procedimento imprescindível neste método.

Concebida como a força motriz da análise, a transferência no trabalho de campo destina-se a criar um espaço comum a pesquisador e colaboradores onde o inconsciente, pela repetição, possa aparecer. Trata-se de um processo de restituição desse saber ao interlocutor da pesquisa de modo que a dimensão da verdade se localize nos ditos e não nas análises do pesquisador.

Para tanto, este deve assumir uma posição em que as enunciações provenientes do campo possam ecoar, de forma que o pesquisador-analista – entendido como uma função de abertura ao discurso do Outro – testemunhe o que lhe é dito e, ao devolver a fala²¹ proferida pelos colaboradores, consiga remetê-los ao sentido de sua ação. Mas não basta a escuta, é necessário que ele ouça o que fora testemunhado (mais radicalmente, ouça o que ele mesmo tenha dito, se ouça), pois a validação do sentido dependerá da sua sanção.

Nesse sentido, a transferência pode ser entendida como a construção de um lugar privilegiado que se estabelece quando se ultrapassa o nível relacional das pessoas empíricas, ao se adentrar na realidade inconsciente, capaz de enlaçar campos subjetivos através de significantes comuns a ambos, pelo reendereço da suposição de saber ao colaborador. Somente dessa forma, um compromisso ético com aquilo que é enunciado pode ser alcançado.

Isso porque o pesquisador-analista assume a função de um lugar vazio²² (sem conteúdo, pois não apela às vias de um saber já conhecido funcionando apenas como aquilo que promove a articulação significativa), o qual o campo normalmente “preenche”. No caso da umbanda, normalmente o pesquisador é colocado no lugar de consulente. É desse lugar, já interpretado pelo Outro, que a escuta do pesquisador deverá se estabelecer:

21 Fala que, recordando, nunca se resume, na possessão, ao verbalizado.

22 “Lugar vazio” refere-se ao conceito de “objeto a” da teoria lacaniana, que em nada se aproxima de uma ideia de neutralidade científica. Vazio aqui não significa isenção; antes remete ao furo das superfícies topológicas que imaginariamente apresenta a continuidade entre sujeito e Outro.

[...] no transe, indiscutivelmente, a interpelação é literalmente consubstancial ao sujeito que é objeto de estudo: ele mostra-se enunciante, fala e falamos de nós! Nessa medida, imediatamente se é participante. O pesquisador é interpretado e incluído no lugar de consulente [...] o observador é sempre um tu a ser cuidado no seu ser (e nunca apenas um profissional no desempenho de um papel). [...] A participação como consulente é consubstancial ao fenômeno. Neste caso, ou talvez em psicologia, o método de observação participante manifesta-se como uma participação observante. No caso, uma escuta participante (dada a interpelação e a estrutura dialógica do fenômeno, a participação revela-se um instrumento de refinamento da *audição*). (BAIRRÃO, 2005, p. 445-446, grifo do autor)

Mas qualquer que seja o sistema simbólico estudado, a participação do pesquisador é consubstancial aos eventos presenciados porque os dizeres necessariamente invocam a presença de um “tu”. O que é dito das mais diversas formas dirige-se a alguém. É em uma determinada posição, portanto, que a realidade do inconsciente se atualizará na transferência, revelando a maneira pela qual o pesquisador e os colaboradores se relacionam ao Outro, no sentido de que Ele é suposto completo, detentor do saber sobre seu ser.

O pesquisador-analista se insere no campo para revelar a voz nos próprios termos em que é referida a fim de, no caso do mapeamento topológico dos significantes, apresentar como o furo, o vazio é estruturador do campo (no lugar de sujeito) e do pesquisador (no lugar de analista) na relação com o Outro. Isso porque a relação transferencial configura um único espaço: sujeito e analista pertencem a uma mesma estrutura e são os significantes comuns a eles que foram considerados. O espaço não é um atributo do sujeito que se direciona àquilo que lhe é externo, não é algo que está fora do sujeito; por isso que Lacan (1998b) propõe que se interprete na transferência (sujeito e analista/pesquisador pertencem a uma mesma estrutura) e não a transferência (o que implicaria uma metalinguagem, ou seja, partir de uma posição fora da estrutura).

Na prática, considerar a estrutura como uma superfície onde o eu e o outro, o sujeito e o Outro transitam implica um exercício constante de reflexão acerca das fronteiras da alteridade, na medida em que o outro é parte constitutiva do sujeito, graças ao furo propiciador do dinamismo estrutural, meio pelo qual o exterior se encontra em continuidade com o interior. Por se constituir no lugar do Outro, não há como conceber

o sujeito fora do alcance cultural. Interior e exterior não mais definem dois espaços o subjetivo e o social, mas um único espaço unilateral (não orientável). Não há como falar do sujeito independentemente do Outro e vice-versa. Nesse sentido, a psicanálise é desde sempre social.

O social da psicologia psicanalítica não é uma extensão do saber sobre o psiquismo individual ao social. É a psicologia de cada sujeito que já é constitutivamente social [...] muitas vezes, reduziu-se a utilização da psicanálise em psicologia social a uma chave hermenêutica capaz de atribuir significados a fenômenos sociais, sem dar maior atenção ao seu potencial para fornecer modelos de intervenção e de transformação social [...] É fundamental levar a sério desenvolvimentos técnicos e teóricos que fazem sobressair a dimensão social, como por exemplo [...] a insistência lacaniana na dimensão semiótica da matéria subjetiva (LACAN, 1966, 1981), importante para o desenvolvimento da teoria e da clínica psicanalíticas numa direção tendente a superar a dicotomia entre interior e exterior. Tais desenvolvimentos propiciam subsídios notáveis para o estabelecimento de uma psicanálise que supere os limites da sua aplicação individual e se constitua em plataforma para o seu relançamento no campo dos estudos e das intervenções em psicologia social. (BAIRRÃO, 2005, p. 442)

Definir o método psicanalítico como “escuta participante” – no contexto social – visa, portanto, demarcar um diálogo e uma ruptura com a observação participante. Não se trata mais da elaboração de etnografias cuja análise envolveria a explicação de significados de atos, falas, gestos em função da teoria psicanalítica. A psicanálise não explica, ela dá abrigo ao discurso do Outro que ele próprio interpreta, na mesma acepção em que o desejo é (em parte) a sua interpretação. (LACAN, [2000?]) Ou seja, escuta-se o que é dito e mostra-se para o médium (ou para a comunidade) o arranjo significativo que o depõe.

A topologia do método etnográfico e a do psicanalítico

Em termos topológicos, a passagem da dimensão do método da observação participante (pulsão escópica) para outro da “escuta participante” (pulsão invocante) implica considerar de modos diferentes a relação entre sujeito e Outro, cada qual condizente a um espaço subjetivo. No primeiro caso, trata-se de um plano projetivo e, no segundo, da soma conexa de dois planos projetivos cujo resultado é uma superfície

conhecida como garrafa de Klein. Enquanto a primeira superfície apresenta a estrutura da alteridade (a relação do sujeito com o Outro) sincronicamente, a segunda dá conta da apresentação espaço-temporal do percurso significante. (GODOY, 2012) Trata-se da estrutura da escuta porque há remissão do dito ao sujeito. O circuito significante se inicia no sujeito, passa pelo Outro e termina ao voltar a seu ponto de origem.

Vejam os cada um desses modelos mais detalhadamente. O plano projetivo, definido como um plano no qual as retas paralelas se encontram num ponto no infinito, de modo que cada reta projetiva se feche (no seu ponto no infinito) homeomorficamente a um círculo, tem como limite uma linha composta por todos os pontos no infinito que servem de ponto de referência para cada um dos grupos de círculos: “Como escreveu Jean Petitot (apud NASIO, 2011, p. 93, grifo do autor) numa introdução esclarecedora sobre a geometria hiperbólica: ‘a superfície é abstrata na medida em que não existe seu prolongamento *regular* no espaço’”; ou seja, enquanto tal, não pode ser representada no espaço de dimensão três.

Psicanaliticamente, apresenta um espaço contínuo constituído pela imersão do sujeito no Outro, de modo que a dicotomia interior-exterior seja abolida. Lacan (1985b) sustenta essa espacialidade por meio da pulsão escópica, a qual situa o olhar como aquilo que “vem de fora”, iluminando os pontos onde o sujeito deixa seus rastros:

No campo escópico, o olhar está do lado de fora, sou olhado [...] é aí que está a função que se encontra no mais íntimo da instituição do sujeito no visível. O que me determina fundamentalmente no visível é o olhar que está do lado de fora. É pelo olhar que entro na luz, é do olhar que recebo seu efeito. Donde se tira que o olhar é o instrumento pelo qual a luz se encarna. (LACAN, 1985b, p. 104)

Aquilo que ecoa pelo brilho/opacidade no campo do Outro é, na verdade, uma parte do sujeito. Imersos um no outro, sujeito e Outro se revelam num jogo de remissões, em que somente eventos temporais podem discriminar estas posições.

Paradoxalmente “externo” e íntimo, o olhar atesta que é preciso uma distância para que haja foco. A ausência de distância, por um lado, implica a coincidência entre aquele que vê e aquilo que é visto (sujeito superpõe-se ao objeto) e, por outro, uma distância muito grande

implica o desaparecimento do objeto (ou seja, do próprio sujeito elidido em um ponto no infinito²³).

Em termos psicanalíticos, essa relação (entre sujeito e objeto) apresenta-se por meio da fantasia. Essa organiza os elementos inconscientes em jogo na composição do desejo, de modo que, embora familiar, o aspecto significativo e, por conseguinte, o sujeito por ele representado sejam mascarados pelo enredo fantasístico. Ou seja, o sujeito não pode ver-se na fantasia, o que lhe concerne (desejo) aparece de forma enigmática.

Nesse aspecto, a fantasia se reduz a uma cena. É no trabalho analítico que ela se torna produção de linguagem, revelando o assujeitamento estrutural à realidade do significativo e a aparição do sujeito ao tentar responder à falta do Outro, tomada como demanda endereçada a ele. A partir da cena, a questão é saber sua articulação em termos significantes. Essa primazia da cena na fantasia foi apresentada no texto *Uma criança é espancada* (FREUD, 1986), que apresenta os tempos lógicos de sua constituição a partir de três posições: o agente (aquele que bate), o objeto (aquele que apanha) e uma testemunha (aquele que vê). Num primeiro tempo o sujeito é o espectador da cena, num segundo, ele coincide com a criança espancada e num terceiro, fora da cena, resta como olhar.

Disfarçado no impessoal “se” do referido artigo freudiano, o sujeito furta-se a ver, aparecendo como um momento de opacidade, apenas como olhar metaforizando-se em qualquer elemento imaginário, exceto a pessoa concernente na fantasia (no terceiro tempo tanto o agente quanto o objeto são variáveis), origem do “fascínio” pelos elementos

23 A definição de plano projetivo se dá em função das retas paralelas que se encontram num ponto no infinito, ou seja, qualquer reta pertencente a este plano possui um ponto no infinito. Além disso, toda reta projetiva é fechada (ela se fecha no seu ponto no infinito), sendo homeomorfa a um círculo. Essas retas/círculos compõem-se de uma infinidade de outras retas/círculos que passam por um único ponto no infinito, de modo que haja um número infinito de grupos de círculos, cada qual referido a um ponto no infinito. O limite do plano projetivo é a linha composta por todos os pontos no infinito que servem de ponto de referência para cada um dos grupos de retas que corresponde a ponto(s) na linha de autointersecção do *cross-cap*; uma das representações do plano projetivo. (NASIO, 2011) Dizer que no olhar o sujeito se encontra num ponto no infinito significa, portanto, afirmar que as posições por ele ocupadas se localizam tanto na linha que define o limite do plano projetivo, quanto na linha de autointersecção. Há um corte que o divide em duas partes heterogêneas, as quais, segundo Lacan ([2004]) (correspondem a um disco (objeto “a”) e uma faixa de Moebius (sujeito). Disso, verifica-se que sujeito e objeto “a” são o avesso um do outro: tanto o sujeito é corte de *a*, quanto o *a* é corte do sujeito.

significantes que, enquanto imagens, são facilmente reconhecíveis, embora a rede significativa que os relaciona não o seja.

A lógica da fantasia requer a estrutura do olhar (ser olhado), porque é em uma Outra cena que ela se repete ao ser narrada. Sonhos, lembranças, recordações, sintomas são as formas pelas quais a fantasia se mostra ao ser escutada, pois o sujeito só aparece retroativamente, no circuito do dito. Não se trata, portanto, de enquadrar a cena fantasística ao campo da visão, pois as imagens próprias a ela podem ser táteis, olfativas, auditivas, gustativas e também visuais.

Eminentemente evanescente, o olhar mostra repetidamente a cena que organiza o atrelamento do sujeito ao desejo do Outro. É em relação ao olhar do Outro tal qual constituído na cena primária que o sujeito se acomoda. Ele não se vê na fantasia, está dela elidido porque se faz objeto e se oferece para ser desejado/visto pelo Outro: enquanto olhar o sujeito se desfalece em um objeto puntiforme (no *cross-cap* o objeto “a” enquanto furo está reduzido a um ponto) inscrito sincronicamente no interior e no exterior desta superfície.

Na relação escópica, o objeto de que depende a fantasia à qual o sujeito está apenso numa vacilação essencial é o olhar [...] Uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna esse olhar, esse objeto puntiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento. (LACAN, 1985b, p. 83)

Se na fantasia a cena aponta para o imaginário, o sujeito dela elidido aponta para um real intangível. É somente com o ato de dizer, o qual implica uma escuta, que os significantes contidos na cena poderão apontar para um sujeito: na cena, enquanto tal, não há um sujeito determinado. Ou seja, é a estrutura pulsional da voz, em sua diacronia, que organiza os deslocamentos significantes que regem a relação

do sujeito com o Outro. Se olhar a si mesmo é impossível²⁴, ouvir a si mesmo (processo que pressupõe um percurso pelo Outro) não o é, mas para considerar a escuta o meio psicanalítico de se chegar a uma posição relativa ao sujeito, é preciso que não se confunda a estrutura do dizer com o empírico da fala. Para tanto, deter-nos-emos agora na garrafa de Klein, superfície que apresenta o espaço moldado pela voz.

É nessa superfície cujo lado externo se encontra em continuidade com o interno de forma peculiar porque embora haja essa continuidade, o que se encontra no interior não consegue sair facilmente que Lacan sustenta a topografia do Outro, em termos de um espaço (vazio) por onde circulam significantes e dizeres. Ou seja, essa superfície apresenta como a voz se insere separada do sujeito, mas não em um espaço que lhe seja exterior.

A dimensão aqui colocada em pauta diz respeito à emissão vocal, à voz como evocação sob uma forma separada, materializada do significante enquanto som, pois

Tudo que o sujeito recebe do Outro pela linguagem, diz a experiência comum que ele o recebe sob a forma vocal [...] [mas], a linguagem não é vocalização. Vejam os surdos. No entanto, creio que podemos adiantar-nos ao dizer que uma relação mais que acidental que liga a linguagem a uma sonoridade. (LACAN, 2005, p. 298-299)

A estrutura da vocalização, a voz propriamente dita, não precisa se consubstanciar em sons, pois o fonemático (fonemas) assenta-se no fonético (sons) por meio de um tipo de articulação cuja estrutura pode prescindir do som e admitir outro substrato, desde que funcionalmente

24 Especularmente o sujeito vê algo (imagem especular) que imaginariamente o envelopa, criando o eu como a instância responsável pela ideia de unidade e identidade atribuídas à imagem corporal – um outro com o qual ele se identifica (há inversão do eixo de simetria entre o sujeito e sua imagem/objeto). Essa é a ilusão primordial que funda a percepção de que o eu se conhece como um outro. Ou seja, tanto no âmbito da visão em que o sujeito é capturado em imagens que lhe são externas, quanto no âmbito do olhar – tal qual constituído na cena primária – da qual ele se encontra elidido, imaginariamente e simbolicamente não se tem acesso a ele. No primeiro caso, analisa-se a relação entre eu e outro via pensamento consciente que aparece como sendo capaz de apreender um objeto (que pode ser tanto o eu como o outro, já que ocupam a função do terceiro), mas que de fato só produz imagens que remetem *ad eternum* a outras imagens na vã tentativa de seu desvelamento. No segundo caso, embora já se trate especificamente do sujeito, ele se encontra em um ponto no infinito, submetido ao desejo do Outro. Embora os campos da visão e do olhar sejam fundamentais à composição da cena na fantasia, é apenas ao articular os elementos significantes ali presentes que o sujeito aparece.

homeomórfico a ele. Só por isso se pode “falar pelos cotovelos”, franzindo a testa ou visualizando coisas.

A imersão do significante no corpo requer que, além de ser emitido, ele encontre um vazio capaz de substantivar o som, articulando-o de tal modo que o significante ao ressoar produza uma forma a seu redor. É nesse sentido que Bairrão (2004) afirma que a garrafa de Klein é homeomorfa aos orifícios corporais ouvidos e boca, sustentando a “substância sonora” responsável por um dizer que, na forma concreta da fala, ressoa no vazio do Outro e faz vibrar o sujeito pulsional pela ação significativa que, ao esburacar o corpo, o torna o lugar de inscrição “em que, da voz, se faz a fala”. (BAIRRÃO, 2004, p. 193)

Se a voz, no sentido em que a entendemos, tem alguma importância, não é por ressoar num vazio espacial qualquer. A mais simples imissão da voz [...] ressoa num vazio que é o vazio do Outro como tal [...] Em outras palavras, para que ela responda, devemos incorporar a voz como alteridade do que é dito. É por isso mesmo, e não por outra coisa, que, separada de nós, nossa voz nos soa com um som estranho. É próprio da estrutura do Outro constituir um certo vazio, o vazio de sua falta de garantia [...] ora, é nesse vazio que a voz ressoa como distinta das sonoridades, não modulada, mas articulada. A voz de que se trata é a voz como imperativo, como aquela que reclama obediência ou convicção. Ela não se situa em relação à música, mas em relação à fala. (LACAN, 2005, p. 300)

Ao falar para “preencher” o vazio, o sujeito escuta no que diz o sentido proferido pelo Outro que fala pela sua voz²⁵. Desse modo, é como se a sonoridade da voz apelasse por um sentido, sendo, portanto, estruturalmente um vazio, que se encontraria dentro do Outro enunciante.

Vinda do Outro, é com essa voz que o sujeito se identifica, por um processo de incorporação²⁶, capaz de modelar o vazio estrutural gerado pelo funcionamento simbólico. Apoiando-se em um artigo publicado no vigésimo ano do *International Journal of Psychoanalysis*, de um psicanalista chamado Isakower, Lacan utiliza a ideia de que a construção do

25 Aqui o sujeito não coincide com a função agente, que é a voz. Isso nos permite pensar a agência como lugar de emissão empírica do ato e o sujeito como a estrutura do ato, como combinação simbólica que não se confunde com a matéria empírica que a consubstancializa; mas o sujeito também é o dinamismo desencadeante da estrutura e, neste sentido, ele situa-se na estrutura como acontecimento, diacronia.

26 “[...] a identificação da voz nos fornece ao menos o primeiro modelo. Em certos casos, com efeito, não falamos da mesma identificação que em outros, ou seja, falamos de *Einverleibung*, incorporação”. (LACAN, 2005, p. 300-301)

aparelho estatoacústico da dáfnia [pulga d'água] pode servir de modelo para se pensar a construção da subjetividade em relação à voz:

[...] esse animal, que vive em águas salinas, tem o curioso hábito, num momento de suas metamorfoses, de obturar sua carapaça com minúsculos grãos de areia, os quais introduz no que tem como um aparelho estatoacústico reduzido [...] Uma vez introduzidas de fora essas partículas de areia, pois a dáfnia não as produz sozinha, de modo algum, o utrículo volta a se fechar, e eis que o animal passa a ter em seu interior os pequenos guizos necessários a seu equilíbrio, e os quais ele precisou trazer de fora. (LACAN, 2005, p. 301)

A voz, portanto, é algo que vem de fora (apresentando-se em função da escuta) e dá corpo ao significante, materializando o Outro. O simbólico só circula no sujeito graças à enunciação (miolo do real) que mantém a língua viva. Mas o infundável deslocamento significante jamais recobrirá o significado de algo, ou seja, há um vazio de sentido e causador de desejo relativo à falta de garantia do Outro, o qual Lacan (2005) apresenta homeomorficamente à organização do aparelho auditivo humano (um ressonador aparentado com o tubo), origem da correlação com a garrafa de Klein.

Na organização do aparelho sensorial em questão, nosso *ouvido*, lidamos concretamente com uma caixa de ressonância que não é qualquer uma, é um ressonador do tipo tubo [...] *alguma coisa na forma orgânica parece-nos aparentada com os dados topológicos primários*, transespaciais, que fizeram com que nos interessássemos pela *forma* mais elementar da constituição *criada e criadora de um vazio*, aquela que encarnamos apologeticamente na história do pote, porque um pote também é um tubo, e *que pode ressoar*. (LACAN, 2005, p. 299, grifo nosso)

Em si mesmo coisa inerte, o Outro nada diz, não tem corpo, é vazio. No limite, depende do sujeito desejante porque, embora logicamente anterior a ele, o Outro só se concretiza pelo significante encarnado e, por isso, se por um lado o sujeito é efeito do significante, por outro, é o que anima a estrutura.

Distinta da sonoridade, a voz é a articulação desta corporificação do Outro (passagem de S2 a S1), de modo que pelo dito (qualquer

enunciação significativa que assuma a forma de um dizer) se deduza o desejo do Outro a partir do desejo do desejo do Outro²⁷.

O vazio (apresentação na estrutura da falta constitutiva do desejo) como resultado da intersecção do sujeito e do Outro é, de fato, o que origina essa relação na qual o que vem de fora (voz), ao ser incorporado por um processo de envelopamento, cria um espaço contínuo que não responde à dicotomia interior exterior. Nesse sentido, essa superfície passa a ser a apresentação de um modo de abarcar aquilo que faz de uma só vez espaço e tempo: o ato significativo estabelece um tipo de espaço, que no caso o envelopa, criando o vazio nesse processo. Dessa forma, essa superfície cria uma abertura comum ao sujeito e ao Outro, colocando em continuidade interior e exterior. É apenas com o trajeto formado pela antecipação ou pela retroação da mensagem recebida do Outro que o tempo se constitui subjetivamente, visto que o simbólico compreendido topologicamente inclui a dimensão temporal.

Mas de que modo a partir da pulsão escópica apresentada por meio da cena fantasística e da pulsão invocante que define a estrutura da enunciação e da escuta é possível afirmar que o método da observação participante corresponde à espacialidade do plano projetivo e que o método psicanalítico equivale à espacialidade da garrafa de Klein (dois planos projetivos compostos)? Segundo os três momentos que compõem o

27 Ao desejar o desejo do Outro – sujeitar-se à palavra que faz o sujeito existente – o sujeito almeja dizer-se. Porém, como o Outro em psicanálise não se sustenta absoluto, possuidor de todos os meios para que tudo possa ser dito, o sujeito, por Nele estar inscrito, apropria-se do dizer: ao mesmo tempo em que se submete ao significativo, dele se distingue graças a um resto (pulsional) para o qual faltam palavras. No âmago do Outro, há o despontar de um sujeito em falta, desejanste: “Portanto, o desejo de desejo laciano não é apenas desejo de uma resposta do Outro a um apelo. É *eu* mesmo desejanste, incógnito no Outro relativamente a *mim*” (BAIRRÃO, 2004, p. 136, grifo do autor). Como falta em ser, própria ao campo do sujeito e do Outro, o desejo apresenta-se na interface (intersecção vazia) desses dois campos. Tanto o sujeito é desejado (o Outro deseja o ser desejanste) e desejanste (desejo do desejo do Outro), como o Outro é desejado (o sujeito deseja Seu desejo) e desejanste (deseja o ser). Sob os dois ângulos a coisa desejada, justamente porque se encontra em falta, é a mesma: o ser. Logo, a aplicação do método psicanalítico, mais especificamente o que concerne à temática do desejo, em contextos sociais implica considerar as formulações culturais que dão o contorno simbólico do assunto pesquisado, mas também e, principalmente, o vazio discursivo que daí se destaca. Se por um lado os sistemas simbólicos formalizam saberes de onde o sujeito se enuncia e dos quais anseia por respostas, por outro, o mais íntimo de seu ser jamais poderá ser nomeado. Dessa forma, é pelo tangenciamento dessa falta que regula as relações do sujeito com os outros que se torna possível equacionar o lugar de onde o sujeito se enuncia e, conseqüentemente, aquilo que ele espera do Outro.

tempo lógico²⁸ (LACAN, 1998b), o “instante de ver” é inaugural e insere-se na dimensão sincrônica da linguagem; corresponde à composição total de uma cena que se dá a ver quando já está terminada. O “tempo para compreender”, que em germe já está imanente no instante de ver, na eclosão da luminosidade significativa, remete à diacronia significativa que, através da escansão, marca a distinção não apenas temporal, mas espacial do significante: a cadeia enunciativa por ele formada tem uma sequência cujo sentido só será apreendido ao final da enunciação. A dimensão do acontecimento encontra-se em evidência. E, por fim, há o “momento de concluir”, que se manifesta pela execução de um ato, ou seja, sempre uma escolha anterior a qualquer intencionalidade é feita, já que se trata de uma precipitação de sentido inconsciente.

Essa apresentação temporal do significante baseia-se na compreensão de que o acontecimento original só se torna primeiro *a posteriori*, depois que o circuito se fecha. No tempo zero, o sujeito é apenas um ponto (no infinito); no tempo um, há a diferenciação entre S1 (significante que representa o sujeito para os outros significantes – S2) e S2 (Outro), mas é somente ao narrar a cena que o sujeito aparece. É apenas no tempo dois que o dito retorna ao sujeito depois de ter sido interpretado pelo Outro, momento em que o sujeito se escuta.

Estruturalmente, o “instante de ver” (tempo zero) remete ao plano projetivo, pois elidido da cena fantasmática o sujeito se encontra em um ponto no infinito. Cabe ao Outro ainda que imerso naquele mostrar por meio de imagens a realidade inconsciente:

No estado dito de vigília há elisão do olhar, elisão do fato de que não só isso olha, mas que *isso mostra*. No campo do sonho, ao contrário, o que caracteriza as imagens é que *isso mostra* [...] nossa posição no sonho é, no fim das contas, a de sermos fundamentalmente aquele que não vê [...] Ele [o sujeito] pode se dizer – Isto não passa de um sonho. Mas não se apreende como quem se diz – Apesar de tudo sou consciência deste sonho. (LACAN, 1985b, p. 76, grifo do autor)

Nesse primeiro momento, que equivale à espacialidade de um plano projetivo, é o Outro – aparentemente exterior ao sujeito – que o determina. Logo, considerar a fantasia apenas como uma cena significa deter-se em um trabalho de descrição e de explicação da mesma pelo

28 Bem na concepção de uma temporalidade lógica, mas intrinsecamente imanente ao performar do simbólico.

pesquisador. Em outras palavras, o lugar do Outro seria ocupado por ele. Segundo uma leitura psicanalítica, o método da observação participante visa justamente à apreensão dos sentidos derivados daquela cena como se a lógica organizadora da fantasia prescindisse do sujeito. Mostram-se relações, estruturas e elaborações sociais construídas principalmente pelo pesquisador; o significado – assim como o olhar – vem de fora. Mas, se se objetiva configurar a estruturação de uma realidade inconsciente²⁹ que se manifesta via repetição de significantes, performatos na relação com um outro (transferência), é preciso considerar a estrutura do dizer, a qual por meio de falas, gestos, sensações e movimentos circunscreve a fantasia.

A escuta psicanalítica requer, então, que se considere não apenas o primeiro momento acima descrito (tempo zero), mas também outros dois dados pela estrutura da garrafa de Klein (dois planos projetivos compostos). Desse modo, tem-se um composto de três planos projetivos: um plano projetivo somado a uma garrafa de Klein. Por meio dessa última superfície, não somente temos acesso ao significante que representa o sujeito (S1) perante os demais (S2) – tempo um, graças à narração da cena fantasística (desejo do Outro); como também ao processo que, por meio da interpretação dada pelo outro, chega-se ao momento da verdadeira escuta, aquela realizada pelo próprio sujeito – tempo dois (desejo do desejo do Outro).

Se o modelo escópico aponta para o Outro como fonte de sentidos, o modelo invocante reenvia o dito ao sujeito. É claro que esse processo passa pelo Outro, já que a escuta e a organização do sentido inconsciente (interpretação) provém Dele, porém, esta última só se confirma se o sujeito a sancionar, o que se verifica no fato de o sujeito poder ocupar novos lugares enunciativos: “A escuta, sendo imprescindível para que a palavra faça sentido além do conhecido, faz o sujeito em outro lugar que não a imediatidade intencionada”. (BAIRRÃO, 2004, p. 82)

A estrutura da voz permite ampliar o alcance daquela proporcionada pelo olhar. Essa dá conta das cenas em qualquer que seja o contexto tomado para se analisar as relações humanas que regulam a enunciação do sujeito por considerar as possíveis combinatórias significantes ali presentes, ao abarcar um percurso que parte do sujeito, passa pelo

29 Este se mostra tanto no plano individual como no social, cultural, visto que topologicamente esta distinção é apenas aparente.

Outro e retorna ao sujeito, trajeto que sublinha a atividade deste, fonte do dinamismo estrutural, pois ainda que “o sujeito receba do Outro os meios de fala, é ele quem fala”. (BAIRRÃO, 2004, p. 102) Trata-se de conceber todo tipo de enunciação como uma encenação da fantasia capaz de revelar verdades que se mostram por meio de imagens; imagens-significantes que devem ser escutadas, ou seja, devem ser analisadas em três momentos, segundo a composição de três planos projetivos.

Considerações finais

A decorrência da aplicação da topologia lacaniana em contextos além da clínica é profícua. Primeiramente, ela amplia possibilidades de perspectivas analíticas e de escuta, por ser capaz de abranger diversos aspectos do fenômeno estudado, já que ele deve ser analisado pelo prisma de cada um dos três registros: imaginário, simbólico e real.

Por um lado, qualquer abordagem que se organize em uma cadeia de significantes comporta intrinsecamente uma extensão. No caso da psicanálise, o corpo pulsional é a matriz de todas as (outras) concepções espaciais, graças ao homeomorfismo estrutural entre as bordas dos orifícios erógenos e o furo (real³⁰) que organiza a constituição das superfícies topológicas. Por outro, esse homeomorfismo que permite tratar o espaço concernente ao sujeito em termos de combinatória, também admite a impossibilidade da aparição de significantes, que se presentifica na forma de furo. Intrínseco à estrutura, o furo – embora incognoscível – define os parâmetros e os limites da significância: trata-se da fronteira entre o simbólico e o real.

Animado pela pulsão, o trajeto significativo – que constitui as superfícies moebianas³¹ – relaciona de modo contínuo sujeito e Outro, perfazendo um circuito cujo mapeamento topológico da rede significativa (tecida em volta do furo) possibilita equacionar discursivamente sensações e movimentos. Com base nesse mapeamento, posições ocupadas

30 O lado externo de uma superfície, seja ele assim de fato constituído (superfícies bilaterais), ou seja, ele apenas aparente (superfícies unilaterais), e as diversas figuras que representam uma superfície apresentam os enganos, as ilusões que o imaginário suscita. Já a trama que sustenta uma superfície por meio de uma articulação precisa de pontos reporta ao simbólico, ao encadeamento de significantes que produz sentido.

31 Superfícies não orientáveis, ou seja, unilaterais.

pelo sujeito na estrutura (entendida como o composto de três planos projetivos) podem ser apontadas mediante sua relação com a fantasia.

Já no campo metodológico, reforça-se a contribuição que o aparato conceitual e a ética fundados pela psicanálise lacaniana podem oferecer para estudos realizados em contextos sociais, nomeadamente em processos enunciativos complexos e sofisticados, como, por exemplo, é o caso da possessão. Através da topologia de superfícies, o dinamismo intrínseco ao sujeito, por sua vez, regulado pela ação do inconsciente, concebido num horizonte social e cultural revela que: “O mais íntimo processa-se com elementos mais públicos. O *dentro* mostra-se *fora* e o *fora* encontra-se *dentro*. O que atinge *muitos* é crucial para *um*, o que afeta *um* circula em todos”. (BAIRRÃO, 2005, p. 443, grifo do autor) Essa constatação é impossível de ser feita somente pela descrição e análise de uma cena, pois a configuração significativa nela presente se reporta ao discurso do Outro. O desejo só aparece com o dizer, oculto nas entrelinhas das associações suscitadas pela cena fantasística.

Para além dos modelos de pesquisa de campo centrados no olhar que instituem a relação da alteridade (sujeito e Outro)³² determinada pelas leis do sistema, ou seja, da estrutura, o método psicanalítico descrito em termos de “escuta participante” se situa no domínio da voz, instituindo uma relação em que se convoca o reenvio do dizer ao sujeito (sujeito – Outro – sujeito)³³. Modelos metodológicos que se situam no domínio do olhar instituem a relação da alteridade (sujeito e Outro) determinada pelas leis do sistema, porque tem como foco a estrutura.

Trata-se de um ultrapassamento do primeiro modelo porque pela estrutura do plano projetivo o que concerne ao sujeito vem do Outro, está do “lado de fora”. Esclareço: o sujeito no real escapa de ser localizado na cena fantasística, porque seu ser, nesse âmbito, fica condicionado ao olhar do Outro, à interpretação do sistema, já que se apresenta como

32 Para ser, o sujeito precisa da significância. Isto é, na medida em que a palavra produz o sujeito como efeito de sentido, é no Outro que ele se encontra, ou seja, é por ser (em parte) fora de si que o sujeito pode aparecer como outro. (BAIRRÃO, 2004)

33 O significante surge no campo do Outro, mas representa um sujeito para os demais do conjunto (um significante destaca-se da cadeia – S2 – ocupando o lugar de S1). Como esse processo ocorre graças ao funcionamento do inconsciente, nem o “conteúdo” daquilo que foi enunciado, nem a posição ocupada pelo sujeito na enunciação são evidentes. O sujeito só se escuta, o que chamei de flexibilidade enunciativa, ao se dar conta daquilo que se encontra “por detrás” do dito, o que necessariamente implica a relação entre o campo do sujeito e o do Outro.

uma parte expelida do sujeito naquele campo. Desse modo, “dentro” e “fora” alternam-se como localizações subjetivas que, de fato, remetem ao ponto no infinito³⁴, exterior à superfície.

Já a estrutura da voz, por comportar um sujeito reflexivo (dois planos projetivos compostos fazem coincidir as duas confluências de linhas em um mesmo ponto), apresenta a estrutura do circuito significante (sujeito – Outro – sujeito) ao incluir no espaço a dimensão da temporalidade.

Este campo do Outro se inscreve [...] em um espaço de três dimensões, não espaço, mas tempo. Porque na experiência criadora do sujeito no lugar do Outro, precisamos realmente levar em conta um tempo que não pode de modo algum se resumir à propriedade linear: passado, presente, futuro, onde ele se inscreve no discurso no modo indicativo [...] (LACAN, [2000?], tradução nossa).³⁵

O tempo lógico é determinante das operações inconscientes que organizam o sujeito na sua relação com o Outro. Ao tentar responder o enigma acerca de seu próprio ser, o sujeito atribui ao Outro a suposição de que Ele saiba a resposta. Porém, ela só está disponível para o sujeito a partir de deduções derivadas de significantes que para ele se constituam como perceptíveis. O “instante de ver”, o “tempo para compreender” e o “momento de concluir” não se sucedem cronologicamente, mas se apresentam como possíveis percursos em espaços moebianos, como é o caso da composição de três planos projetivos. Logo, a interpretação psicanalítica³⁶ sob o prisma metodológico não é uma construção voluntária do pesquisador. Ela se apresenta como resultado

34 Ver nota 26.

35 «*Ce champ de l'Autre s'inscrit [...] dans un espace à trois dimensions, non pas espace, mais temps. Car dans l'expérience créatrice du sujet au lieu de l'Autre, nous avons bel et bien à tenir compte d'un temps qui ne peut d'aucune façon se résumer à la propriété linéaire: passé, présent, avenir, où il s'inscrit dans le discours à l'indicatif*».

36 É neste ponto que o método psicanalítico se afasta das etnografias – mesmo das pós-modernas – pelo fato de exigir que as questões subjetivas do pesquisador façam parte do que se investiga (não como descrições oriundas do eu, do consciente, mas do inconsciente na medida em que ele se mostra na relação estabelecida com os colaboradores e com o campo). Consequentemente, os resultados não podem ser meras descrições do Outro; eles devem colocar em cena como o Outro se articula relativamente ao ser desejante de determinada comunidade. Ou seja, é justamente por causa da fantasia que o sujeito (entendido como efeito de um dizer, podendo muito bem referir-se a um grupo social ou cultural) desejante e sua verdade podem aparecer por meio das posições ocupadas em campo pelo pesquisador e pelos colaboradores. Quando o sujeito aparece, passa-se do nível descritivo para o analítico, pelo fato de haver escuta.

da escuta de enunciações provenientes do campo e por isso deve ser fiel ao concatenamento significante que, para se materializar, passa pela relação estabelecida com o pesquisador, não enquanto pessoa, mas enquanto parceiro enunciativo estabelecido em uma posição específica.

Em outras palavras, a “escuta participante”, muito mais do que uma alternativa ou contestação, é uma reconceptualização da abordagem etnográfica em função da teoria psicanalítica. Ultrapassa-se o método etnográfico estrito senso por meio de críticas derivadas do inconsciente lacaniano e do estatuto que concebe o real inscrito no dizer, as quais revelam outros modos – subjetivos³⁷ – de ir a campo.

Referências

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, set./dez. 2005.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Nominação e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In: O MOVIMENTO de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani. Curitiba: CRV, 2011. p. 155-172.

BAIRRÃO, J. F. M. H. *O impossível sujeito*: volume I: implicações da irreduzibilidade do inconsciente. São Paulo: Rosari, 2003.

BAIRRÃO, J. F. M. H. *O impossível sujeito*: volume II: implicações do tratamento do inconsciente. São Paulo: Rosari, 2004.

BARBER, K. Text and performance in Africa. *Oral Tradition*, Columbia, v. 20, n. 2, p. 264-277, 2005.

BAUMAN, R. *Verbal art as performance*. Long Grov, Il: Waveland Press, 1977.

BROUSSE, M. H. A pulsão. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. *Para ler o seminário 11 de Lacan*: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997. p. 115-133.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. p. 17-62.

FLICK, U. *Introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Artmed: Bookman, 2009.

37 A instituição da transferência é o principal deles.

- FREUD, S. *Os instintos e suas vicissitudes*. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 14).
- FREUD, S. *Uma criança é espancada*. Rio de Janeiro: Imago, 1986. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 17).
- GODOY, D. B. O. A. *Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na umbanda*. 2012. 274 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.
- GOLD, R. L. Roles in sociological field observations. *Social Forces*, Chapel Hill, v. 36, n. 3, p. 217-233, mar. 1958.
- HANKS, W. F. Text and textuality. *Annual Reviews Anthropology*, Palo Alto, v. 18, p. 95-127, oct. 1989.
- HOWES, D. *Varieties of sensory experience: a sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- LACAN, J. *L'objet de la psychanalyse: 1965 - 1966*. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1967. (Annuaire, Livre XIII).
- LACAN, J. *L'acte psychanalytique: 1967-1968*. [S.l]: L'Association Freudienne Internationale, [1985a]. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2012.
- LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998a. p. 238-324.
- LACAN, J. La topologie et le temps: 1978-1979. S.l, 1979. Disponível em: em: <<http://www.lutecium.org/gaogoa/Seminares/la%20topologie%20et%20le%20temps/TT15051979.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2012.
- LACAN, J. Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse: 1964-1965. S.l.:L'Association Freudienne Internationale [2000?]. Disponível em: <http://gaogoa.free.fr/Seminares_HTML/12-PCX/S12%20CLIC.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2012.
- LACAN, J. *L'identification: 1961-1962*. S.l.:L'Association Freudienne Internationale [2004]. Disponível em: <<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>>. Acesso em: 11 jan. 2012.
- LACAN, J. *O Seminário: livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- LACAN, J. *O seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985b.
- LACAN, J. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998b. p. 197-213.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998c. p. 807-842

LACAN, J. *La topologie et le temps: 1978-1979*. [S.l], 1979. Disponível em: <<http://www.lutecium.org/gaogoa/Seminaires/la%20topologie%20et%20le%20temps/TT15051979.pdf>>. Acesso em: 11 jan. 2012.

Nasio, J. D. *Introdução à topologia de Lacan*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2011.

PRANDI, R. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, out. 2001. Disponível em: <http://scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000300003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 jan. 2012.

RABELO, M. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, abr. 2008. Disponível em: <http://scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010493132008000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 jan. 2012.

SILVA, V. G. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.

STOLLER, P. *Embodying colonial memories: spirit possession power and the haukainwest africa*. New York: Routledge, 1995.

TAUSSIG, M. T. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

TURNER, V. W. *The anthropology of performance*. New York: PAI Publication, 1987.

SEGUNDA PARTE

Baiana lá e cá: o outro encontro consigo mesmo

Alice Costa Macedo

O imaginário religioso umbandista revela a memória social brasileira representada coletivamente e elaborada com recursos culturais próprios; ao mesmo tempo, permite a expressão de conflitos socialmente enunciados em dramas pessoais. (BAIRRÃO, 2005) Este presente trabalho teve início em 2004 e se desenvolveu ao longo de minha pesquisa sobre a linha dos baianos em terreiros de umbanda no estado de São Paulo. Trata-se de espíritos de nordestinos que compõem o contraditório no cenário religioso umbandista e estão associados tanto à festividade e ao bom humor, quanto a uma tonalidade mais dramática em narrativas míticas que figuram dificuldades e superações. (MACEDO; BAIRRÃO, 2011)

Os baianos surgiram no panteão umbandista nas décadas de 1950 e 1960, quando ocorreu forte fluxo migratório de nordestinos para São Paulo (SOUZA, 2001), estando atualmente entre os guias mais assíduos e requisitados nos terreiros desse estado. Com base no estudo dessa categoria de espíritos, busquei investigar como foi possível, a partir da minha implicação em campo e do trânsito significativo entre mim e o universo simbólico umbandista, escutar um patrimônio histórico nordestino, conjugado à singularidade de porta-vozes individuais, como destacou Bairrão (2005). Entre narrativas e personagens, eu incluí “Alice”, pesquisadora nordestina¹ que, ao ser interpretada aqui enquanto sujeito e significativo que se repetem, permite que o Outro, no qual

1 Nasci em Salvador (capital da Bahia), depois fui para Feira de Santana (região do Agreste), onde vivi até decidir “migrar” para o interior de São Paulo (Ribeirão Preto), onde desenvolvi minha pesquisa sobre os baianos.

está imersa, lance luz não somente sobre ela (“eu mesma”), mas sobre o “ser baiano” na umbanda.

Para Lacan (1999), o Outro pode ser tratado como “lugar do código”, como a estrutura da linguagem em funcionamento ou, como sugerem Freire e Costa (2008), o Outro pode ser alojado como alteridade possível. Na umbanda, o Outro interpela como sujeito, “Mostra-se enunciante, fala e fala-nos de nós!” (BAIRRÃO, 2005, p. 445), e é justamente nesse sentido que o pesquisador se faz participante.

Frequentemente, por exemplo, o pesquisador é interpretado e incluído nos terreiros como consultante, porque, de fato, o fenômeno religioso somente se revela por meio do estilo que lhe é inerente, ou da forma própria como efetivamente se apresenta: “O observador é sempre um tu a ser cuidado no seu ser (e nunca apenas um profissional no desempenho de um papel)”. (BAIRRÃO, 2005, p. 445) Nesse sentido, Devereux (1977) situa a comunidade pesquisada na posição do analista, porém não simplesmente porque cuida e acolhe o pesquisador (tratado muitas vezes como um fiel, ou um membro da Casa²), mas, para além disso, porque o pesquisador assume, de fato, o lugar de analisando.

Assim, ao invés de me acomodar na “posição confortável” do “suposto saber” (na acepção lacaniana), coloco-me como “participante”, “escuto” o outro e, tal como o faz um analisando em relação ao seu analista, espero afoitamente que a comunidade (ou o terreiro) me ofereça algo (imagens, palavras, atos, sons ou qualquer outra coisa) que me pretexto uma interpretação. Quem escuta, quem interpreta é – ou, ao menos, deveria ser – o analisando, que não dispõe de muitas informações ou indícios sobre o analista (quem é ele? o que pensa de mim? o que sente? o que deseja?). É um pouco isso que o pesquisador vem buscar na transferência: “desvendar” esse outro, na tentativa de fisgar algo sobre ele, mas “um algo” que sempre se esvai, se esfumaça, porque, em última instância, não se o alcança. No entanto, é precisamente esse “não saber sobre o outro” que, no limite, coloca a “escuta analítica” em movimento, levando o sujeito (pesquisador) a se assumir como o próprio agente da significação.

Na transferência, há um efeito de sentido produzido no próprio pesquisador em campo, pois ele assume uma posição de sujeito na

2 O substantivo “Casa” será usado com a letra inicial maiúscula sempre que a referência for a um terreiro e não ao seu sentido mais corrente de residência.

estrutura do terreiro, um lugar a partir do qual é interpretado pela comunidade. Nesses casos, ele se coloca em campo não simplesmente preso a um lugar, a um ego, e sim como um sujeito “em trânsito” que se dá conta, ao longo de sua “análise”, de que o Outro revela sempre algo propriamente seu (do pesquisador, enquanto sujeito).

Os “traços” que trago em mim (como baiana soteropolitana que sou) repercutem na minha relação com o campo e, ao mesmo tempo, me enlaçam ao terreiro. De forma semelhante, a partir desse liame (daquilo que é meu e que me liga ao Outro), os significantes vindos da umbanda também invadem o pesquisador e (igualmente) o amarram ao campo. A trajetória (vivências, sentidos, histórias) do próprio pesquisador é a sua “condição de interpretação”, pois a escuta só ocorre na transferência.

Segundo Souza (1988), ao passo que um significante produz um enlace, ele produz também um efeito “retroversivo” que reatualiza signos. Neste caso, o que interpreta é o significante, mas sempre pela relação transferencial, por meio da qual há uma “Maneira própria de inscrição, de um dizer, e a composição de lugares, de escuta, de pertença, que são singulares”. (SOUZA, 1988, p. 94)

Em síntese, o pesquisador no terreiro de umbanda não é um psicanalista dentro de um *setting* terapêutico. Porém, não se pode perder de vista que ele deve estar “Implicado na cena e é na relação com ele que o sujeito do inconsciente surge”. (MANTOVANI; BAIRRÃO, 2005, p. 52)

De acordo com Lacan (1998), com base na psicanálise lacaniana, o inconsciente é a parte faltante em um discurso concreto, constitui-se como um não-dito. É exatamente essa parte em falta que pode se revelar por trechos do discurso proferido, por sentidos que surgem em associações livres, através de deslizos, lapsos, atos falhos, chistes, “Não como um objeto a ser percebido e conceituado, mas sim como um sujeito que interpela e fala”. (BAIRRÃO, 2005, p. 51) Em psicanálise, o foco é a enunciação e não o “dado já significado” ou o “fato consumado”, tal como argumenta Bairrão (2005, p. 43); e isso exige, sem dúvida, a implicação de quem escuta e interpreta.

Nesse sentido, proponho-me a tecer uma discussão metodológica, fundada na implicação do pesquisador, ou seja, nas circunstâncias transferenciais de uma vivência junto ao universo umbandista, a fim de dar voz ao modo próprio como o sujeito interpreta e é interpretado.

Diante disso, o meu trabalho de campo fundamenta-se na “escuta participante” (BAIRRÃO, 2005), já que o fenômeno pesquisado aponta para uma interpelação, uma estrutura dialógica que convida a uma participação entendida e utilizada como instrumento de refinamento da audição. Refiro-me ao uso de uma observação participante, associada a uma escuta psicanalítica lacaniana, e, neste caso, disponho-me a adotar um procedimento que dê alcance a “vozes” (ou narrativas) nordestinas, amplificando-as, ao permitir “Uma revelação mais profunda do fenômeno, o respeito e o cuidado em prestar ouvidos a todos os modos dele se contar (e especialmente aos menos óbvios)”. (BAIRRÃO, 2005, p. 446)

Lapidando um método: Juarez ensina pelo fogo

A fim de estudar os baianos da umbanda, iniciei uma investigação sobre o possível enlace entre significantes que eu escutava em campo e a minha história pessoal. Para tanto, precisei modificar um pouco a postura diante da minha pesquisa: permiti-me sentir o “espírito” que eu estava buscando, ser “tocada” por ele, ou melhor, percebi que, no limite, eu deveria me (re)conhecer “baiana”, afinal é assim que os umbandistas me chamam quando estou em meu trabalho de campo; e é isso o que minha certidão de nascimento diz sobre mim. Portanto, narro a seguir os próximos passos, decisivos para um refinamento da escuta de mim mesma e do outro; bem como para a lapidação de um “método”, posto em prática (em partes) pela “pele”.

Conheci o pai-de-santo Toninho (Centro de Umbanda Oxalá e Yemanjá, Ribeirão Preto – SP) em 2005: desde o início desse encontro, ele costumava denominar os rituais realizados em sua Casa como “umbanda de raiz”. Perguntei o que isso significava, ao que me explicou, descrevendo alguns detalhes específicos de suas giras (rituais): os ogãs tocam atabaque, o congá (altar) é repleto de imagens, a tronqueira³ é trancafiada por cadeado, os espíritos incorporados riscam ponto no chão com pemba e os exus trabalham de indumentária preta de costas para o altar coberto. Além disso, Toninho teve forte influência do

3 A “tronqueira” é o assentamento do exu. Pode ser uma casinha ou um pequeno quarto que normalmente fica na via de entrada do terreiro (ao lado esquerdo de quem entra no centro). Na maioria dos terreiros, o assentamento do exu fica fechado com um portãozinho e um cadeado, pois ali está a defesa da casa.

candomblé, de modo que, na abertura de suas giras, ocorre o culto aos orixás (entre eles, Nanã, Oxum, Ogum, Iansã, Iemanjá, Oxossi, etc), que são recebidos por seus respectivos médiuns.

Na Casa de Toninho, eu não tenho um lugar de pesquisadora, nem acadêmica, nem psicóloga. Mas também não sou médium, não estou lá para desenvolver meus guias. Na “umbanda de raiz” eu sou “a baiana”, sendo essa a marca delineadora da minha relação transferencial com o terreiro, é o que define minha tradição, é o que trago “de coração” (como gosta de dizer o pai-de-santo) na minha memória, nas minhas raízes. Eventualmente, quando chega alguém antes da gira para se consultar com o chefe da Casa, Toninho aponta para mim e faz uma piada: “Vem aqui [ele diz para o consulente][...] aqui tem uma baiana viva[...] não precisa nem incorporar[...] senta aí que ela te benze”⁴ (Informação verbal).

Lembro-me da primeira vez em que entrei no Centro Oxalá e Yemanjá: era, coincidentemente, uma gira de baianos. A fim de me aproximar e revelar uma identidade com os “espíritos” que me acolheriam naquele dia, fiz questão de destacar, antes de qualquer coisa, que minha terra de origem era a Bahia e que, portanto, eu estava ali, no interior de São Paulo, para estudar psicologia e pesquisar os baianos da umbanda. Apresentei-me ao terreiro de uma forma peculiar (antes do mais, nordestina; em segundo lugar, migrante; depois psicóloga e, por fim, pesquisadora): isso definiu, em partes, o modo como eu me revelei ao campo e o modo como o campo me interpretou. A esposa do pai-de-santo, Dona Edna, pediu que eu aguardasse e assistisse a todo o ritual, do começo ao fim, porque na hora certa ela me convidaria para uma consulta com uma das entidades da Casa.

Iniciou-se o ritual. Após a entoação dos pontos cantados dos baianos (músicas rituais que convidam a presença dessa categoria espiritual), eles foram recebidos⁵ no terreiro por seus respectivos médiuns. As pessoas sentadas nos bancos do lado de fora (os consulentes ou a assistência) entraram pouco a pouco para serem atendidas pelas entidades.

Fiquei sentada observando por quase três horas e, depois de todos os presentes se terem consultado, Dona Edna me levou até o espírito incorporado pelo pai-de-santo, o Baiano Juarez. Eu já me sentia aflita

4 Pai-de-santo Toninho (Centro de Umbanda Oxalá e Yemanjá, Ribeirão Preto – SP) em 2005.

5 “Receber um espírito” é incorporá-lo, vivenciar o transe mediúnico.

para retomar meu confortável papel de pesquisadora: medo de experimentar minha proximidade com os espíritos baianos? Medo de parecer uma consulente umbandista? Não sei, mas o fato é que, em minha profunda inexperiência, comecei minha consulta perguntando abruptamente “o que é o baiano?”.

Não me apresentei ao guia Juarez, não disse a ele por que estava ali, não esclareci o que realmente eu fui buscar (eu havia conversado apenas com os médiuns desincorporados, antes do ritual). Além disso, a cena tornou-se quase hilária: uma baiana perguntando a um baiano “o que é o baiano”. Ele deu uma risada e me devolveu a pergunta: “você quer saber o que é? Então vou te mostrar... vou queimar você! Tape os óio! Deixe de ser frôxa!”. Esticou meu braço e aproximou sete velas acesas.

O “ser baiano” se inscreve no corpo do pesquisador e o atravessa como chama acesa. Juarez exime-se de uma autodescrição em palavras. Queima a pele do outro para revelar a si mesmo, porque o fogo funde, amolece e torna maleável o que estava enrijecido. Subtrai minha membrana fina de pesquisadora retirante, reveste o meu corpo pelo lado inverso, redesenhando a forma e misturando tudo em tintas quentes. Despida, a pele se reconstrói em carapaça firme de couro sertanejo. Mas o baiano não se satisfaz com a bravura de “ser tão” valente, por isso vem rasgando em fissuras minha recente casca bruta, o exoesqueleto. Quebra o coco, deixa minar a doçura da água e enfim me revela inteira pelo avesso.

Estar em campo é mais do que a mera presença do pesquisador nos rituais – vai além das observações, interrogações, entrevistas. Baiano é fogo, calor, bravura, coragem; eu compreendi isso, em primeiro lugar, pela “pele”. No mesmo sentido, Favret-Saada (2005) defende a participação como um instrumento de conhecimento, porém sublinha esse “participar” não simplesmente como “estar lá”, afinal esse é o pré-requisito básico para qualquer observação.

Ao mesmo tempo, Favret-Saada (2005) dissocia sua escolha metodológica de um conhecimento por empatia, através do qual se experimenta indiretamente sensações e percepções do outro, funde-se com o outro, compreendendo assim seus afetos. Tal postura empática do pesquisador suporia uma distância, pois é precisamente por não ter possibilidade de estar no lugar do outro que se pode imaginar como seria

se isso acontecesse. Mas, pelo contrário, a proposta de participação em campo é justamente assumir o lugar que lhe é atribuído pelo outro:

Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamo-los de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhes são ligadas têm então que ser experimentadas: é a única maneira de aproximá-los. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159)

Ao invés da tentativa de escutar e compreender o outro empaticamente, imaginando-se “na pele” dele, Favret-Saada (2005) sugere que o pesquisador sinta na “própria pele”. Nesse sentido, eu me permiti ser “queimada” pelo baiano para que assim (e só assim) eu pudesse compreendê-lo, ou melhor, para que ele se revelasse a mim. Favret-Saada (2005) destaca ainda que o pesquisador permita-se mobilizar por afetos e modificar seu próprio repertório de imagens, mas sem a pretensão de conhecer todas as imagens e afetos dos demais participantes do ritual. Portanto, ela adota outro dispositivo metodológico que não corresponde nem à observação participante nem à empatia.

Trata-se do “ser afetado”, no qual o pesquisador permite-se vivenciar situações intensas em campo, tentar compreender (e sentir) o que a comunidade espera dele, como o vê, qual é o lugar que lhe é atribuído, assumindo-o “Eu estava justamente experimentando esse sistema, expondo-me a mim mesma nele” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 158) sem que, a curto prazo, seja preciso preocupar-se com a pesquisa, a compreensão racional do fenômeno, ou mesmo a retenção de dados e fatos em sua memória, não por imprecisão ou displicência, mas porque a “profundidade do afeto” experimentado (da forma como é proposto por Favret-Saada) impede, muitas vezes, registros precisos em diário imediatamente após o trabalho de campo. Por outro lado, a longo prazo, o pesquisador não deve se resignar à “não compreensão”, por mais que viva “uma aventura pessoal fascinante”. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 158)

[...] se for capaz de esquecer que estou em campo, que estou trabalhando, se for capaz de esquecer que tenho meu estoque de questões a fazer [...] se for capaz de dizer-me que a comunicação (etnográfica ou não, pois não é mais esse o problema) está precisamente se dando, assim, desse modo

insuportável e incompreensível, então estou direcionada para uma variedade particular de experiência humana – ser enfeitado, por exemplo – porque por ela estou afetada. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159-160)

De forma semelhante, a propósito da narrativa etnográfica, Silva (2006) aponta a importância de uma percepção sensível do ritual, para além da dimensão descritiva. Segundo ele, é fundamental questionar e problematizar as percepções que o pesquisador tem em campo sobre sua experiência e sobre a vivência social e religiosa do outro. No momento de produção de seu texto, o etnógrafo acaba relatando experiências sensíveis que viveu em campo. Quando está no terreiro, há uma carga emotiva e, somado a isso, um corpo completamente inserido no ritual, que será “invadido” por sons, imagens, sensações físicas, cheiros, etc. (SILVA, 2006)

Nesse sentido, atuam na produção do conhecimento e na passagem desses saberes para o texto escrito não apenas as vivências sensíveis em campo e as subjetividades dos envolvidos no diálogo etnográfico, conforme Silva (2006) bem aponta, mas também uma escuta fina de “si mesmo”, ou melhor, das intersecções significantes que possam apresentar-se entre o pesquisador e o seu campo. Para entender o baiano (a mim mesma?), Juarez me ensinou a “escutar” pela “pele” e literalmente a me “afetar” pelo “fogo”: na época, eu estava há um bom tempo tentando a todo custo “decifrar” as entrevistas dos baianos, os registros embaralhados com os pedaços de mim e os rituais “guardados” em câmeras de vídeo; mas só depois da “intervenção” de Juarez, eu pude constatar o que faltava nessa pesquisa.

Permitir-se “queimar” é primeiramente afinar a pele, torná-la sensível ao “toque”; despir a casca rígida de um pesquisador em seu ofício cotidiano, desvelar-se, expondo o conteúdo interno, em “carne viva” (pelo avesso). O baiano só se revelou a mim quando concomitantemente eu me expus “sem pele”. Coincidentemente ou não, eu buscava em minha pesquisa entender algo que, aos olhos do umbandista, estava em mim mesma. Eu “sou baiana” (tal como me chamam no terreiro), e este “ser baiano” já está inscrito, já ocupa um lugar. Não haveria como pesquisá-lo sem olhar para dentro de mim, não um “eu mesma” (ego), mas algo que me enlaça ao Outro.

Expor-me em campo (e ao campo) não significa simplesmente relatar uma história de vida (revelando uma preocupação etnográfica,

ao apontar, por exemplo, a presença de “coincidentes” elementos afro-brasileiros na minha travessia de “migrante baiana”), ou apenas descrever minhas experiências pessoais no terreiro como uma adepta “filha da Casa”; ou ainda vivenciar estados metafísicos junto à comunidade religiosa e descrevê-los como dados. A “exposição” implica em tentar compreender quem eu sou, afinal, aos olhos do outro e me reconhecer nisso. Os significantes “fogo”, “luz”, “calor”, frequentes em narrativas míticas e em trabalhos rituais de espíritos baianos, perpassaram a minha imersão em campo e marcaram a minha relação transferencial com o terreiro: na Casa de Toninho, sou interpretada como filha de Ogum e Iansã, respectivamente, ferro em fogo (orixá associado à terra quente) e tempestade (o ar quente em ventania). São significantes que relaciono às sensações da vela de Juarez na minha pele, quando eu lhe perguntei o que é o baiano; e, além disso, são imagens com que me identifico, afinal de contas o calor é o que me faz lembrar as minhas raízes baianas e a “mata das candeias” onde nasci⁶.

Choro, Chuva e Água Seca

Se eu parti do pressuposto, como já destaquei de início, de que a trajetória pessoal do pesquisador é sua condição de interpretação e que a escuta só é possível na transferência, Juarez me ensinou que ambas (interpretação e transferência) tornam-se viáveis quando o sujeito permite-se queimar, expõe-se ao (em) campo, implica-se em sua pesquisa. Por essa razão, acrescento ao tecido três mulheres nordestinas, a fim de buscar delinear a essência desse “ser baiano” na umbanda: primeiro, o espírito de uma cangaceira (Jurubeba); depois, uma mulher “quase em primeira pessoa”, não por ser eu, mas por ser Alice e por ser baiana; e, por último, a história de Santana, uma “cidade feminina” no interior da Bahia.

Meu interesse em pesquisar os baianos da umbanda surgiu quando escutei, pela primeira vez, a narrativa mítica de Jurubeba: em 2003, trabalhando no banco de dados do Laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto

6 Vivi no Candéal Pequeno, bairro de raízes quilombolas em Salvador. A candeia é uma florzinha negra e roxa que ganhou esse nome pois se assemelha ao candeeiro. Nas narrativas de baianos, o candeeiro é o próprio espírito sertanejo (calor, luz e vida).

– Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP) encontrei uma gravação realizada pelo meu orientador Miguel Bairrão, na qual ele conversava com o espírito de uma cangaceira muito popular e influente em sua comunidade religiosa, incorporada pela própria mãe-de-santo do terreiro (Daniela), uma carismática líder religiosa, dirigente de um terreiro de umbanda em São Bernardo do Campo-SP, a Fraternidade Espiritual Caminhos de Oxalá.

No arquivo gravado em áudio, Jurubeba contava a sua história na forma de uma rica narrativa simbólica, enquanto sua voz fazia ancorar em mim marcas antigas de minha própria trajetória. Jurubeba é quem me enleia a esta pesquisa, a partir de aproximações significantes com outra “vida seca”, quase semelhante à sua, a trajetória de minha bisavó Alice, uma baiana viva, “de carne e osso”, uma mulher viúva, que morou em Feira de Santana no século passado (cidade cenário de grande parte de minha história), onde cozinhava doces para sobreviver.

As três narrativas surgem para revelar que, no limite, há um fio que alinhava o pesquisador ao campo, e a umbanda ao sujeito. As três mulheres (Jurubeba, Santana e Alice) suturam-se a um só traje, inteiro (em retalhos). Embora sejam mulheres “endurecidas” pelo Sertão, suas narrativas foram bordadas em seda pura, delicada, entrelaçam-se no contínuo ir e vir da agulha, estando os três “contos” atados uns aos outros, em um nó cego, em três nós secos, indissolúveis em água.

Jurubeba abandonou o cangaço porque se tornou mãe: era preciso escolher, pois, nesse contexto, choro é morte, já que o som das lágrimas de crianças sertanejas denuncia a presença do bando cangaceiro aos “canela preta” (a polícia), como contam Macedo e Bairrão (2011). As crianças, portanto, deveriam ser secas; as mulheres, secas; a terra, a vida, a lei é seca e impõe escolhas rígidas, pouco fluidas, num cenário onde a água, significante maleável e flexível, é riqueza escassa.

Entretanto, em uma composição contraditoriamente possível, Jurubeba narrou-se como tendo sido mãe extremosa e, ao mesmo tempo, assassina de seus próprios filhos. Vivia no Raso da Catarina, de cuja terra nada brotava, nada “nasceria” para alimentar as crianças. Jurubeba mata os filhos porque não suportava “o choro da fome”. A escolha bruta do sertão imprime-se novamente: ela mesma matou, ela mesma enterrou, ela velou por eles. Adiante, encontrou uma gruta, onde havia água (e, portanto, vida). Diante da culpa, não se permitiu morrer; pelo

contrário, passou a viver em busca de penitência, a fim de não se poupar da longa experiência do luto. (MACEDO; BAIRRÃO, 2011)

Ao revisitar a história de Jurubeba, percebo que, para além de um pesquisador em seu ofício, há um “sujeito em campo”, que escuta narrativas míticas de espíritos da umbanda, e as associa a suas marcas, memórias, sensações. Não há um “ego oco”, mas um sujeito inscrito no Outro que, ao pisar no chão de um terreiro, “encontra” um universo que o atravessa com sua profusão de significantes e sentidos. Esses últimos, por sua vez, vão ancorar algo que o “pesquisador-sujeito” já traz consigo antes mesmo de sua primeira “entrada”.

Alice era a mãe de Maria (minha avó, narradora responsável por fazer essa história chegar aos meus ouvidos). Através da narrativa de minha bisavó, tenho a nítida impressão de que escuto Jurubeba recontar-se, ora pelo avesso, ora por significantes que se repetem. Alice ficou viúva ainda grávida, manteve-se em luto a vida inteira, em respeito à morte do marido. Percebendo-se sozinha, com uma filha para criar, comprou um terreno onde mandou construir uma cisterna: no sertão, os poços e tanques como esses simbolizam uma espécie de gruta, da qual é possível extrair vida.

Os filhos mortos de Jurubeba não tiveram o mesmo fim, pois a gruta não foi erguida pela mãe, mas encontrada, tardiamente, levando a cangaceira à autopunição: não se matar, e sim manter-se viva, em luto. Inversamente, minha avó Maria conta que, quando via Alice (sua mãe) desaparecer entre os roçados do sítio em Feira de Santana, ela, ainda menina, chorava, na certeza de que a mãe ia ao encontro da morte (a fantasia de um suicídio em nome do mesmo luto que marcava um corpo sempre revestido por roupas pretas). E, diante disso, eu sempre lhe perguntava: “onde Alice teria se matado, vó?”, ao que ela invariavelmente me respondia, “na cisterna! Onde mais eu poderia imaginar?”, na mesma gruta onde Jurubeba manteve-se “viva até a morte” e de onde se tira “vida” para “matar” a fome de água.

Diferentemente da cangaceira, Alice “plantou e colheu” água para vender em tempo de seca. Quando chovia, enquanto todo o Sertão estava em festa, Alice chorava: medo da fome, temor de que os outros tivessem água (e vida fértil). A morte do outro é a vida da filha, afinal Maria era mesmo fruto do luto de sua mãe, já nasceu órfã. Para minha bisavó

(ao contrário do que é para Jurubeba), chuva é morte, corresponde à ausência de alimento, ausência de vida.

Alice só conseguia vender água porque Feira de Santana é uma cidade irrigada por lençóis freáticos, espalhados pelos subterrâneos de um solo aparentemente seco; e por esse motivo é que, antes de se tornar um município, era conhecida como Santana dos Olhos d'Água. Olhos d'Água é Oxum, água doce, segundo Augras (1983), deusa associada à gruta (ou o útero, já que se trata de um orixá relacionado à fertilidade): reitera-se a gruta onde Jurubeba encontrou vida para os filhos mortos; a cisterna de onde Alice tirava o sustento da filha. Segundo Augras (1983, p.163), Oxum é a bela deusa sensual do amor e da fecundidade: “Oxum é portanto a mãe, aquela que protege, nutre e cura. É a mulher em sua plenitude”.

Embora a cidade esteja associada a Oxum⁷ (pelo sentido suscitado nos “olhos d'água”), a alcunha atual traz outro significante: Santana é a avó de Cristo, é Nanã, a velha das águas profundas, da chuva, da lama. Augras (1983, p. 135) destaca que Nanã “Recolhe em seu seio todos aqueles que já morreram e que, um dia talvez, voltarão à terra. Nanã é o orixá associado à morte”.

Nanã, segundo Augras (1983), é mãe de Obaluaê, orixá das doenças, da peste, das varíolas. Conta a lenda que, quando Obaluaê nasceu com lepra, Nanã o jogou na lagoa. “Parece que a figura de Nanã concentra em si todas as angústias que os homens sentem frente à Mãe terrível [...]. A figura angustiante de Nanã expressa esse mistério: cada mãe, ao dar à luz, cria um ser prometido à morte”. (AUGRAS, 1983, p. 139)

Portanto, Santana também faz ecoar a faceta de uma maternidade soturna, quase mortífera, marcada nessas mulheres sertanejas que se entrelaçam. Além disso, Nanã é um orixá associado tradicionalmente à cor roxa. O roxo parece lembrar a tristeza e a dor. Trata-se da cor dos corpos depois da morte, dos cadáveres. Roxo é também a cor litúrgica da Semana Santa, que simboliza a penitência e a contrição (a morte de Cristo, neto da Senhora Santana). O luto presentifica-se na saga de Jurubeba, redonda-se na travessia de Alice.

Jurubeba narra-se como flor delicada e roxa, em meio à aspereza do sertão infértil. Ela mata os filhos, porque não se é vivo com fome: a criança sertaneja lamenta, chora e morre assassinada pelo amor

⁷ Orixá associado aos rios, cachoeiras, água doce. Deusa do amor, fecundidade e sensualidade.

materno. Ser baiano define-se pelas palavras de Jurubeba (“tem que saber empunhar uma faca, pra poder fazer viver [...]”), pois ele é o próprio oxímoro encarnado em espírito, traz a vida pela lâmina do facão. (MACEDO; BAIRRÃO, 2011)

O oxímoro caracteriza-se pela “Aproximação de duas palavras ou de duas expressões contraditórias, que se excluem mutuamente de um ponto de vista puramente lógico; expressão de um paradoxo”. (ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA, 2001, p. 2706) Ou seja, não é o bastante descrever e classificar os símbolos e metáforas que se consorciavam ao “ser baiano”, sendo necessário acrescentar este modo típico de se proporem em frases e em construtos narrativos, como em um jogo.

A partir de “migrações (de) significantes” entre o pesquisador nordestino e a narrativa de uma cangaceira da umbanda, aproximo-me do meu propósito (entender esse “espírito baiano” e o que vem ele dizer através de mim): o baiano é o doce amargo, o amargo doce, apresenta um entrecruzamento de múltiplos aspectos, muitas vezes contraditórios, que expressam semelhanças pelo avesso, como nos sentidos opostos entre Jurubeba e Alice. Assim é a “mãe” que atravessa as narrativas: é quase morta, enlutada, seca; ao mesmo tempo é fértil, nutridora, extremosa.

Nas narrativas de baiano, há uma diversidade de combinações possíveis: a maternidade sertaneja consubstancia-se na água lamacenta de Nanã e, ao mesmo tempo, nos olhos da vida, na doçura de Oxum; na água e na secura de um amor que faz viver pela cicatriz do corte, pela ferida aberta, água nos olhos da mãe, olhos d’água na fome dos filhos, terra sem chuva, luto e morte.

Jurubeba define o baiano cangaceiro: “São aquelas pessoas que se acham ruins demais por sê boa, ou boas demais por sê ruim [...]”. (MACEDO; BAIRRÃO, 2011, p. 214) Se considerarmos que o sentido literal do oxímoro é absurdo, somos compelidos a buscar um terceiro sentido, suficiente para harmonizar os dois conceitos antagônicos na mesma expressão: o ruim demais, em última instância, é bom; por ser ruim, é possível ser bom demais. (MACEDO; BAIRRÃO, 2011)

Em síntese, a partir das intersecções significantes entre Alice, Jurubeba e Santana, e partindo do pressuposto de que a vocação do panteão umbandista é iluminar a humanidade (na acepção de mostrá-la a si mesma), como apontam Macedo e Bairrão (2011), é certo que

o personagem baiano apresenta-se como o mais próximo de refletir a vivência de contradições e a condição conflituosa que caracteriza o humano. É permitido e possível, sim, ser mãe e assassina; ser mãe e cangaceira; bom e ruim; preto e branco, enfim, eis aí a imagem de um sujeito possível.

Considerações Finais

Ouso afirmar que a inclusão, em meu texto final, da minha própria trajetória (enquanto pesquisadora e sujeito) foi o que me permitiu, em última instância, burilar uma escuta fina e chegar a conclusões sobre os baianos da umbanda. Sendo assim, compreendi como os significantes circulam nas três histórias, amarram-nas, ecoam, revelando como o pesquisador está atado ao campo, afinal Alice é ela e sou eu mesma, vivi em Feira de Santana, no Sertão, na Bahia, e carrego o mesmo significante, o mesmo “Nome” que incide sobre todas elas.

Ao ouvir, por exemplo, narrativas míticas de espíritos baianos da umbanda sobre “vidas secas” e suas “ásperas travessias” no sertão, ou quando sinto a água doce nos rituais de Oxum, e ainda quando escuto o som taciturno das Nanãs que incorporam encurvadas como pretas-velhas nos rituais de abertura da gira, percebo que há significantes já inscritos em mim, sendo eles, inclusive, anteriores à minha trajetória como pesquisadora. Este é precisamente o ponto de estofo, segundo Lacan (1999), onde o tecido significante prende-se ao tecido significado, quando a seca, a água e o luto da umbanda fazem reverberar em mim aquilo que se repete em histórias que trago da Bahia: no “lado a lado” da cadeia metonímica, os significantes deslocam-se, ou melhor, o “sujeito-baiano” desloca-se e, estando em movimento, desliza em uma multiplicidade de associações – gruta, choro, chuva, água, seca, cisterna, luto, uma mãe-baiana-mulher, “morta-viva”.

Percebi, com o tempo, que não bastava observar, descrever, participar, gravar entrevistas, filmar rituais. Faltava me reconhecer e me situar nos lugares em que o outro vem ao meu encontro, dirige-se a mim e interpreta-me: isso consiste em dar ouvidos ao outro na transferência. É a um lugar já inscrito no Outro, a “baiana”, que os interlocutores umbandistas se dirigem; é assim que me interpretam, afinal a transferência

se dá sempre em relação a um traço significante que ganha sentido no idioma do terreiro.

É particularmente neste ponto que o tipo de escuta psicanalítica difere de uma observação etnográfica. Os terreiros (“observados”) são entrelaçamentos significantes que se escutam e nos quais o pesquisador está “articulado”. Desse modo, o estudo em psicanálise inclui o pesquisador e os seus significantes em primeira pessoa, afinal é importante conhecê-los para entender de que lugar as análises foram perspectivadas e quem é esse sujeito que se inscreve em campo e que é visto pelos terreiros.

Por fim, há o momento delicado de inserir isso tudo na redação final do trabalho. Nesse passo, relembro o “método” de Juarez, porque precisamente neste ponto (o da escrita), a queimadura torna-se cicatriz, é uma marca impressa no papel (indelével), o pesquisador recompõe-se em um “couro” novo, embrutecido, inscreve-se e escreve letras em preto e branco nos traços retilíneos da folha vazia, preenchida pouco a pouco, “linhas” precisas que costuram o autor às rendas do texto. O mais interessante é que, nesse movimento da “pena”, após desenhar o ponto final, o autor percebe-se novo, porque a “análise e discussão dos dados” é também um desvendar de si mesmo, através do Outro que o revela inteiramente pelo avesso (“em carne viva”). “É que ao tocar por pouco que seja a relação do homem ao significante [...] muda-se o curso de sua história modificando as amarras do seu ser” (LACAN, 1998, p. 526). Segundo Bairrão (2003), no ato analítico, muda-se o destino quando se atingem as “cordas significantes”, as “amarras” do ser sujeito.

Referências

ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA. *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*. Lisboa: Verbo, 2001. 2 v.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BAIRRÃO, J. F. M. H. *O impossível sujeito: volume I: implicações da irreductibilidade do inconsciente*. São Paulo: Rosari, 2003.

- BAIRRÃO, J. F. M. H. A Escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, set./dez. 2005.
- DEVEREUX, G. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo Veintiuno, 1977.
- FAVRET-SAADA, J. Ser Afetado. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FREIRE, A. B.; COSTA, C. A. R. O literal e a surpresa: “os estágios preliminares do chiste”. *Ágora: estudos em teoria psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, jul./dez. 2008.
- LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 496-533.
- LACAN, J. *O Seminário: livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- MACEDO, A. C.; BAIIRÃO, J. F. M. H. Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia*, Ribeirão Preto, v. 21, n. 49, p. 207-216, maio/ago. 2011.
- MANTOVANI, A.; BAIIRÃO, J. F. M. H. Psicanálise e religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. *Memorandum*, Belo Horizonte, v. 9, p. 42-56, 2005.
- SILVA, V. G. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2006.
- SOUZA, A. M. *Transferência e Interpretação: ensaio clínico lacaniano*. Porto Alegre: Artmed, 1988.
- SOUZA, A. R. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, R. (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 304-317.

Encontros à luz de velas: a “participação observante” no campo afro-brasileiro¹

Mariana Leal de Barros

A falência da “racionalidade científica como caminho unívoco” (SILVA, 2005, p. 145) marcou as ciências humanas nas últimas duas décadas e criou terreno para que pudéssemos pensar nossas próprias experiências para além de um apelo egóico e emocional. Quanto mais avançamos no tema, mais percebemos o quanto o “antropólogo de carne e osso” não precisa aparecer apenas em notas de rodapé, pois o nativo que surge nas páginas principais é também o próprio autor.

Refiro-me à antropologia, pois, reconhecidamente, esta disciplina foi emblemática ao problematizar o lugar do pesquisador, o lugar dos sujeitos que investigou e, mais especificamente, a participação desses sujeitos no processo de construção do conhecimento. Este percurso culmina nas críticas “pós-modernas”, mas é traçado desde o início do século XX, quando são questionadas as condições de produção do trabalho de campo e a implicação do pesquisador nos dados colhidos.

Boas (2004, 2005) e Malinowski (1976, 2000) já enunciavam que era necessário buscar um método próprio de trabalho e pensar sobre este. A partir de então, o foco pode ter seguido mais uma direção do que outra a depender do autor, mas não podemos nos esquecer da atenção aos métodos de trabalho de campo destes precursores.

De fato, a “neutralidade” era um item de desejo na construção de uma boa etnografia, mas há muito já se atesta essa impossibilidade, uma preocupação que se acentua com as contribuições de Geertz (1989, 2000), que traz “nova luz à antropologia” e denuncia as várias mãos que

¹ Agradeço ao apoio científico da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) no desenvolvimento deste trabalho, mas, principalmente, aos(às) meus(inhas) caro(a)s interlocutore(a)s, pombajiras, exus e médiuns.

se apresentam num texto antropológico. Somando a isso, a publicação do diário de campo de Malinowski (1967) cria um “bordel” à parte² e nos convida a duvidar dos textos “idealmente” escritos, que não revelam as dificuldades, os desencontros, as intempéries dos objetivos não atingidos e as peripécias que um antropólogo é levado a fazer para colher seus almejados dados.

A esse respeito, na obra *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, James Clifford (2002) questiona os esforços dos antropólogos por construir um texto coerente e, poderíamos até dizer, um “nativo coerente”, em detrimento da experiência efetivamente vivida em campo. O encontro etnográfico apresentado às claras, e revelando tanto o nativo quanto o antropólogo, há algum tempo começa a sair do âmbito marginal para assumir o seu valor³. Não é descartado o “abandono de si mesmo” para apreender o outro em seus próprios termos, mas, na impossibilidade de abandonar-se por completo, o antropólogo passa a se assumir naquela relação⁴.

Abre-se espaço para que as etnografias não sejam construídas por um discurso monofônico que separa o “nós” do “eles”, mas por um discurso “polifônico”, destacando o trabalho de campo como um espaço de troca de experiências e da “intercomunicabilidade entre os modelos culturais dos quais fazem parte o observador e o observado”. (SILVA, 2005, p. 145) Ao mesmo tempo, esta posição expõe o autor/antropólogo, de modo que não apenas o autor fique mais vulnerável às críticas, mas também o seu trabalho etnográfico.

Contudo, como é possível se esconder e, para quê? O trabalho de campo do antropólogo desde o início é marcado por algum desejo. Salvo

2 James Clifford (2002, p. 106) acrescenta: “Escrito em grande parte em polonês e com a clara intenção de não ser publicado, o Diário causou um pequeno escândalo em relação à imagem pública da antropologia - ainda que pesquisadores de campo reconheçam muito daquilo como familiar. Um dos fundadores da disciplina era visto sentindo uma raiva considerável de seus informantes nativos. [...] A angústia, a confusão, a exultação e a raiva do Diário pareciam deixar pouco espaço para a postura estável e compreensiva da etnografia relativista”.

3 Os informantes dos antropólogos também passam a assumir lugar de destaque, conforme Mintz (1984).

4 A esse respeito, por exemplo, na proposta de contestação das etnografias “neutras e científicas”, as mulheres antropólogas também passam a evocar o quanto sua condição de gênero é implicada no trabalho de campo, já que, como mulheres, são alocadas em diferentes posições e têm acesso a diferentes informações a depender dos grupos com os quais trabalha, conforme Callaway (1992), Golde (1986), Healey (1996), Visweswaran (1994), Weiner (1976). Não me dedico a este aspecto no texto aqui presente, mas desenvolvo a importância de pensar-me “como mulher” na relação com as pombajiras ao longo de minha tese. (BARROS, 2010)

alguns pesquisadores que exibem paciência espantosa para descrever quase tudo o que observam, em seus mínimos detalhes e sem qualquer direção, a maior parte dos antropólogos já foca em alguns aspectos ou informantes mais do que em outros, desde as primeiras visitas. Tão logo as relações começam a se discernir, o olhar do pesquisador também se organiza, por mais obscuros que possam ser os motivos destes recortes preliminares. A aleatoriedade pode continuar presente e é desejável que a imprevisibilidade permaneça, mas as linhas diretivas começam a ser traçadas desde o início.

Este começo, que pode parecer puramente pragmático, é também o que vai distinguir um pesquisador de outro. Além disso, essas escolhas frequentemente são movidas por afetos, tanto em relação aos objetos de interesse quanto às pessoas que progressivamente firmam-se como nossos interlocutores.

Sidney Mintz (1984) vai além ao refletir sobre a sua etnografia inteiramente dedicada a um informante específico. O autor afirma: “Eu não “escolhi” Taso, ele me “escolheu”. Ele poderia ter me recusado no primeiro dia em que nos encontramos; mas, em vez disso, colaborou comigo”. O antropólogo acrescenta que, mais do que um informante, Taso foi um amigo e nesta relação descobriu a si mesmo. Isso que parece ainda hoje muito “corajoso” de se admitir, haja vista o ainda elegante “distanciamento”, já data de quase 30 anos.

Para Mintz (1984, p. 52), o pressuposto é que “relações sem afeto conduzem a maior honestidade”, mas, a seu ver, “por trás disso, há a suposição de que qualquer movimento de igualdade entre informante e etnógrafo não tem sentido”. Em meu trabalho de campo⁵, ouvi de todos os membros da banca de defesa do doutorado: “você foi muito corajosa!”. E, antes da defesa, em minha qualificação de doutorado, ouvi “cuidado, às vezes você é corajosa até demais”.

Como buscarei abordar neste texto, enfatizo que meu trabalho foi também a relação singular entre os interlocutores e eu, sejam médiuns, mães-de-santo ou entidades espirituais, e imagino que não poderia ter

5 Esse trabalho refere-se a um recorte da pesquisa de doutorado intitulada *Labareda teu nome é mulher: elaborações de gênero à luz das pombajiras*, a qual conta com quatro anos de trabalho de campo desenvolvidos em comunidades umbandistas. Três terreiros se constituem como interlocutores da pesquisa, realizada através de observação participante com registros audiovisuais de rituais, entrevistas com pessoas que incorporam pombajiras, assim como entrevistas com as mesmas em transe de pombajiras.

sido diferente. Ao me colocar de forma ativa e reflexiva na relação com meus interlocutores, facilito a compreensão do que ouço e vejo, tanto para poder compreender e mergulhar nas linguagens ali praticadas, quanto para distanciar-me a ponto de me reconhecer naquele encontro.

Partilhando do desgosto de Mintz (1984) pelas relações desiguais, apresentarei a construção da minha relação com meus interlocutores ao mesmo tempo em que sinalizo a dificuldade de abandonar o clássico papel do pesquisador neutro e “impermeável”. Ressaltarei como as pombajiras se apresentam interpel(e)ando não apenas os corpos de suas médiuns, mas também o meu, o que pode ser um processo frutífero, mas perturbador.

É preciso reconhecer que o receio de identificar-me demasiadamente com o universo religioso e mágico da umbanda fazia com que eu me prendesse a posições supostamente mais “científicas”, neutras e formais. Foram sete anos de pesquisa de campo na umbanda e o mesmo período de tempo a ouvir as pombajiras.

Ainda assim, após todo este percurso, reluto em assumir um lugar demasiadamente próximo. Além disso, frequentemente temo por, ao me expor demais, correr o risco de revelar a minha voz e não a de minhas interlocutoras. O leitor perceberá, no entanto, que já não é possível separar, e que talvez nunca o seja, mas nem por isso o que revelo é apenas projeção. Ao revelar o meu encontro com aquelas mulheres, revelo também as próprias, que não são construtos estáticos e objetos concretos, mas mulheres que se apresentam pelos corpos de outras e pelas vozes de outras que, por sua vez, falam a outras, e falaram a mim, também uma mulher.

Penso ser importante reconhecer que, por um jogo de espelhos, reflito e espelho sentidos possíveis a essas mulheres e, talvez de maneira muito parecida com o que experimentamos na clínica psicanalítica, pesquisador e pesquisado encontram-se em um sonho em que atuam juntos e não podem mais se descolar. Falemos, então, sobre esse sonho.

Pesquisador ou fiel: mais uma dicotomia reducionista?

Uma das primeiras atitudes a tomar quando decidimos realizar nosso trabalho de campo num terreiro de umbanda é pedir autorização ao pai ou mãe-de-santo responsável pelo terreiro. Mas, para a minha surpresa, nenhum deles, em todos os terreiros que pesquisei, concedeu a autorização prontamente, pois era necessário que, primeiramente, eu pedisse a autorização às entidades espirituais “chefes” dos terreiros⁶. Isso, que pode parecer muito lógico para quem participa da umbanda como “fiel” ou como pesquisador já “ambientado” ao discurso nativo, na verdade, sempre soou um tanto quanto peculiar ao divulgar minha pesquisa: “Você pede autorização para um espírito?”.

De fato, atualmente essa prática já passa despercebida, pois os sete anos de trabalho de campo em terreiros de umbanda me conferiram uma maior fluência no “idioma” praticado (CRAPANZANO; GARRISON, 1977), de maneira que agora posso dizer que reconheço as regras de conduta, o respeito às hierarquias e a “etiqueta” adequada ao campo religioso afro-brasileiro. No início, entretanto, essa experiência foi um tanto quanto inusitada e assustadora, devo confessar.

O primeiro terreiro investigado em minha pesquisa foi o de D. Joana, mãe-de-santo que hoje é tão querida para mim como os mais próximos membros de minha família. Gerido por D. Joana, filha de D. Chiquinha, quem fundou o terreiro há aproximadamente 70 anos, este centro de umbanda está localizado em Jardinópolis, uma cidade com cerca de 20 mil habitantes e distante aproximadamente 30 km de Ribeirão Preto-SP.

O terreiro já era investigado (e muito estimado) por alguns integrantes do laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). Assim, quando comecei a pesquisar pombajiras, todos que conheciam o terreiro disseram que lá havia uma pombajira – Maria Padilha – muito famosa na região, apesar de que ninguém chegou a conhecê-la. Na verdade, ninguém ainda tinha sido convidado para um

6 A autorização da pesquisa também poderia ser dada pela “pombajira chefe”, ou seja, a pombajira que ocupa o maior grau hierárquico no terreiro, que geralmente incorpora na mãe-de-santo. No terreiro em que havia um pai-de-santo que não incorporava pombajira, a autorização foi concedida por seu exu, entidade espiritual e correspondente masculino à classe de pombajiras.

ritual de esquerda⁷, de maneira que não apenas o grupo, mas eu também imaginava que não seria dado o consentimento para pesquisar as pombajiras deste terreiro.

[...] Dessa vez foi diferente das outras vezes nos outros terreiros. Gostei muito mesmo, mas parece que não vai ser fácil conseguir apoio para falar e observar as pombajiras. [...] parece que só os médiuns podem participar desses rituais de esquerda. (Diário de campo, 27 de agosto de 2003)

Posteriormente, percebi que os rituais de esquerda não são “fechados” à comunidade, mas mais restritos, o que é uma tônica que se repete em todos os terreiros que conheci. Em nenhum deles, no entanto, a esquerda deixa de ser cultuada, mas é camuflada à primeira vista, até que se ateste que há confiança no olhar do espectador. Há, principalmente, o temor de olhares que distorcem o percebido, bem como o medo de atrair pessoas que pedem “maldade” para os exus.

Apesar das portas fechadas ao assunto à primeira vista, em minha primeira conversa com Mãe Joana eu mencionei que gostaria de pesquisar as pombajiras de umbanda, mas não notei qualquer estranhamento. Ela insistiu a todo momento que “pombajiras não fazem maldade” e “são muito importantes para o terreiro”, mas logo fui informada que deveria conversar primeiramente com Pai Benedito (preto-velho, entidade principal da casa, que incorpora na mãe-de-santo e dá nome ao centro) e Maria Padilha (pombajira principal da casa, que incorpora na irmã da mãe-de-santo).

Assim, seguindo a sugestão de D. Joana, fui conversar com Pai Benedito, seu preto-velho. Mas para isso, eu teria que receber a benção, ou seja, no horário do ritual aberto à comunidade, eu teria que conversar com a entidade, assim como faz qualquer outro fiel. Isso me deixou bastante receosa, não sabia o que dizer e tinha medo do que poderia escutar. Enquanto me benzia, o preto-velho me perguntou: “ta formosa (bem), fia?”, ao que respondi o que os integrantes do grupo me diziam

7 Entre as divindades umbandistas, há uma divisão categorial que separa as entidades de “direita”, ligadas à “luz”, como pretos-velhos, caboclos, baianos, cosmes e boiadeiros, das entidades de “esquerda”, ligadas às “trevas”, telúricas e relativas ao que é mais próximo do carnal, como exus, pombajiras e exus-mirins. Há quem pense que a esquerda é da ordem do maléfico, mas percebo que falar das entidades desta linha é apenas como falar da outra face da moeda, “virmos” a face do “mesmo” e encontramos outros contornos, que, como a noite e o dia, o claro e o escuro, complementam-se.

para falar sem me “comprometer”: “Estou bem, queria apenas pedir uma benção”. Era o artifício utilizado para entrar e sair “ilesa”.

Assistir ao ritual e não receber a benção não seria de bom-tom, mas, ao mesmo tempo, eu não era uma religiosa e não queria me envolver com a espiritualidade. Se dissesse que alguma coisa não estava bem, teria que conversar, talvez pudesse escutar algo que me abalasse, e tinha muito medo deste envolvimento. Mas não houve saída, por mais que tenha me esforçado para me mostrar muito à vontade às entidades espirituais, a máscara do pesquisador “neutro” nem sempre “cola”:

Pai Benedito: Tá formosa, fia?

Eu: Eu só queria pedir a benção.

Pai Benedito: Não precisa ficá com medo não, fia, chega mais perto do pai que ele tá aqui prá te ajudá. (Diário de campo, 27 de agosto de 2003)

Depois disso, Pai Benedito falou-me ainda alguma coisa que não me recordo, pois me apeguei apenas a esta última frase. Já conhecia alguns centros de umbanda, mas de todos os que havia ido, este era o primeiro a desvendar meu “disfarce” de pesquisadora. Contraditoriamente, em vez de ficar paralisada por ter sido “despida”, senti-me à vontade, e aos poucos fui chegando “mais perto”. De alguma maneira, uma calma parecia ter tomado conta de meu corpo e percebi que nada ali era tão terrorífico que pudesse me atacar. Após aquela conversa, as portas começaram a se abrir. Pai Benedito disse que iria me ajudar, e, em seguida, desincorporada, D. Joana me convidou para uma festa de pombajiras para que eu também pudesse pedir autorização à Maria Padilha, pombajira principal da casa.

Maria Padilha é a “chefe” das pombajiras neste terreiro: “Sou a mais velha de todas, por isso comando as outras, elas devem obediência a mim”. Devido à sua alta posição na hierarquia das pombajiras, reivindicou como médium a mãe-de-santo da casa. No entanto, como a regra é algo singularmente maleável na umbanda, não é ela quem trabalha com Maria Padilha, mas sim Meire, irmã de D. Joana.

Antes da festa das pombajiras, no entanto, passei a frequentar os rituais semanais deste terreiro e minha relação com D. Joana e com

os outros integrantes da comunidade se intensificou, até que chegou “O” dia. Como havia me dedicado ao material bibliográfico sobre pombajiras⁸, já tinha alguma ideia sobre as principais “características” das pombajiras e o que eu deveria oferecer: rosa vermelha, champanhe, bijuterias douradas, batons, cigarros, etc.

Meu orientador, Miguel Bairrão, sugeriu que levasse rosas vermelhas por agradecimento ao convite e lembrou-me que estas classes de espíritos, tanto a pombajira quanto os exus, sempre trabalham na base da troca, ou seja, se você pede algo, deve retribuir. Levei ainda velas vermelhas, pretas e brancas. Essas cores também foram de sua sugestão, pois vermelhas e pretas são em geral as cores atribuídas aos exus e pombajiras, e as velas brancas, representativas da “direita”, que, segundo ele, “é sempre bom levar”. Neste sentido, fui representada pelos “dois lados”.

Vale acrescentar que as entidades de esquerda costumam trabalhar na lógica da “troca”. Elas te ajudam, mas é necessário agradá-las com algo em troca, o que depende de cada entidade espiritual. No caso das pombajiras pode ser champanhe, cerveja, Martini, ou cigarros, perfumes, bijuterias e muitas rosas vermelhas. As comidas ofertadas são preparadas tanto pelos consulentes quanto pelos médiuns ou pela mãe de santo. A preferência das pombajiras nesse terreiro é o frango assado com farofa e estas comidas nunca podem ser feitas com alho (regra para todas as entidades de esquerda), mas o incrível é que estão sempre muito bem temperadas e saborosíssimas (a partir de experiência própria, diga-se de passagem). Para os exus é servida carne vermelha malpassada, às vezes crua e com bastante pimenta; assim, sempre preferi degustar as comidas das pombajiras. Os alimentos são servidos primeiramente às entidades e estas (que nem sempre se alimentam) oferecem às pessoas presentes. Durante as consultas, os fiéis também podem beber e comer com as pombajiras com as quais conversam e, algumas vezes, elas os aconselham a fazer pedidos a cada gole. Segundo os fiéis, a comida traz boas vibrações. Comer um pedaço de frango oferecido pela pombajira ou beber um gole de seu champanhe é como ser “abençoado”.

8 Atualmente, as referências sobre pombajiras ainda são escassas, mas na época o número era ainda mais reduzido. Utilizei como fonte Giobellina Brumana e González Martinez (1991), Marlyse Meyer (1993) e Reginaldo Prandi (1996).

Ao longo de minha pesquisa no terreiro, os “presentes” foram uma constante, seja porque as próprias entidades pediam “agrados” após as conversas e entrevistas, seja porque eu mesma sentia-me agradecida pela ajuda que me ofereciam e então retribuía. Assim, nos encontros seguintes, levei mais rosas, mais velas (de todas as cores possíveis, já que fui a diferentes tipos de rituais e cada entidade possui suas cores específicas), batons, bijuterias, perfumes, comidas, bebidas, cigarros, além de contribuir financeiramente para as festas do terreiro ou para as doações de cestas básicas e medicamentos, que D. Joana costuma fazer às famílias necessitadas da comunidade.

Ao levar em conta que uma das bases da umbanda é a caridade, entramos, de certa maneira, nesta lógica de ajuda, mas é verdade que quando relato essa prática nos meios científicos, principalmente em territórios “psi”, esta atitude é vista com bastante estranhamento. Entre os antropólogos, não há a menor dúvida: é compreensível que devemos “entrar” na lógica do “campo”, mas, ao sair da faculdade de psicologia para me dirigir aos terreiros com algumas velas e rosas vermelhas na mão, eu confesso que buscava evitar os olhares de meus pares e saía na surdina.

É claro que esse desconforto invadia minha presença em campo. Por um lado, dedicava-me progressivamente ao estudo das teorias antropológicas e das discussões acerca do trabalho de campo, percebendo que poderia viver aquela experiência sem ser engolida pelo discurso religioso nativo, conservando um distanciamento crítico. Mas também era muito difícil reconhecer os “limites” do encontro com esse universo tão mágico, estranho e, ao mesmo tempo, encantador.

Este medo de sair do “papel de pesquisadora” foi o meu maior empecilho nesta primeira conversa com as pombajiras, e meu companheiro ao longo de toda a pesquisa. Eu estava munida de um roteiro de entrevistas com algumas perguntas para fazer às entidades, mas, aos poucos, percebi que quando me colocava como “investigadora”, ou seja, quando as abordava durante o ritual em posição questionadora e explicitando claramente que estava ali para realizar uma “entrevista”, as pombajiras se fechavam e falavam pouco, ou quase nada.

Quando insistia no “por quê” ao me responderem algo um tanto quanto não conclusivo, não gostavam, diziam que eu não estava entendendo, e reclamavam com um certo charme: “você gosta muito de

perguntar” (era quando eu entendia que devia parar de perguntar). Ainda assim, ao final das entrevistas nada frutíferas, todas as pombajiras entrevistadas me diziam: “eu vou te ajudar”, e eu pensava: “como”?

Realmente elas estavam certas, eu não estava entendendo. Começava a sentir que havia algo que me escapava, havia algo que dificultava aquele encontro e entravava a minha relação com elas. A conversa não fluía, e quanto mais ansiosa eu ficava, mais me apegava às perguntas de um roteiro pré-estabelecido para os momentos de “branco”: “Qual seu nome?”, “O que é uma pombajira?”, “O que você faz?”.

Ainda assim, tive permissão para minha pesquisa e todas as pombajiras deste terreiro, bem como dos que vim a conhecer em seguida, se mostravam disponíveis a me “ajudar”, ainda que, até então, eu não soubesse reconhecer essa “ajuda” e não me expressasse nestes termos:

Maria Padilha disse que vai me ajudar e que vou ter ‘muito sucesso com minhas escrituras’: “Vai indo que eu vou atrás colocando as palavras no lugar certo pra você! Gostei muito de você, quero que volte para eu contar toda a minha vida”. (Diário de campo, 16 de dezembro de 2003)

Estas palavras ecoam até hoje em minha memória como se as tivesse ouvido na semana retrasada. Confesso que costumava lembrá-las quando me faltava desenvoltura na escrita da tese: “Maria Padilha, arrume as palavras para mim?”. O fundamental foi que, na conversa com Maria Padilha, eu tive o consentimento necessário para pesquisar o terreiro e, a partir de então, todos no centro mostraram-se disponíveis, já que a “pombajira-chefe” havia me aceitado, apoiou o meu trabalho e colocou-se à disposição.

Em minha primeira conversa, Maria Padilha me disse que essa pesquisa que eu pedia autorização é “como se diz, uma missão”. Acrescentou que me ajudaria porque eu também iria ajudá-las, pois existe muita maledicência sobre as pombajiras e eu poderia mostrar “a verdade”. Perceber o meu trabalho como uma “missão” foi interpretação que se repetiu também em outros centros investigados: “Vós não percebe que as portas estão sempre abertas? Muita gente dizia que vós não ia conseguir, mas ninguém pode lhe fechar a porta porque este trabalho é seu, você irá ajudar as mulheres” (Exu Pirata, entidade espiritual de Adilson, pai-de-santo da Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato).

Maria Molambo, pombajira entrevistada no centro de umbanda Casa Mãe Guacyara, localizado na cidade de São Paulo, acrescentou que as portas estavam abertas para mim porque todos sabiam que eu iria ajudá-las, diminuindo o preconceito em relação às pombajiras e apresentando o que elas fazem: “nós te ajudamos e você nos ajuda”. Muitos também diziam que “as portas se abriam” para mim porque eu tenho uma “pombajira de frente muito forte, quando você vem, ela chega primeiro” (Exu Sete Giras, entidade principal do terreiro Ogum Rompe Mato). Algumas pombajiras diziam ainda que ela me acompanhava e abria os caminhos.

De alguma forma, isso me incluía numa relação transferencial que se estabelecia. Era a maneira de perceber o meu trabalho. Eu não era uma jornalista curiosa – profissional temido por muitos centros eu tinha uma “missão” e, se essa “missão” me foi designada, meus interlocutores me auxiliavam a cumpri-la na medida do possível, ou de meu “merecimento”. Eu começava a ser incluída, mas assumia um lugar particular, que não era o mesmo do umbandista fiel.

Certa vez, D. Joana me disse que eu era médium, mas não precisava incorporar entidades. Para ela, eu era outro tipo de médium, pois eu prestava “caridade” por meio das minhas escritas, ou seja, eu ajudaria aos outros pelo meu trabalho. É neste sentido que progressivamente eu “cheguei mais perto” e, sem medo, deixei que a conversa – assumi uma leitura daquele encontro para além da “entrevista”, ampliando-se para um “co-versar” – fosse para além das perguntas pré-estabelecidas e compreendi que, ao dizerem sobre “minha missão”, eles expressavam como percebiam meu trabalho e como a minha posição era “traduzida” ao idioma umbandista.

Por isso, notei que valia a pena atentar-me à frase que se repetia em minhas observações e, conseqüentemente, em meu registro em diário de campo: “eu vou te ajudar”. Ora, elas querem me ajudar, mas como? O que essa repetição enuncia? Aos poucos, em minhas conversas com as entidades espirituais, passei a pedir que zelassem pela saúde de meus familiares. Comecei a conversar com eles sobre o meu trabalho e as dificuldades com as quais me deparava, ou menos apenas, relava um sonho que tivera. Desta maneira, não apenas a divindade me acolhia, mas eu me deixava ser acolhida e criava espaço para perceber o que

era a umbanda em ato, na maneira como se mostra, não mais atenta apenas ao que se fala.

Efetivamente, o sagrado umbandista revela-se em ato e como cuidado com o outro (BAIRRÃO, 2005, 2011) e minha posição em relação a essa percepção influi e determina a interação com as entidades. Se me insiro num espaço em que a lógica basal é a caridade, deveria eu também deixar-me ser cuidada. Neste sentido, percebi que, ao colocar-me em posição de quem pede ajuda, criava espaço para os espíritos serem e atuarem para o que vêm: ora, essas divindades vêm ao mundo para nos dar entrevistas? Não, a ideia que se repete é a de “prestar caridade”, não no sentido altruísta e alimento da culpa, como mais tarde pude compreender, mas mais próximo de acolher a alteridade.

Primeiramente, iniciava as conversas com as pombajiras dizendo que estava ali porque fazia um trabalho no qual gostaria de conhecer as pombajiras. A maioria não entendia: “conhecer por quê?”. E eu ficava mais tempo explicando por que estava ali, do que de fato durava a nossa conversa. No entanto, quando comecei a perceber o “idioma” implícito, mudei minha estratégia de aproximação: “Eu estou aqui porque estou precisando de sua ajuda para meu trabalho”/“Eu gostaria de falar com você porque estou precisando de ajuda para o meu trabalho”, e só então complementava: “Faço um trabalho sobre pombajiras, está muito difícil e gostaria de saber se poderia me ajudar”.

Parece simples, mas esta mudança fez toda a diferença na minha relação com estas entidades. É claro que não se trata apenas de uma ordenação gramatical de palavras, pois, com certeza, algo do meu posicionamento ali, do meu lugar, da minha intenção, já havia se transformado. Poder inserir-me no papel de quem também busca ajuda fez com que, de início, as entidades se colocassem disponíveis e à minha escuta, pois, de fato, “vêm a este mundo” para acolher as dores, as demandas e os desejos de todos e não apenas para responder perguntas de curiosos.

De fato, quando se escolhe fazer pesquisa na umbanda, não é possível estar lá apenas para observar à distância. Mais do que uma observação participante, por vezes, sentia-me numa “participação observante”. Não adiantava resguardar-me atrás da máscara do pesquisador (caderno de campo na mão, máquina fotográfica ou filmadora no pescoço), pois, a todo momento, eu era destituída deste lugar. Era como se dissessem:

se quiser estar aqui, tem que participar (para não me remeter ao clichê “ajoelhou, tem que rezar”).

É preciso admitir que não era fácil ignorar que muitas vezes entrava no ritual com dores no ombro e, logo depois de ser benzida por um preto-velho, saía como se tivesse recebido uma massagem extremamente relaxante sem que ele tivesse me tocado. Ou mesmo tentava não me surpreender com as conversas que pareciam ler meu pensamento, esquivando-me.

Atualmente, é fácil perceber o meu esforço para me diferenciar dos fiéis; era como se as conversas comigo fossem apêndices do momento do ritual. Eu, inclusive, durante o período de bênçãos, esperava os fiéis serem atendidos primeiramente, como se eles precisassem de ajuda de fato, mas eu estava lá quase que para atrapalhar esse processo.

Confesso que demorou pouco mais de um ano para perceber que, para conhecer o que se passava ali, não bastava perguntar. A umbanda não é cognoscível apenas por meio de entrevistas gravadas fora do horário ritual, ela se revela em ato, em cheiro, cor, sabor, música e temperatura. E tudo isso é sensível, ou seja, passa pelos sentidos que experimento em meu próprio corpo.

“Você é igual eu”, “ esse corpo era igual a você”

Aos poucos, reconheci e assumi um lugar próprio àquele grupo, o que facilitou minha relação. Para eles, também ficava claro que eu tinha boas intenções, não deturparia o que ali vivia, pois confiavam em mim e em minha “missão”. De fato, esse longo e um tanto quanto doloroso percurso foi necessário para que eu pudesse ter acesso a conteúdos que não seriam explicitados com poucas visitas ou entrevistas pontuais e investigativas.

Mas o “jogo” não estava ganho. Na relação com as pombajiras, ao colocar-me na posição de quem necessita de ajuda, não bastava expor a minha pesquisa e dizer “preciso de ajuda para o meu trabalho”. Fui “convidada” a lhes apresentar também alguns problemas íntimos e um tanto quanto “pessoais”. A esse respeito, exponho um trecho de entrevista realizada três anos após iniciar a pesquisa no centro de D. Joana em que, ainda assim, apresento uma evidente dificuldade. Podemos perceber o quanto eu procuro enviesar a conversa para minha pesquisa

diretamente e tenho dificuldade em perceber que a pombajira já está demonstrando como é, como atua e no que atua, pois se interessa por cuidar de mim, seja me “limpando” ou falando de minha vida amorosa.

Eu: E o que mais as pessoas costumam pedir ajuda?

7: Pra mim pede coisa pra abrir caminho, pra ajudar nos negócios, pra trazer bastante ouro. O que até hoje eu trabalhei foi nisso, mulher. Foi meus trabalhos porque minha égua não vem muito aqui, você sabe, né? É difícil de ela vir aqui no terreiro, mas quando ela vem e as pessoas vêm, é pra isso.

Eu: E ajuda as mulheres também a se sentirem mais bonitas [...]

7: É. Você mesmo, você conversou comigo, não conversou?

Eu: Foi [...]

7: Você vai se sentir outra, você vai ver muitos homens te olhar com outro olho. Depois você vai falar pra mim. (Informação verbal)⁹

A conversa logo se volta para mim, ainda que eu tente enviesá-la para uma participação um tanto quanto distanciada. Mas finalmente lembro-me de que preciso entrar nessa lógica e colho dados para além do discurso “pronto”:

Eu: É, eu acho que só daquele dia, já começou a mudar, eu já aprendi alguma coisa.

7: (gargalhada) Você não conversou com a minha [...] e você já tá (sic) sentindo outra coisa, já vê os homens te olhar de outro olho. Porque eu sou linda, mulher, adoro trazer homem pras mulheres, adoro ver os casal unido, adoro ver as pessoas felizes, e você vai ter muita coisa, vai sentir um prazer muito grande na tua vida com um homem que vai aparecer. Você vai trazer uma mesa pra mim que você vai ficar agradecida, mulher. (Informação verbal)¹⁰

Ao tentar falar das mulheres de maneira geral, a pombajira responde falando sobre mim. Mas, ao mesmo tempo, ela apresenta como faz com outras mulheres e, assim, mais do que em palavra, atinjo a pombajira se revelando em ato. Não foi imediato, mas felizmente percebi que ao falar de mim e de minha pombajira, ela fala também o que faz por uma mulher. Por isso, para além do roteiro com perguntas estruturadas,

9 Entrevista com a pombajira Sete Saias foi realizada na “Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito”, em 30 de maio de 2006.

10 Idem.

é no desenrolar de uma conversa em que incluo fatos de minha vida que obtenho os dados mais significativos:

7: [...] e eu vi a mulher que te acompanha, e ela é muito bonita.

Eu: Que bom, e é ela que me ajuda?

7: Ela te ajuda, como eu te ajudo, assim como a outra (refere-se à mãe-de-santo) que você sempre conversa, tá sempre te ajudando.

Eu: É, eu to lembrando que no sábado passado eu tava numa festa, e quando eu conversei aqui com a sua médium e com a Joana, vocês tinham me dito que era pra tomar cuidado antes de contar as coisas boas.

7: Isso.

Eu: E nessa festa, eu tava conversando e eu sentia que eu não podia falar uma coisa pra uma pessoa, né, e na hora eu comecei a ficar rouca, não conseguia mais falar, aí eu achei que era algum recado pra mim.

7: E era, mulher, pra você se calar, ficar quieta, que tem gente... as pessoas te olham, você, você é muito...

Joyce¹¹: Bonita.

7: Muito bonita, como eu mulher, porque eu sou linda evocê é igual eu. Você transmite aquela coisa boa pras pessoas, é onde a pessoa fica doida quando te vê. Quantos homens não te cobiçam, mulher? [...] Se você conversar comigo, cê quer saber, cê vai saber, porque eu falo.

Eu: Pode falar.

7: Você não se achava nada, você tava[...]cê achava que tava horrorosa, isso aquilo, se pondo defeito sozinha, tô mentindo, mulher?

Eu: Não.

7: (Gargalhada) Você quis conversar comigo, não quis, mulher? Por isso que eu falo, eu não espero as pessoas me perguntar pra eu falar. Eu vejo, mulher. Só que você não é nada disso, você é tudo, mulher. E depois do que você conversou comigo, você vai ver. [...] e você vai trazer um negócio e vai por no meu pé e vai querer conversar comigo de novo. Você vai se sentir tão bem, mulher[...]¹²(Informação verbal)

11 Joyce é sobrinha de D. Joana e estava presente na entrevista.

12 Entrevista com Sete Saias.

Ao cuidar e falar de mim, a pombajira fala de si, de sua médium e de como atua com quem lhe pede ajuda. Sete Saias revela-me que vem pra falar a “verdade” e, sem “brincadeira”, escancara as minhas dificuldades e acentua as qualidades: “Se eu vim aqui no terreiro, eu vim pra falar a verdade, não é pra brincar com ninguém, mulher” (Sete Saias).

O encontro com Sete Saias fez com que pudesse perceber que quando conseguia trazer fatos de minha vida em que me lembrava das pombajiras e incluir-me naquele “outro” mundo de sentidos, abria espaço para que ela pudesse se revelar na maneira como atua, o que de fato é. O mesmo se passou também com as outras pombajiras investigadas. Preciso dizer que em todas as conversas, sem exceção, as pombajiras reportavam-se a mim para falarem de si ou de suas médiuns:

Ela falava (pombajira Maria Molambo) me encarando profundamente nos olhos, gesticulando e tocando em meu corpo com um certo sorriso suspeito nos lábios. Disse que sou muito bonita, mas que não acredito. Que sou muito inteligente, mas não acredito. Que preciso acreditar para poder mostrar. Preciso acreditar no que tem dentro de mim para que os outros acreditem e, assim, vou conseguir o que eu quero. Assim, eu posso ter qualquer um. Mas não um ‘qualquer’, e sim o que eu quiser. Não só homem, mas conseguirei o que eu quiser se confiar e acreditar que posso ter. Molambo disse que ajuda as mulheres a se verem belas. Perguntei o que é essa ‘beleza’, e ela disse que é acreditar na sua beleza. Para ela, a sedução é isso, é aí que entra a inteligência, que ela falou tanto. A importância de você conhecer o que você deseja para poder conquistar. ‘Você só vai poder ter as coisas, se você conhecer as coisas’, e se eu estou ali para conquistar, tenho que conhecer o que desejo. [...] Uma outra hora eu perguntei se ela ajudava também à sua médium com tudo isso. E ela respondeu: ‘a gente age na falta, a gente vem na necessidade da pessoa’. Disse-me que não é qualquer uma que vem para você, elas aparecem por algum motivo que tem a ver com a médium. Molambo me disse: esse corpo (refere-se à sua médium) era igual a você. Ela tinha dores, guardava tudo dentro e aprendeu que precisava colocar pra fora, que precisava falar. Se não ‘colocamos pra fora’, a sujeira cresce dentro da gente e adoecemos, criamos cânceres, infecções. (Diário de campo, 16 de setembro de 2005)

Mais uma vez, como vemos, a pombajira se mostrou utilizando a minha imagem como veículo para se revelar, para dizer quem é. Nesta dinâmica de espelhamentos que dizem sobre mim e sobre elas, as pombajiras se mostraram e surgiu desta relação toda a riqueza dos dados. Ao final desta longa jornada de vai e volta, morde e assopra, ficava evidente que perceber-me neste movimento e atentar-me às relações transferenciais (na acepção psicanalítica do termo) era crucial para o desenvolvimento de minha pesquisa como um todo.

Considerações finais

No início da pesquisa meu orientador havia me alertado sobre o cuidado que eu deveria ter ao trabalhar com as pombajiras, estando atenta especialmente a não me posicionar de forma pessoal e expondo conflitos íntimos às entidades, pois, se o fizesse, elas trabalhariam comigo sempre neste registro. Entretanto, juntos percebemos que, na maior parte das vezes, elas apenas trabalham neste registro.

Foi por meio de uma “participação observante” que percebi sensivelmente que as pombajiras se revelam em ato, e para dizer o que é a pombajira, como dizê-la, como entendê-la, eu deveria pensar, sobretudo, que essas entidades vêm ao mundo para “ajudar” e “ser”, não para dar entrevistas a observadores curiosos. A pombajira na relação com o seu fiel – assim como todas as entidades da umbanda – vem ao mundo para ouvi-lo, acolhê-lo e tratá-lo.

Em nenhum momento entrei na gira para incorporar, mas foi com base em uma “participação observante” que pude apreender algo que estava para além do discurso manifesto, para além do que se fala sobre elas. É por esse viés que, ao longo do texto de doutorado, apresento a pesquisa realizada por meio de uma narrativa “sensível” e em primeira pessoa, explicitando não apenas o meu encontro com o campo, mas também com a própria teoria, analisando como esta poderia ou não ajudar-me a compreender os dados colhidos.

Admito que este processo exige uma “entrega” e uma desconstrução de visão de mundo que não é fácil, mas é cara a qualquer antropólogo e deveria sê-lo também a todo psicanalista (principalmente se nos atemos à posição de “não-saber”, que deveria ocupar o analista). É interessante notar, contudo, que por mais “estranho” que possa parecer esse posicionamento ao pesquisador, seria difícil agir de outra maneira num terreiro de umbanda, a não ser que quiséssemos ocultar, no texto final e público, o “real” processo de coleta dos dados.

Ainda temo identificar-me sobremaneira, e incomodo-me com os “beliscões do destino” (GEERTZ, 2000) que o universo religioso nos dá, mas, para “estar lá”, não bastava apenas experimentar e depois exorcizar a experiência do texto escrito. A personalidade do pesquisador, a maneira como fala, como anda, sua aparência, se é velho, se é jovem, se é homem, se é mulher, tudo isso é percebido pelos seus interlocutores

e delineia o que se deseja “entregar” ou não a este ou àquele pesquisador. É também diante disso que não posso pensar a pombajira “em si”, e nem mesmo passá-la ao papel de forma “pura”, mas pela minha fala, pelos corpos destas médiuns, pelos ditos, normas e fantasias dos terreiros investigados.

O leitor possivelmente pode estar pensando que, ao adotarmos tal perspectiva, corremos o risco de apresentarmos mais sobre si mesmo do que sobre o pesquisado, caindo na já discutida moda dos diários despídos. (GEERTZ, 2005) De fato, este temor me acompanhou em minha escrita. Recentemente, por exemplo, realizei um documentário com algumas das pombajiras e médiuns com as quais trabalhei em minha tese. Mas optei neste filme por não colocar nenhuma narração e retirar a minha voz do documentário, achava que o “eu” já estava muito presente no texto de minha tese e quis apresentá-las apenas por meio de suas respostas e da beleza estética esplendorosa do ritual. Porém, ao enviar o filme a um festival etnográfico do qual não pude participar em presença, fui informada que algumas pessoas não o compreenderam direito, ficaram um pouco perdidas, apesar de se interessarem muito pelo filme.

As pessoas presentes que haviam lido meu trabalho e conheciam a minha tese, logo notaram uma ausência crucial e me informaram: “Mariana, falta a sua voz! Essas mulheres falam a você, você tem que aparecer!”. De fato, ao longo de todo o filme, as pombajiras dirigem-se a mim, olham profundamente em meus olhos como se pudessem desvendar todos os meus segredos e, de fato, revelam-se por meio de minha voz.

Assim, nas apresentações seguintes, coloquei legenda em algumas de minhas perguntas (que pouco se ouviam) e passei a apresentá-las no início do filme, demarcando quem são e o que fiz. Busquei, no entanto, manter um certo silêncio para que as imagens pudessem dizer como se fossem minhas palavras e imagino que tenha dado certo.

Digo isso, pois penso ser necessário encontrarmos um ponto limite que explicita o outro em nós, mas com cuidado para não confundir o que ressoa em nossos corpos com o “ego”. Não é necessário que nos tornemos “nativos”, mas também não há como não nos afetarmos. Um olhar atento ao que experimentamos na relação com o outro se declara

efetivamente atento a este outro, admitindo-o em alteridade e em igualdade de saber e posição. (RABINOW, 1985)

A esse respeito, na obra *Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*, Loïc Wacquant (2002) apresenta não as notas etnográficas de “um” aprendiz qualquer, mas de si mesmo. Ao decidir-se por descrever o boxe numa comunidade negra da periferia de Chicago, o antropólogo decide por ele mesmo “iniciar-se” no esporte. Por meio do que é experimentado em seu próprio corpo, o autor nos leva à profundidade não apenas de seu trabalho de campo, mas daquela gente, do que é o boxe naquele lugar, do que é ser negro e pobre. Mais do que um observador, mostra-se experimentador e efetivamente pega as luvas, sobe ao ringue, apanha e bate, mas mais do que isso, revela aquele lugar. Ao fim de sua obra, Wacquant(2002, p. 292-293) nos narra:

No dia seguinte ao do combate, despertar doloroso. Dormi como um justo e não me lembro mais nada da luta. Será que sonhei[...] O espelho devolve-me a imagem de uma face tremendamente inchada. Meu olho esquerdo, parcialmente fechado pelo direto que me levou à lona no primeiro round, está ficando ocre e arroxeadado. [...] E sinto dificuldade de respirar fundo, por causa das costelas, que estão moídas. Não, não há dúvidas, eu não sonhei. [...] Surpreendi todo mundo no ginásio – a começar por mim. [...] Ashante pergunta-me, com vivacidade, sobre minha próxima luta, quando DeeDee corta o barato: ‘Não vai ter próxima vez. Você teve sua luta. Agora, você já tem material demais pra escrever esse maldito livro. Você não tem a menor necessidade de subir ao ringue, é isso aí’.

É claro que para falar de boxe um antropólogo não precisa subir num ringue, mas Wacquant o fez e não mostrou apenas a si mesmo. E ao fim deste doloroso percurso – literalmente, seu treinador mostra como em nenhum momento esqueceu-se que de fato ele nunca havia deixado de ser antropólogo e estava ali para isso.

Assim como DeeDee, D. Joana me diz que “sou médium”, ou seja, posso ser um “deles”, mas não preciso incorporar, meu lugar é outro. Por menos científico que possa parecer ouvir premonições sobre seu futuro ou análises de uma pombajira a respeito de sua vida amorosa, quero denotar a importância de darmos ouvido ao que experimentamos, possibilitando que nossos leitores possam ter acesso ao que efetivamente vivemos em campo.

Não se trata de fazer do trabalho etnográfico, ou de uma tese, um diário de emoções, mas dar ao leitor uma possibilidade de se aproximar do trabalho realizado e não apenas apresentar o conteúdo “idealmente” escrito. Ao mesmo tempo, oferecemos espaço para que nossos interlocutores efetivamente expressem-se em seus próprios termos, nem que para isso necessitem de nossos corpos. Trata-se de discutirmos ainda que no encontro com o outro – e na tentativa de compreendê-lo – não há como supor uma realidade objetiva se neste encontro está presente o que é da ordem do sensível. (LAPLANTINE, 2005)

Por esse viés, não pude dizer sobre as pombajiras de outra maneira que não valendo-me de meu próprio corpo, de minha própria experiência sensível. Quando eu falo, situo a pesquisadora que diz, afirmo que o que digo está imbuído do meu desejo, do meu olhar, mas não é apenas meu, é também do outro, pois assim como não compreendo as falas das minhas interlocutoras presas a um ego individualista, também não penso os leitores(as) que o que digo seja a “verdade” ou o fruto de elaborações individualizantes. Ouso apenas pontuar-me como uma observadora concreta, palpável e frágil, que assume a sua maneira singular de ver, escutar e sentir, que interpela o ato de registrar e de analisar.

Referências

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante, *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, set./dez. 2005.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Nominação e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In: O MOVIMENTO de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani. Curitiba: CRV, 2011. p. 155-172.

BARROS, M. L. “*Labareda, teu nome é mulher*”: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombajiras. 2010. 392 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2010.

BOAS, F. *A formação da antropologia americana: (1883-1911): antologia*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. UFRJ, 2004.

BOAS, F. *Antropologia Cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

- CALLAWAY, H. Ethnography and experience: gender implications in fieldwork and texts. In: OKELY, J.; CALLAWAY, H. *Anthropology and autobiography*. New York: Routledge, 1992. p. 29-49.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- CRAPANZANO, V; GARRISON, V. *Case studies in spirit possession*. New York: J. Wiley & Sons, 1977.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a antropologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- GEERTZ, C. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.
- GIOBELLINA BRUMANA, F; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, E. *Marginália sagrada*. Campinas, SP Ed. da UNICAMP, 1991.
- GOLDE, P. *Women in the field: anthropological experiences*. 2nd. ed. Berkeley: University of California Press, 1986.
- HEALEY, M. Os desencontros da *tradição em cidade das mulheres: raça e gênero* na etnografia de Ruth Landes. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 6-7, p. 153-200, 1996.
- LAPLANTINE, F. *Le social et le sensible: introduction à une anthropologie modale*. Paris: Téraédre, 2005.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril, 1976.
- MALINOWSKI, B. *La vie sexuelle des sauvages: du nord-ouest de la Mélanésie*. Paris: Payot et Rivages, 2000.
- MEYER, M. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.
- MINTZ, S. W. Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 45- 58, 1984.
- PRANDI, R. As faces inconfessas da Pombajira. In: PRANDI, R. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: USP: Hucitec, 1996. p. 130-164.
- RABINOW, P. Discourse and Power: on the limits ethnographic texts. *Dialectical Anthropology*, Berkeley, v. 10, n. 1-2, p. 1-13, July 1985.

SILVA, V. G. “Entre a poesia e o raio x. Uma introdução à tendência pós-moderna na antropologia”. In: GUINSBURG, J.; BARBOSA, A. M. (Org.). *O Pós-modernismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 145-158.

VISWESWARAN, K. *Fictions of feminist ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

WACQUANT, L. J. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

WEINER, A. B. *Women of value, men of renown: new perspectives in trobriandexchange*. Austin: University of Texas Press, 1976.

O sensível e o estético na escuta dos pretos-velhos da umbanda

Rafael de Nuzzi Dias

O sensível e o estético na escuta do sagrado umbandista

A umbanda é uma religião complexa, sendo sua diversidade expressa nos mais variados níveis, talvez o aspecto mais marcante de sua presença no campo religioso brasileiro. Religião mediúnica, calca-se no culto sistemático e na comunicação direta com espíritos pela via do transe de possessão, ou seja, pela sua incorporação por certos membros do grupo religioso denominados médiuns.

Tais espíritos, na cosmovisão dos devotos umbandistas, retornam do mundo dos mortos para prestarem a caridade e auxiliarem seus “filhos” encarnados. Uma vez incorporados, realizam curas prescrevendo banhos e chás de ervas e plantas, prestam auxílios mágicos para os mais variados problemas (desemprego, conflitos interpessoais, problemas financeiros, etc.) e cuidam de seus consulentes oferecendo orientação, aconselhamento e acolhimento.

O transe de possessão umbandista possui contornos de uma riqueza e complexidade quase infinitas, tal o número de possibilidades de conformação que encontra em seu universo mítico e cerimonial. Desse modo, no que tange à possessão, a umbanda apresenta-se de forma contundente como uma religião aberta ao novo e ao inesperado, sendo sua prática raramente atrelada a um controle rígido dos rituais.

Essas possibilidades, entretanto, longe de representarem um caos inerente ao culto, encontram “Suas margens estabelecidas por alguns tipos de personagens: caboclos, pretos-velhos, baianos, boiadeiros,

ciganos, zé pilintras, cangaceiros, pombajiras, exus, além de outros menos correntes”. (CONCONE, 2001, p. 281-282) Articuladas a partir de figuras populares e históricas retiradas do contexto cultural brasileiro, essas categorias espirituais são em seu conjunto o eixo central da religiosidade umbandista, cada qual possuindo características tipológicas específicas bem demarcadas e relativamente persistentes e consensuais. Assim, compondo uma dessas categorias, cada espírito pode ser pensado como um “personagem” que se expressa corporal, estética e verbalmente das mais diversas formas, configurando a dimensão propriamente enunciativa da umbanda e funcionando como lugar de agência que organiza sentidos no interior do sistema religioso.

Nesse íterim, compondo um repertório de símbolos que configuram o resguardo de tradições, memórias e valores oriundos do acúmulo de experiências históricas de grande parte da população brasileira, a cosmologia umbandista apresenta matéria-prima significativa e significativa disponível a uma reflexão de experiências individuais e coletivas notoriamente humanas, transmutando traços étnicos e culturais em marcas de identificação e pertencimento com as quais seus devotos podem situar-se no mundo.

Na trilha desses pressupostos, um método útil para a pesquisa de campo em terreiros de umbanda é a escuta participante (BAIRRÃO, 2005), refinamento da observação participante concebido pela escuta psicanalítica lacaniana que, tomada como ferramenta heurística, permite recuperar e acessar sentidos inconscientes que jazem ocultos e insuspeitos nos rituais e nas narrativas dos sujeitos inerentes à possessão. Tal refinamento intenciona viabilizar o perscrutamento de filigranas sutis inerentes às dinâmicas culturais consubstanciadas na experiência de pessoas concretas, idiosincrasias discerníveis na forma de desejos e conflitos inconscientes e marcas significantes cuja apreensão exige mais que mera observação, ainda que rigorosa e atenta.

Para tanto, é imprescindível que a escuta não se restrinja apenas a palavras e narrativas verbais, mas esteja voltada a todas as formas em que se realizam trânsitos e interpelações significantes tomados, na acepção lacaniana, enquanto representantes do sujeito perante outros significantes; no limite, quaisquer ações ou eventos significativos (verbais ou não) atinentes a um suposto agente (BAIRRÃO, 2011) ou ainda, aos efeitos de significância que emergem da (e na) interseção

entre uma subjetividade enunciante e sua inscrição no Outro – tomado não apenas como sistema simbólico, mas, em termos semióticos, como lugar de enunciação de natureza desconhecida estabelecido fora dos limites da consciência, onde o sujeito se percebe e recebe pelos meios da mediação simbólica. (LACAN, 1998)

A esse respeito, embora sobre bases teórico-metodológicas diversas, Stoller (1995) advoga por uma abordagem do fenômeno da possessão que leve em consideração sua dimensão e riqueza estética e sensível enquanto experiência corporal inscrita; não apenas no que tange às experiências dos nativos efetivamente possuídos por espíritos, mas também, e, sobretudo, no que se refere às situações vivenciadas e sentidas pelo próprio pesquisador durante o trabalho em campo, incluindo seus sentimentos, sensações, intuições e percepções nos mais variados níveis (sabores, sons, cheiros, ritmos, texturas, etc.). Isso implica um novo patamar de abertura para o desconhecido e a alteridade, bem como uma concepção mais ampla e aguda da natureza do trabalho de campo, capaz de envolver e abarcar todos os sentidos – e não apenas a visão, como denota o método da observação participante – que interpelam a subjetividade e a sensibilidade do pesquisador. Concebendo o corpo e suas propriedades sensoriais e perceptivas como um verdadeiro lócus de saber capaz de armazenar e refletir memórias coletivas cognoscíveis; Stoller (1995) discute ainda como na possessão, ao inscreverem-se no corpo vivo e conceberem-se como uma espécie de poética complexa e arrebatadora, os espíritos evocam acontecimentos do passado em revivências que reelaboram o presente e permitem sínteses compreensivas e construtivas entre as pessoas e os seus lugares no mundo e na história.

No mesmo sentido, Favret-Saada (2005, p. 155) ressalta a urgência de um resgate da sensibilidade para o entendimento dos fenômenos culturais, pondo em causa “o fato de que a antropologia acha-se acantonada no estudo dos aspectos intelectuais da experiência humana, nas produções culturais do ‘entendimento’”. A autora enfatiza a importância de o pesquisador, para que possa efetivamente entrar em contato e compreender a experiência dos sujeitos com os quais se relaciona, permitir-se “ser afetado” pelos “efeitos reais” suscitados desde a particular rede de comunicação implicada no fenômeno estudado, experimentando pessoalmente e por conta própria seus efeitos, investindo aí, nesse

“lugar” articulado pela cultura do “outro”, sua própria subjetividade e os problemas e conflitos que o afligem:

[...] quando se está em tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. [...] Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se, aliás, que cada um apresenta uma espécie de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159-160)

E complementa, ressaltando o nível em que a mera observação, centrada num paradigma que somente atribui valor epistêmico à consciência racional e às suas representações, impõe limites ao entendimento das múltiplas nuances implicadas nos fenômenos humanos complexos:

Ora, minha experiência de campo – porque ela deu lugar à comunicação não verbal, não intencional e voluntária, ao surgimento e ao livre jogo de afetos desprovidos de representação – levou-me a explorar mil aspectos de uma opacidade essencial do sujeito frente a si mesmo. [...] Pouco importa o nome dado a essa opacidade (‘inconsciente’ etc.): o principal [...] é poder daqui para a frente postulá-la e colocá-la no centro de nossas análises. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 161)

No que se refere à relevância do sensível e do estético especificamente em relação ao método da escuta participante e ao estudo da umbanda, Bairrão (2011, p. 168) salienta a impossibilidade de serem compreendidos importantes sentidos inerentes à possessão por meio de abordagens exclusivamente focadas em registros verbais ou intelectuais (doutrinários), na medida em sua apreensão depende “De uma experiência corporal, de um ‘conhecimento pelo gosto’, de um ‘sentir’ que vai conferir ao corpo (e à possessão) um lugar de destaque tanto na expressão como na interpretação destes enunciados performáticos”.

Parte-se, portanto, de uma concepção em que a escuta instrumenta-se não apenas com os ouvidos e o pensamento não se restringe aos recursos cognitivos da mente racional. Escuta-se e compreende-se com todos os sentidos, com o corpo, com a “alma” (emoções, sentimentos, intuições, associações, sonhos, memórias, etc.) e com uma ativa participação que viabiliza ao pesquisador a condição de ser afetado por aquilo que nele se revele real e verdade do (e no) fenômeno estudado. (FAVRET-SAADA, 2005)

Nessa perspectiva, o que se intenciona escutar não são apenas palavras e narrativas, mas, sobretudo, trânsitos significantes, efeitos de significância que emergem em vivências íntimas que interpelam direta e unicamente (ao menos num primeiro momento) o corpo, arrebatam os sentidos e condicionam o encontro com intensidades que antes de serem compreendidas precisam ser despreziosamente vividas, além e aquém da proposta autoconsciente de saber que, no limite e de partida, impele o pesquisador a estar em campo. (FAVRET-SAADA, 2005)

Para tanto, a psicanálise lacaniana, no que se refere ao seu potencial heurístico, emerge como um aporte deveras útil. Conforme argumenta Bairrão (2011, p. 171):

Especialmente no contexto da possessão, atos e acontecimentos estético-sensoriais passam a ter o estatuto de ditos e, para quem tenha aprendido esse idioma, tornam-se audíveis. Tendo em vista a sua tradição de trabalhar com o sujeito não restrito ao psíquico e nem ao individual e avessa à cisão entre psíquico e somático, a psicanálise surge como uma candidata natural a prestar esse serviço. Não uma psicanálise achatada em psicologia da representação psíquica e da interioridade, mas aquela que faculta [...] um modelo compreensivo do papel do espaço, do corpo (do cinestésico), do tempo e, no limite, do gesto e do movimento.

O autor conclui enfatizando a dimensão fundamentalmente enunciativa da ação, qualquer que seja o canal através do qual ela se manifeste, como o foco central de uma escuta analítica capaz de subsidiar o acesso aos múltiplos níveis de verdade impressos e expressos em fenômenos culturalmente articulados como a possessão:

De fato, contra as aparências do que às vezes é dado a entender como tipificante da abordagem lacaniana do inconsciente, esta possibilita uma crítica radical do imperialismo da palavra (falada ou escrita). É imperativo centrar a análise na ação humana, de tal modo que se possa admitir uma instância agente, certamente enunciante, mas não necessariamente falante. (BAIRRÃO, 2011, p. 171)

Assim, na trilha dos referidos autores, o presente estudo objetiva investigar nuances do universo simbólico e dos usos etnopsicológicos dos pretos-velhos da umbanda a partir dos aspectos sensíveis e estéticos consubstanciados em seus rituais, bem como dos efeitos subjetivos diretamente vivenciados por mim na relação estabelecida com os mesmos. Além disso, uma vez que a categoria preto-velho é marcada por

heterogeneidades que remetem a diferentes dimensões da memória coletiva da escravidão, tais aspectos serão também apresentados enquanto importantes marcadores diacríticos de suas múltiplas manifestações.

No que se refere à categoria preto-velho, a título de contextualização cabe ressaltar que é uma das mais antigas, mais encontradas nos terreiros e mais citadas em toda a literatura (CONCONE, 2001; NEGRÃO, 1996), sendo tomada genericamente como produto da sacralização do negro escravizado ao longo dos períodos colonial e imperial brasileiros (TRINDADE, 2000) Não obstante as divergências entre os pesquisadores na maneira de concebê-los, em relação às suas características mais salientes existe significativo consenso: são espíritos ancestrais sábios, humildes, pacientes e paternais de negros senis que incorporam nos terreiros curvados e trôpegos; símbolos de bondade, apego e aceitação do trabalho e das mazelas do mundo, que carregam a marca da cristandade e a sabedoria, penosamente adquirida, da magia, da tolerância, do amor e da resiliência. (DIAS; BAIRRÃO, 2011)

Circunscrevendo o trabalho de campo: tempo, reverência e sacrifício

O trabalho de campo foi desenvolvido ao longo de três anos no Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, localizado na periferia de Ribeirão Preto-SP, tendo sido realizadas nesse período mais de 100 visitas ao local. Através do contato com o pai-de-santo, médiuns, colaboradores e consulentes, e da participação regular nas cerimônias públicas (giras) e em todos os procedimentos e rituais, especificamente religiosos ou não, para os quais foi obtida autorização, foi estabelecida uma relação de confiança capaz de subsidiar um efetivo diálogo e um envolvimento profundo com a realidade e o cotidiano dessa comunidade religiosa.

O registro das informações foi feito por meio de anotações em diário de campo, gravações em áudio e vídeo e fotografias dos rituais. Vale ressaltar que medidas éticas foram devidamente tomadas ao longo do processo, tendo os colaboradores autorizado todos os procedimentos de coleta de informações utilizados na pesquisa, bem como a identificação do terreiro e a publicação de suas identidades.

Nas giras de preto-velho do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, o primeiro a incorporar é sempre Pai José do Rosário, chefe espiritual da casa e guia “de cabeça” do pai-de-santo Gérson. Em meio ao ritmo cadenciado e lento do atabaque (comparativamente ao utilizado para outras categorias espirituais) marcando a melodia dos pontos cantados (músicas rituais) para os pretos-velhos, Pai José abruptamente curva o tronco para frente, deixando-o quase completamente na horizontal, bate com firmeza o pé direito no chão por três vezes e recebe do cambone (auxiliar ritual), que o serve, sua bengala e seu cachimbo. Pai José do Rosário executa então, lenta e calmamente, uma série de atos rituais que visam “dar firmeza” aos trabalhos a serem feitos naquela noite.

Em seguida, os demais pretos-velhos incorporam em seus médiuns, imediatamente dirigindo-se até Pai José do Rosário para saudá-lo. Uma vez que todos estejam acomodados em seus tocos de madeira, inicia-se um longo período ao qual os mesmos chamam de “envolvimento”, que consiste em uma série de procedimentos rituais com o objetivo de “preparar” a comunidade para o exercício da caridade, “elevando” os “corações” e “mentes” de todos os presentes a um “estado de espírito” adequado aos trabalhos espirituais.

O primeiro desses procedimentos consiste em cada preto-velho desenhar com a pomba (espécie de giz) seu ponto riscado¹ característico. Após riscarem seus pontos, os pretos-velhos começam a receber de seus cambones os utensílios rituais com os quais trabalham durante os passes e consultas oferecidos aos seus devotos. Em seguida, desapressadamente os “benzem” e “descarregam” através de sucessivos movimentos com as mãos de cima para baixo, que terminam com um estalar de dedos.

O primeiro objeto ritual a ser entregue aos pretos-velhos é uma vela branca que, depois de “benzida”, “descarregada” e acendida, é colocada sobre o ponto riscado. Posteriormente recebem suas toalhas, que consistem em panos brancos de algodão que contêm, tingidas em azul, as imagens de seus respectivos pontos riscados. Após as toalhas, são entregues aos pretos-velhos “coités” contendo água com pitadas de sal grosso, em referência ao mar e suas “águas poderosas”, utilizadas

1 Compostos por elementos simbólicos dispostos nas mais variadas conformações, os pontos riscados são desenhos que representam uma espécie de “assinatura” dos espíritos na umbanda.

pelos mesmos para “limpar” seus consulentes durante os passes. Os “coités”, no caso, podem ser desde rústicas canecas de plástico – um lembrete de que, enquanto humildes ex-escravos, essas entidades são avessas e alheias a luxos e ostentações – até pequenos recipientes de porcelana branca, exceção feita a Pai José do Rosário, que utiliza um largo recipiente de porcelana contendo água do mar (propriamente dita) e uma grande concha.

Por fim, os pretos-velhos recebem seus rosários, os quais, depois de “benzidos” e “descarregados”, são envolvidos em torno de suas mãos direitas, ou colocados em volta de seus pescoços, como um colar. Os rosários utilizados pelos pretos-velhos em geral são simples e rústicos, mas existem alguns mais elaborados e artesanais, confeccionados sob medida segundo as instruções das próprias entidades.

O “envolvimento” prossegue com Pai José do Rosário conduzindo uma longa série de orações, cantos e louvações, acompanhada pela comunidade e pelos demais pretos-velhos enquanto serenamente pitam seus cachimbos. Nesse momento o ritual adquire um clima ainda mais solene e respeitoso, e torna-se bastante evidente o esforço de todos os presentes em mostrarem reverência através de uma total concentração, muitos, inclusive, fechando os olhos e controlando a respiração. A longa série de orações, cantos e louvações – dirigidas a Nossa Senhora (da Conceição; Aparecida; e da Guia), à Oxalá/Jesus Cristo, à Deus/Zambi e às almas dos mortos – inicia-se com dois pontos cantados que convidam a comunidade a se abaixar, postando-se de joelhos diante do altar e dos pretos-velhos². E é de joelhos e curvados, numa posição de reverência e submissão (no sentido de entrega), que todos acompanham e participam das orações de “envolvimento” proferidas por Pai José do Rosário, uma sequência que, conduzida calma e lentamente, dura de 15 a 20 minutos.

Destaco o tempo para salientar que toda essa etapa do “envolvimento” parece possuir um objetivo prático, referente à vivência corporal e subjetiva dos devotos umbandistas, claramente coerente com os efeitos que os pretos-velhos se esforçam por suscitar em seus devotos

2 Eis os pontos cantados: 1) Baixai, Baixai, ó Virgem da Conceição/Maria Imaculada, retiraí as perturbação/Se tiver mágoa de alguém/Desde já será perdoado/Levando pro mar adentro/Nas ondas do mar sagrado; 2) Santa Maria, nossa mãe extremosa/Baixai, baixai, com suas rosas/Vem ver o povo de Aruanda/Trabalhando no congá/No seu terreiro de umbanda/Baixai, baixai, com suas rosas.

através de suas consultas e orientações. Com base em minha própria experiência, posso afirmar que esses 15 a 20 minutos ininterruptos nessa posição provocam uma significativa dor nos joelhos e nas costas, além de notório desconforto. De fato, era um momento das giras que sempre me causava aversão e em meu íntimo eu ansiava para que terminasse o quanto antes, perplexo em perceber que todos à minha volta pareciam não sentir dor alguma, ou simplesmente não se importavam com a situação.

Contudo, demorei muito tempo para compreender que mais que um simples gesto de respeito e reverência para com o sagrado, toda a dor e o sofrimento “intermináveis” que me afligiam nas giras de preto-velho eram, na verdade, um importante ensinamento dado em ato; enfim, a oportunidade de um aprendizado visceral a ser obtido diretamente pelo corpo, mas apenas acessível àqueles que se permitem estar suficientemente comprometidos, de modo a serem envolvidos e afetados pela experiência num nível sensível e emocional atinente à cosmovisão umbandista, tal como agenciada por estas entidades.

Compreendi que o sincronismo entre estar curvado diante do sagrado, sentindo as dores do peso de ter um corpo – referência da materialidade inerente à existência humana, muitas vezes apresentada pelos pretos-velhos como antagonismo da dimensão mais “elevada” a ser buscada pelo homem em si mesmo, ou seja, a espiritual – e proferindo canções e orações em nome de Deus e da espiritualidade junto a companheiros afins, certamente possui, para aqueles que se permitem vivenciar intimamente a experiência, potencial para provocar intensos sentimentos de humildade (saber-se dependente de poderes e forças maiores que transcendem o “eu”), autodoação (sacrifício de si mesmo, do próprio “ego”, em nome do pertencimento a um poder maior englobante e “verdadeiro”) e comunidade (pertencimento a uma existência e a um destino comum entre pares, articulado por laços de solidariedade e amor), além de um notório exercício e do desenvolvimento da “dívida” da paciência (como o “tempo” transcende o homem, e o mesmo não pode controlá-lo, a solução de sabedoria que resta é a “aceitação” do “tempo” como condição de ordem e merecimento, cujo resultado é o aperfeiçoamento da capacidade de “espera” do “tempo necessário”) e da resignação (aceitação consciente e construtiva) diante das inevitáveis

dores e dissabores que permeiam, sempre à espreita, a vida cotidiana dos “encarnados”.

Assim, os pretos-velhos convidam seus devotos a refletir com os joelhos – afinal, o significante e a significância não precisam de forma alguma se ater ao âmbito da palavra e do verbal, podendo manifestar-se em toda a sua plenitude enquanto ato e corpo – e “incorporar” compreensivamente, por meio de sensações que tocam o íntimo do ser, saberes muitas vezes difíceis de serem assimilados pela via de verbalizações e do raciocínio consciente, e que mesmo quando o são em geral não produzem os mesmos efeitos de uma apreensão subjetiva consubstanciada pela intensidade dos afetos.

Terminado o “envolvimento”, os pretos-velhos convidam os presentes a receberem suas “bênçãos”. Essa “benção”, anterior aos passes e consultas, é breve e consiste basicamente no sinal da cruz católico feito com a mão direita espalmada sobre a cabeça do devoto. Após as “bênçãos”, iniciam-se os passes e consultas, de longe o momento mais longo das giras: sua duração varia de uma hora a uma hora e meia, dependendo do número de pessoas e da gravidade dos casos atendidos.

Enquanto os passes consistem em uma série de gestos encantatórios realizados pelas entidades – ora simplesmente com as mãos, ora utilizando-se da água salgada e de seus rosários e bengalas – entremeados a baforadas de fumaça exalada de seus cachimbos, as consultas consistem em uma conversa em que, após escutar atentamente as queixas e a história do consulente, os pretos-velhos emitem suas opiniões sobre a situação, os instrumentam com lições de sabedoria e os orientam sobre como proceder de modo a encaminharem suas vidas. Durante as consultas os devotos permanecem diante dos pretos-velhos postados de joelhos, exceção feita aos idosos e às pessoas com problemas no joelho.

Além disso, muitas vezes as entidades recorrem a trabalhos específicos e prescrevem a seus consulentes chás ou banhos de ervas para o tratamento de suas mazelas, especialmente desordens de saúde. Tomados como grandes conhecedores dos efeitos benéficos das ervas e plantas – sendo as mais comumente utilizadas: arruda, guiné, alecrim, boldo (“tapete de Oxalá”) e rosas brancas – e especialistas nas mais diversas magias capazes de auxiliar as pessoas em suas aflições, os pretos-velhos utilizam ainda com frequência outros elementos, tais como: mel (para “adoçar”), algodão (para “amaciar”), fitas e fios coloridos

(onde são dados nós para “amarrar” as energias e influências negativas), água doce (para “limpar”) ou salgada (para “proteger” e “descarregar”) e velas brancas (para “iluminar”).

Como se vê, cada elemento utilizado pelos pretos-velhos justifica-se – extrai sua força mágica – em função dos efeitos sensíveis ou estéticos suscitados pela substância de que são feitos, numa espécie de metaforização de qualidades concretas em potenciais e virtudes abstratas – significativas dos próprios pretos-velhos – capazes de transformar positivamente a vida do devoto. Assim, por exemplo, na medida em que concretamente emitem luz, as velas “iluminam” (incrementam com sabedoria) situações existencialmente conflitivas, fornecendo recursos para sua resolução; ou ainda “iluminam” o próprio sujeito em sua busca pela espiritualidade; na medida em que é (sensorialmente percebido) doce, o mel pode “adoçar” (trazer alegria, paz e sensações agradáveis) a vida de uma pessoa; na medida em que é (sensorialmente percebido) macio, o algodão pode “amaciar” corações e mentes, tornando as pessoas mais brandas, suaves e flexíveis na condução de seus problemas cotidianos e de suas relações interpessoais; enfim, na medida em que é esteticamente bela e branca, a rosa branca pode “encantar” e “purificar” vidas tidas como vazias, desagradáveis ou estereis, trazendo autoapreciação, autoestima e renovação. Encerradas as consultas, os pretos-velhos levantam-se de seus tocos e, após saudarem Pai José do Rosário, o altar ritual e os demais pretos-velhos, desincorporam, sendo o último preto-velho a “retornar para Aruanda” Pai José do Rosário, em geral após dizer algumas palavras de encorajamento e orientação a seus “filhos de fé”.

Em suma, as giras dos pretos-velhos chamam a atenção, sobretudo, por duas características: o ritmo lento e cadenciado no qual se desenvolvem, e a presença de um clima sereno de oração, reverência, entrega (sacrifício) e solenidade respeitosa. A esse respeito, alguns membros da comunidade afirmam, inclusive, sentirem certo despreço pelos rituais dos pretos-velhos, justamente por considerarem essas entidades muito lentas e difíceis de serem “assimiladas” – por serem muito “elevadas” e representarem modelos de conduta virtuosa e ideais difíceis de serem alcançados – tanto em termos da dinâmica impressa em suas giras, quanto dos efeitos produzidos a partir de seus trabalhos e orientações, quase sempre evidenciados apenas a médio ou longo prazo.

Entretanto, admitem que, apesar de mais demorados e de quase sempre exigirem maior comprometimento e esforço (sacrifício) por parte dos devotos, tais efeitos possuem a importante vicissitude de serem permanentes – ou, ao menos, mais persistentes e duradouros – o que atribuem ao fato de que, pacientes e conhecedores do poder e das exigências do “tempo”, os pretos-velhos procuram sempre suscitar mudanças profundas na maneira de “ser” de seus “filhos”; em outros termos, os pretos-velhos não buscam apenas solucionar seus problemas pontuais e dar resposta a suas queixas e demandas, mas instigam os mesmos a transformações que impliquem novas maneiras de se colocarem como sujeitos no mundo. Portanto, as características marcantes que definem uma típica gira de pretos-velhos revelam em ato, pelo corpo e pelos sentidos, os próprios pretos-velhos, e fornecem interessantes “pistas” para um entendimento mais profundo dos tipos de efeitos simbólicos e etnopsicológicos que tais entidades mobilizam em seus fiéis.

Feiticeiros das matas: o sensível e o estético como marcadores diacríticos

“Pretos-velhos” reconhecidamente distintos – a ponto de serem classificados enquanto um subtipo especificado, como demonstra sua nomeação adjetivada – atuantes em um contexto ritual e com performance corporal nitidamente dessemelhante dos “estereótipos” comumente encontrados, os pretos-velhos da mata se autorreferem e apresentam como espíritos de negros escravizados que se rebelaram e fugiram para as “matas”, onde lutaram, sobretudo através da feitiçaria, pelo gozo de certa liberdade e autonomia. Nesse sentido, tais entidades consubstanciam a expressão e a elaboração de outra faceta da memória coletiva da escravidão pela comunidade (afrodescendente) do terreiro, as quais envolvem, enquanto marcadores diacríticos dessas entidades, experiências estética e sensivelmente significativas, acessíveis tanto aos médiuns que as incorporam, quanto àqueles que se deixam envolver por suas efusivas e agitadas manifestações rituais.

A esse respeito, Gérson e Gersinho (respectivamente pai-de-santo e pai-pequeno do terreiro), ao compararem as sensações corporais que experimentam durante a incorporação de seus pretos-velhos e

pretos-velhos da mata, afirmam não haver dúvida quanto à existência de significativas diferenças. Gérson enfatiza que enquanto Pai José do Rosário deixa em seu corpo, como sinal de sua presença, uma sensação de peso nas costas, com Nego João da Mata não sente esse peso, mas após a desincorporação percebe-se muito mais cansado fisicamente, o que atribui às “energias mais densas” que essa entidade manipula. Gersinho, por outro lado, enfatiza que quando incorpora Manuel do Catiço da Mata sente que ele “chega de supetão, de repente”, o que atribui ao fato de que “ele é meio independente, a comunicação com ele... eu fico mais desligado durante o trabalho, eu fico menos consciente, me sinto mais agitado, mais aquecido; principalmente aqui na perna, na canela, sabe; ele aquece a canela”.

Os pretos-velhos da mata não trazem o peso nas costas dos pretos-velhos, marca significativa do cansaço e dos sofrimentos e sacrifícios experimentados ao longo de uma vida de escravidão. Por outro lado, manifestam um “peso” de outro tipo, não concentrado, mas disperso pelo corpo inteiro, advindo de uma “energia” muito mais “densa”, de emoções certamente menos brandas – mais próximas ao universo telúrico e trevoso dos exus e da “esquerda” umbandista – que se espalham e irradiam por todos os poros.

Provocam em seus médiuns também uma queimação nas canelas, num belíssimo exemplo de como na umbanda o imaginário literalmente faz-se presença real, “tocando” e “tomando” o corpo numa poética significativa, plena de sentidos. Os pretos-velhos (feiticeiros) da mata trabalham sentados em seus tocos queimando ervas e outros elementos em suas panelas de ferro (“caldeirões”), posicionadas no chão em meio às suas canelas. Assim, antes de ser tomado pelo espírito “da mata” propriamente dito, Gersinho é “tomado” pela poesia sensível de uma imagem concreta, evocada enquanto memória coletiva preservada e transmitida pela herança simbólica de seus ancestrais “mandingueiros”.

Por outro lado, se toda a cena construída (objetos rituais, performances e toda uma série de elementos de apelo estético e sensível) durante as giras dos pretos-velhos sugere uma volta ao passado até às senzalas e “terreiros” (locais próximos às senzalas onde os negros realizavam suas danças e rituais sincréticos, primórdios dos atuais cultos afro-brasileiros) dos tempos da escravidão, a cena construída durante os rituais dos pretos-velhos da mata sugere a entrada em um mundo

misterioso de feitiços e segredos, de saberes ocultos onde a natureza (mata densa e fechada) se faz poder nas mãos de homens (negros) experientes capazes de arrebatam e desestruturar a ordem atinente ao mundo (civilizado) dos homens.

Após incorporarem brusca e repentinamente, os pretos-velhos da mata não perdem tempo. Em movimentos rápidos e ágeis, totalmente opostos à lentidão e cadência de movimentos dos pretos-velhos, Nego João da Mata e Manuel do Catiço da Mata, os principais espíritos dessa linha, imediatamente dirigem-se à entrada do terreiro onde saúdam a porta e a pedra preta adjacente, que representa a “firmeza” dos exus. Logo em seguida pedem seus tocos e instrumentos de trabalho – uma panela preta de ferro (“caldeirão”); um lenço vermelho (alusão aos exus) e verde (alusão à mata), usado como indumentária; um punhal de prata; um cachimbo artesanal e um “garfo” preto, uma estrutura de metal de formato semelhante aos desenhos encontráveis em pontos riscados dos exus – e acendem suas velas (nas cores branca, preta, vermelha e verde) em torno de seus “caldeirões”.

Tudo arrumado, iniciam seus feitiços depositando no “caldeirão” folhas de guiné (“erva fedida”), azeite de dendê, “cachaça forte” (corote) e papéis contendo nomes de pessoas relacionadas aos objetivos do trabalho. Posteriormente, em meio a resmungos e palavras encantatórias, colocam fogo no “caldeirão”, tomando o cuidado de mexerem a mistura com seus “garfos”. Desse modo, passam longo tempo trabalhando com expressão concentrada e o olhar fixo no interior dos “caldeirões”, de onde emana uma fraca luz azulada, produto da chama que, segundo afirmam, faz arder “a bunda” e a “língua” daqueles que “falam demais” e “fazem o que não devem”, prejudicando outras pessoas leviana e injustamente. Terminados os trabalhos e apagada a chama, levantam-se sem cerimônia e, com a mesma agilidade e rapidez com que chegaram, partem para seu reino misterioso escondido em meio à mata fechada.

O contraste marcante existente entre pretos-velhos da mata e pretos-velhos em relação à estética ritual de ambos também se manifesta na experiência sensível de seus interlocutores. No que tange à minha experiência íntima, ao invés da calma, serenidade e dores no joelho das giras de pretos-velhos, os trabalhos dos pretos-velhos da mata sempre me suscitaram um misto de fascínio, medo e angústia, além de uma ansiedade, próxima à vertigem, muito difícil de ser traduzida em palavras.

Tal como na experiência com as dores nos joelhos, demorei algum tempo para compreender que tais sensações revelavam substanciais pistas para o entendimento dessa subcategoria espiritual; em outros termos, os efeitos sensíveis suscitados em mim pelo contato com os pretos-velhos da mata carregavam a marca de um saber, certamente sobre o universo simbólico dessas entidades, porém (e eis algo que a mera observação não permite) evocado na medida de verdades reveladoras de mim mesmo, uma vez afetado por esse universo. De fato, coerentemente com aquilo que essas entidades expressam enquanto memória coletiva de uma africanidade insurgente, com o tempo tais sentimentos de medo e angústia passaram a evocar, através de associações repentinas, sonhos e da emergência de longínquas lembranças, situações hostis e penosas da minha infância e adolescência, que envolviam fundamentalmente vivências, no mais das vezes conflitivas, ligadas à culpa, perseguição, resistência, vingança, ressentimento e ultraje.

Os pretos-velhos na experiência sensível do pesquisador

Conforme já pode ser atestado, de fundamental importância para a compreensão dos pretos-velhos ao longo da minha experiência em campo foi permitir-me uma implicação pessoal no contato com os mesmos, ou mais precisamente, a abertura e disponibilidade para os efeitos de transformação que seus dizeres e ensinamentos suscitaram em mim, uma vez afetado pela maneira própria de serem e se revelarem. Contudo, duas situações (uma consulta e uma “confusão”) me parecem bastante significativas e emblemáticas do tipo de efeito subjetivo que essas entidades podem provocar em seus interlocutores, bem como do alcance etnopsicológico que possuem enquanto Outro olhar interpelante capaz de refletir e revelar facetas insuspeitas ou mesmo inadmissíveis ao sujeito humano.

Certa vez, ainda no início do trabalho de campo, depois de terminada a minha exposição acerca das dificuldades que estava tendo na época com a definição de alguns rumos da minha vida em uma consulta com a preta-velha Mãe Maria Conga, sem dizer uma só palavra ela bateu uma das mãos espalmadas com força contra minha testa e em

seguida contra meu peito. Diante do impacto, tive um sobressalto que me tirou imediatamente do estado de torpor indiferente em que eu me encontrava. No fundo, sem dar-me conta eu ainda via os pretos-velhos como meros objetos de investigação e não acreditava realmente que eles poderiam ajudar-me ou transformar-me num nível pessoal. A consulta era para mim, portanto, muito mais um exercício do trabalho de pesquisador que um efetivo pedido de auxílio.

Após um breve momento de silêncio em que permaneci atônito, a preta-velha, num tom severo e ao mesmo tempo acolhedor, disse-me: “tem que tá junto fio, tem que apontar na mesma direção”. Compreendi então que Mãe Maria Conga estava me mostrando por meio de um gesto expressivo e arrebatador que eu precisava seguir o caminho do meu “coração”, do meu “desejo” e “olhar” para meus próprios sentimentos para ter o discernimento de decidir o que seria melhor para mim.

Esse episódio com a preta-velha me marcou e me comoveu muito na época, fazendo um enorme sentido em minha vida. Ajudou-me a compreender, por exemplo, o quanto eu era uma pessoa demasiadamente racional e arrogante, ávida por estar sempre “certa” e por saber dar sentido a tudo, menosprezando, quando “necessário”, minhas próprias emoções (e as dos outros), em detrimento de orgulhosamente apegar-me aos imperativos soberanos de uma bem fundamentada retórica argumentativa.

Por outro lado, essa consulta também continha mensagens em outros níveis, como pude me dar conta tempos depois. Do ponto de vista do meu trabalho de campo, foi uma mensagem plena de sentidos transferenciais emitidos pelo “campo” diretamente a mim, expressiva da visão que a comunidade tinha na época acerca do “lugar” de pesquisador que eu havia assumido junto ao grupo. Em outros termos, Mãe Maria Conga não se comunicou comigo apenas enquanto “sujeito-consultante”, mas também enquanto “incorporado” da posição de “sujeito-pesquisador” que acabava de iniciar um estudo junto ao grupo.

Nesse sentido, Mãe Maria Conga parece ter expressado implicitamente em sua fala a concepção que a comunidade e os pretos-velhos tinham em relação à figura “outra”, estranha, do pesquisador-psicólogo: alguém que apesar de ser portador de uma sabedoria letrada e abstrata das coisas da mente e do cérebro, ainda precisa aprender muito sobre as coisas do (próprio) “espírito” (e do Espírito).

Além disso, essa experiência vivida com Mãe Maria Conga também diz muito (e diz a mim, revestido da “carapaça” de pesquisador) sobre uma nuance importante acerca da sabedoria dos pretos-velhos: a saber, a de que a sabedoria dos pretos-velhos nada tem a ver com o conhecimento erudito e letrado produzido por cientistas e intelectuais no contexto das afamadas instituições acadêmicas³; trata-se de um conhecimento de Outra ordem, expresso em Outro nível, por certo mais visceral, transformador e existencialmente relevante que grande parte da ciência (inclusive psicológica) que se produz dentro dos gabinetes emparedados das universidades e centros de pesquisa.

Em relação a isso, em várias ocasiões em que conversei com pretos-velhos sobre minha pesquisa, me foi feito o alerta de que, para realmente compreendê-los e poder escrever sobre sua “essência”, eu teria que fazer isso “com o coração e o espírito”, encontrando essa “essência” em meus próprios sentimentos; do contrário, não conseguiria atingir plenamente meus objetivos e todo meu esforço seria desperdiçado em palavras fáceis e vazias, palatáveis apenas, e talvez, ao meu orgulho exigente. Não bastava conhecê-los racionalmente com conceitos e ideias, mas era imprescindível compreendê-los desde as profundezas da “alma”, entrar em contato com (“incorporar”) meu próprio preto-velho; encontrar, enfim, no íntimo do meu ser (“ser afetado”) as ressonâncias de um verdadeiro encontro com o sagrado enunciante.

Como diz um preto-velho “anônimo” – numa mensagem que com propriedade poderia ter sido dirigida a mim no início da pesquisa – eulírico de um belíssimo ponto cantado entoado em todas as giras de preto-velho no terreiro: “Seu doutorzinho, quer que chame de doutor?/É desaforo, cativo já acabou/Branco sabe ler, branco sabe escrever/Só não sabe o dia que morre, o negro é quem vai dizer”.

Por muito tempo, ao ouvir e cantar esse ponto nas giras “confundi” o último verso com “Só não sabe onde é que mora, o negro é quem vai dizer”, até ser corrigido por pessoas da comunidade em uma conversa fortuita, o que me causou enorme surpresa. Ao perceber o “engano” lembrei-me de um sonho esclarecedor que havia tido meses antes, em que estavam presentes, simbolicamente, pretos-velhos, pessoas da minha família e certa “residência” que tinha relação inequívoca com

3 Até mesmo porque se apresentam como analfabetos e iletrados, alheios ao mundo pretensamente erudito dos livros e das proposições científicas.

algumas experiências eruditas plenas de arrogância dos tempos da minha graduação em psicologia. Esse impactante sonho, tal como o interpretei, acabou revelando sentidos importantes sobre mim e sobre a maneira equivocada e depreciativa com que eu me relacionava, desde longa data, com meu passado (minha história) e, sobremaneira, com meus antepassados (minha herança ancestral), bem como me alertou para os efeitos nefastos produzidos por tal atitude em vários âmbitos da minha vida.

“Onde é mesmo que você mora, Rafael?” Era o que por muito tempo me perguntavam humilde e pacientemente os pretos-velhos desde o íntimo do meu “Outro-ser” (inconsciente). Felizmente, conforme prometia o ponto cantado, eles sabiam, sempre souberam e me mostraram, permitindo que eu reencontrasse algo em mim mesmo desde muito perdido e sofresse uma transformação, ainda em curso, que certamente colocou-me bem mais perto do que se poderia chamar de “ser-elo-de-uma-corrente-ancestral” com harmonia e paz (interior) – ou seja, de assumir com orgulho e gratidão o legado de meus ancestrais, e minha parte numa história muito maior que, no limite, remonta ao meu pertencimento à própria humanidade.

Considerações finais

A guisa de conclusão cabe reiterar que não apenas o oferecimento de dignidade epistêmica às dimensões sensível e estética do culto ao preto-velho permitiu novos níveis de acesso ao seu universo simbólico e aos efeitos etnopsicológicos capazes de serem suscitados por essas entidades, como revelou ainda significativos marcadores diacríticos de heterogeneidades inerentes às suas manifestações. Sentidos e questões importantes reveladores da maneira de ser e acontecer dos pretos-velhos inequivocamente mostraram-se consubstanciais às experiências corporais, afetivas e subjetivas dos devotos que com eles se relacionam – incluindo a mim, enquanto pesquisador –, dentre os quais pode-se destacar: a questão da relação do homem com o tempo (paciência e lentidão); a questão do sacrifício redentor (a “elevação” pela dor e pela entrega a um poder maior); a questão da integração entre razão e sentimento (harmonia entre intenção consciente e desejo inconsciente); e

a questão da ancestralidade (reconhecimento e valorização da própria trajetória como parte de uma história transgeracional e transcendente).

Além disso, ao incitarem em mim a assunção de um efetivo (e humilde) lugar de escuta em relação às suas formas de se revelar – ou ainda, ao me ajudarem a estar apto a perceber e sentir os efeitos subjetivos de ser afetado pela espiritualidade –, os pretos-velhos se revelaram em sua essencialidade não apenas como um objeto a ser conhecido, um saber objetivo que, afinal, estariam dispostos a transmitir a qualquer pessoa capaz de colocar-se numa posição de “aprendiz” (sendo irrelevante, a esse respeito, ser ou não um pesquisador); mas também como portadores de uma atitude “metodológica” necessária para se compreender o que quer que seja do âmbito do Espírito (inclusive eles próprios enquanto espíritos).

Eis uma reveladora lição de humildade dada pelos pretos-velhos àqueles que, por um lado, ainda tendem a subestimar o valor e a sabedoria intrínsecos à cultura popular e afro-brasileira, e, por outro, relutam em admitir os aspectos sensíveis e estéticos do culto e a subjetividade do pesquisador como abundantes vias de acesso ao entendimento dos fenômenos culturais: os pretos-velhos não apenas oferecem sabedoria, como também fornecem as pistas de como uma verdadeira e integral sabedoria sobre o humano pode ser alcançada e apreciada.

Referências

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, set./dez. 2005.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Nomenclatura e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão. In: O MOVIMENTO de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani. Curitiba: CRV, 2011. p. 155-172.

CONCONE, M. H. V. B. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, R. (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 281-303.

DIAS, R. N.; BAIIRÃO, J. F. M. H. Aquém e além do cativeiro dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. *Memorandum*, Belo

Horizonte, n. 20, p. 145-176, abr. 2011. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a20/diasbairão01>>. Acesso em: 12 Jul. 2011.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 238-324.

NEGRÃO, L. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

STOLLER, P. *Embodying colonial memories: spirit possession, power and the hauka in west Africa*. New York: Routledge, 1995.

TRINDADE, L. S. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec: Terceira Margem, 2000.

Sentir na pele: a experiência corporal e sensorial do pesquisador como dado relevante para pesquisa de campo

Alexandre Mantovani

Um ponto de discussão fundamental na pesquisa de campo em comunidades religiosas diz respeito aos limites entre a pesquisa científica e a experiência religiosa. Autores como Bairrão (2005), Favret-Saada (2005), Goldman (2003, 2005) e Silva (2000) discutem essa questão, ressaltando a necessidade do pesquisador assumir uma atitude que lhe possibilite ingressar-se na comunidade religiosa, o que é fundamental para a obtenção de dados, ao mesmo tempo em que mantenha um distanciamento necessário para que seu olhar não se confunda plenamente com o de seus colaboradores.

Em seu estudo sobre o feitiço, Favret-Saada (2005) mostra como viveu a experiência de entrar no “sistema da feitiçaria” e ressalta a necessidade do pesquisador ser “afetado” pelos fenômenos investigados no campo. Goldman (2005) comenta as considerações de Favret-Saada (2005), ressaltando que não faltaram críticas ao estilo e atitude da pesquisadora, que fez uma pesquisa de campo autobiográfica.

Goldman (2005, p. 447) também mostra sua experiência de se sentir “afetado” em campo, ao narrar sua participação em um rito funerário do candomblé. O autor descreve que, durante o rito, ouviu o som de tambores e conta como essa experiência era reconhecida pelos praticantes como própria daquele ritual e que tinha um significado místico: seriam os “tambores dos ‘mortos’ em sinal de aceite às oferendas feitas pelos vivos”. Goldman (2005) pontua como essa experiência foi surpreendente e a partir dela comenta essa questão complexa sobre as vivências do pesquisador.

Apesar das possíveis críticas que podem receber os pesquisadores que apresentam suas vivências profundas na pesquisa de campo, o fato é que a pesquisa em comunidades religiosas convida o pesquisador a ir além da observação de fenômenos e, por vezes, sentir aquilo que os praticantes sentem. Nem sempre essa inserção é vivida de modo tranquilo pelo pesquisador. Devereux (1977) comenta como o pesquisador, em reação a essas experiências vividas em campo, pode distorcer seus dados de pesquisa evitando ou negando seus afetos. Para Devereux (1977), o pesquisador pode, em nome da manutenção de uma “posição científica”, restringir seu olhar investigativo ao utilizar os pressupostos científicos como forma de defesas psicológicas contra angústia por vezes experimentada na pesquisa.

Para dialogar com estas perspectivas, neste trabalho analiso uma experiência pela qual vivenciei a problemática do posicionamento do pesquisador em relação às suas experiências em campo. Tal experiência ocorreu em um centro espírita da cidade de Ribeirão Preto-SP e diz respeito a uma sensação corporal que experimentei na investigação de práticas de cura. Esta vivência contribuiu para a dissolução de dificuldades na obtenção dos dados, bem como para o andamento do estudo.

A partir das contribuições de Winnicott (1975, 1978), discuto como o pesquisador pode levar em conta sua experiência sensorial e afetiva sem criar conflitos com sua atitude científica. A escolha pelas contribuições desse psicanalista britânico se justifica por suas concepções a respeito da relação mente e corpo. Com base em Winnicott (1975, 1978), julgo ser possível reconhecer a experiência corporal do pesquisador como contribuinte de sua produção intelectual, inclusive como dado para a pesquisa de campo.

Os dados aqui apresentados são referentes a uma pesquisa que teve como objetivo investigar formas de comunicação não-verbal em práticas terapêuticas espíritas e umbandistas. (MANTOVANI, 2010) O local de pesquisa foi o centro espírita Casa do Caminho. Na ocasião – no ano de 2008 – o centro era composto por quatro grupos distintos de médiuns que praticavam trabalhos de estudos espíritas e também de assistência espiritual.

O trabalho de estudo seguia a leitura dos textos de Allan Kardec e era restrito aos médiuns da casa. Porém, os trabalhos de assistência espiritual variavam de acordo com o grupo de médiuns que prestava

tais serviços, recebendo pessoas que buscavam auxílios e práticas terapêuticas. Cada grupo era orientado seguindo uma filiação a espíritos guias incorporados por transe mediúnico. Assim, alguns grupos eram orientados por espíritos de caboclos e pretos-velhos (espíritos também cultuados na umbanda), outros seguiam orientação de espíritos típicos do contexto kardecista, como espíritos de médicos. Outros grupos ainda se aproximavam do movimento da “Nova Era” e cultuavam espíritos orientais, como “egípcios” e “indianos”. Em resumo, a Casa do Caminho caracterizava-se como um grupo “eclétrico”, porém com uma base kardecista predominante no que diz respeito aos estudos espirituais. Cada grupo trabalhava em um dia da semana, de segunda à sexta-feira. Meu trabalho foi realizado junto ao grupo que se reunia às quartas-feiras e cujos trabalhos eram predominantemente voltados para a assistência espiritual.

A escolha por esse grupo se justificou pelo fato dos trabalhos serem voltados especificamente para as práticas de saúde, que eram meu foco de interesse, mas também pela abertura que os colaboradores tiveram para com a pesquisa. Foi-me oferecido, logo de início, participar diretamente do atendimento espiritual com os médiuns como um auxiliar, o que era oportuno para meu estudo, pois esta proximidade facilitaria a interação tanto com os espíritos incorporados (consultados), quanto com os praticantes assistidos (consultentes). Creio que esta abertura foi associada ao fato de, anteriormente a mim, o grupo ter contado com a presença de uma psicóloga – praticante do espiritismo – e que desenvolvia atendimentos durante o trabalho. Logo, já havia um “lugar” específico no grupo, o qual estava “vago”. Para os participantes, minha inserção representava essa continuidade do trabalho espiritual com a presença de um psicólogo.

Esse detalhe merece ser ressaltado, pois apresenta como o pesquisador passa a ocupar uma “função” no contexto ritual e, no meu caso, isso foi fundamental para a pesquisa. Ao participar dos atendimentos, no entanto, fui “cobrado” a agir como um médium, o que me causou, em um primeiro momento, uma grande estranheza. Ainda assim, como veremos, foi fundamental para que pudesse conhecer e apreender vários sentidos da terapêutica espírita.

O impasse

Os trabalhos do grupo tinham início com uma leitura do evangelho de Kardec. Os médiuns se reuniam em pé, formando um círculo dentro da sala de atendimento. Após a leitura, uma das médiuns dirigentes incorporava Eugênia, uma mentora espiritual que dirigia o trabalho, indicava as funções de cada participante e controlava a entrada dos consulentes.

Para o atendimento espiritual, era disposta uma cadeira no centro da sala onde o consulente se sentava. Algumas vezes, entravam em dupla. Com o consulente sentado, os médiuns se dispunham ao seu redor formando um semicírculo e ficavam com as mãos estendidas em sua direção. Esse ato era entendido pelos colaboradores como um processo de “fluidificação” ou “energização”. Os médiuns, ao imporem as mãos, estariam direcionando energia espiritual curativa para os consulentes. Após esse procedimento, a mentora Eugênia, ou algum outro espírito incorporado mediunicamente, fazia algumas perguntas ao consulente. Geralmente perguntava sobre seu estado de saúde, e os consulentes contavam sobre suas aflições, muitas delas relacionadas a questões emocionais, conflitos interpessoais ou problemas de saúde física. Os consulentes eram encaminhados a diferentes tratamentos em função de suas queixas.

Casos de saúde física eram recomendados para cirurgia espiritual, realizada por dois participantes do grupo. Em muitos casos, seguindo a compreensão espírita a respeito da saúde e doença, a aflição do consulente era entendida como causada por obsessão espiritual. Ou seja, um espírito estaria influenciando a pessoa e sua “presença” seria a causa de seus males. Para esses casos, era exigida a ação de médiuns, que incorporava o espírito obsessor para sanar o problema. Esse processo se chamava “desobsessão”. Em seguida, era realizada uma prática chamada “doutrinação”, que consistia no esclarecimento ao espírito obsessor a respeito dos males que ele causava ao consulente.

Para os colaboradores, o espírito causava esses males por não conhecer sua condição de existência. Segundo a crença espírita, uma pessoa morta que não conhece a natureza e existência do mundo espiritual poderia ficar presa ao mundo dos vivos e, assim, manteria relações com pessoas encarnadas. Este vínculo seria prejudicial para ambos. Para a

pessoa viva, seria causa de mal-estar, e, para o espírito, seria o impedimento para sua evolução espiritual. Assim, o esclarecimento prestado na doutrinação servia para conduzir o espírito obsessivo em direção à sua evolução espiritual.

O tratamento espírita não se restringia, então, somente ao consulente. Era também um ato terapêutico para os espíritos obsessivos, os quais os colaboradores se referiam como “irmãos sofredores”. Na doutrinação, os mentores designavam quais médiuns iriam incorporar e quais iriam doutriná-los.

Como participante, fui designado a ser doutrinador. Minha função era a de conversar com o espírito obsessivo e instruí-lo a respeito da vida espiritual e de seus sofrimentos. Assumir essa função não foi uma tarefa fácil e gerou em mim alguns incômodos relativos à minha inserção em campo.

O doutrinador, como o nome já diz, desempenha o papel de transmitir a doutrina. Para tanto, é necessário que a pessoa compartilhe a visão de mundo (cosmologia) espírita. É uma premissa para a realização dessa função, pelo menos era o que eu imaginava no início da pesquisa de campo.

Pelo fato de não assumir a doutrina espírita como os outros participantes do grupo, o convite para ocupar o papel de doutrinador causou-me inquietações. Meu propósito era pesquisar. Para mim, ser um doutrinador implicaria em assumir totalmente a visão de mundo do outro. Como, a partir disso, eu poderia manter o distanciamento necessário para cumprir com meu objetivo científico?

Mesmo com esses questionamentos, aceitei o convite pela possibilidade de aprender sobre os atendimentos espirituais e observar a interação e comunicação entre os espíritos, os consulentes e médiuns. Pretendia, com essa oportunidade, ouvir as várias vozes presentes nas práticas espíritas de saúde.

O início do trabalho como doutrinador foi muito difícil, principalmente pelo fato de não me sentir à vontade para inquirir o espírito obsessivo da maneira como os médiuns faziam. De modo geral, os médiuns faziam poucas perguntas ao espírito e falavam muito, explicando-lhes a doutrina e ensinando sobre os valores morais que deveriam seguir, ressaltando a importância da humildade e da prática da caridade.

Como psicólogo com formação psicanalítica, a ideia de doutrinar alguém soava muito estranha, pois minha atitude como psicoterapeuta seguia uma direção contrária; pela psicanálise, o terapeuta abstém-se do ensino do sujeito (paciente) e oferece uma escuta livre, sem seguir esquemas pré-determinados e sem se prender a julgamentos morais. Assim, realizar a doutrinação parecia ser algo muito distante da minha realidade. Como pensar esse impasse?

Devereux (1977), psicanalista e antropólogo, contribui para essa questão ao discutir como a pesquisa com sujeitos humanos pode causar uma angústia – e ansiedade – para o pesquisador. Com base na teoria psicanalítica da contratransferência, Devereux (1977) discute a atitude defensiva que o pesquisador pode assumir no contato com os fenômenos investigados. Esses efeitos podem ser decorrentes, por exemplo, dos símbolos de um ritual que podem adquirir significados inconscientes para o pesquisador. Também pode ser um fator de ansiedade as concepções do pesquisador, caso elas se choquem com as concepções dos sujeitos de pesquisa. Em decorrência desse choque, surge o risco da distorção da compreensão dos fenômenos e um uso inadvertido da teoria e do método utilizados pelo pesquisador.

Com base nisso, Devereux (1977, p. 120) faz uma crítica a certas atitudes que ele define como “cultural sintônicas”. Segundo ele, pelo choque emocional causado pelo encontro entre culturas, alguns pesquisadores se absteriam de criar concepções a respeito de uma cultura diferente. Em consequência, o trabalho intelectual assumiria um caráter puramente descritivo, pelo qual o pesquisador evitaria expor as emoções despertadas no contato com os sujeitos.

Para Devereux (1977), essa atitude de “negação” dos afetos seria justificada pela necessidade de se manter uma “posição de pesquisador”. Assumir o impacto emocional presente na pesquisa comprometeria o trabalho científico e, por conta disso, o pesquisador precisaria se manter em seus (rígidos) pressupostos teóricos. Em termos psicanalíticos, a tese de Devereux (1977) propõe que, diante do impacto emocional, a teoria científica pode ser utilizada como um mecanismo de defesa, pelo qual a racionalização dos dados evitaria a exposição pessoal e emocional do pesquisador.

De alguma maneira, considero que minha dificuldade em desempenhar o papel de doutrinador correspondia a essa “esquiva” emocional.

Pelo conflito entre ter ou não que assumir o ponto de vista espírita, experimentei, em consequência, uma dificuldade no contato com os colaboradores, sejam eles espíritos ou médiuns. Aliás, os próprios me ofereceram indícios de percepção desse distanciamento.

Em uma consulta espiritual, a mentora Eugênia pediu-me para colocar as mãos sobre a cabeça de um consulente e perguntou-me: “Você está sentindo?”. Respondi negativamente e ela prosseguiu: “Então, você precisa começar a sentir”.

Numa outra ocasião, um espírito guia denominado Índio Pena Branca, disse-me: “Irmão, você tem que parar de ver as coisas aqui dentro como um médico ou como um químico. Você tem que começar a ver de um jeito diferente”.

A caracterização de meu olhar como de um “médico”¹ ou de um “químico” foi ilustrativa de minha situação em campo. Eu estava preso ao tradicional “lugar do pesquisador”, de maneira que sofria o receio de me “perder”. Havia uma dicotomia entre minhas ações no centro, que eram as mesmas dos outros participantes do grupo, e minha atitude e olhar sobre os atendimentos. Como disse a mentora Eugênia, eu não estava “sentindo”. Nos termos de Devereux (1977), minha “posição de pesquisador” estava barrando minha experiência como participante das práticas de cura.

Em decorrência disso, vivi uma grande preocupação em relação à obtenção dos dados. Como poderia realizar minha pesquisa nesse impasse entre os limites entre ser pesquisador e/ou praticante?

Uma experiência fortuita

Apesar da dificuldade, continuei a exercer o papel de doutrinador. E por conta da experiência que relato em seguida, tal impasse foi dissolvido e minha ansiedade em campo diminuiu. Experimentei, durante o ato de imposição de mãos, uma sensação corporal que os médiuns espíritas chamam de “ballonnement” e é reconhecida como um sinal mediúnico.

1 A figura do médico é bastante comum no espiritismo. Muitos espíritos cultuados, como Bezerra de Menezes ou o Dr. Fritz, são reconhecidos, pelos espíritas, como médicos. Porém, nesse contexto, o termo “médico” foi utilizado, ao que parece, no sentido referente ao de cientista tal como o “químico”.

No decorrer da pesquisa, o número de participantes do grupo aumentou e ingressaram médiuns pouco experientes. Para auxiliar na instrução e no desenvolvimento mediúnico desses participantes, os dirigentes do grupo inseriram atividades de estudo antes dos atendimentos espirituais. Logo, antes do início dos trabalhos, eram realizadas leituras de textos que “explicavam” a mediunidade, o mundo espiritual e os atendimentos espirituais, inclusive a doutrinação.

Em uma dessas leituras, foram abordadas questões relativas à experiência corporal e sensorial do médium. Foi explicado que a presença do espírito, bem como a percepção do corpo sutil (corpo astral, perispírito) poderia se manifestar na forma de sensações físicas. Uma dessas sensações é o “ballonnement”, a qual se caracteriza como uma expansão do corpo ou uma sensação de inchaço.

Justamente após esse estudo, experimentei essa sensação de expansão do corpo, o “ballonnement”, durante o atendimento espiritual. No atendimento de uma consulente, durante a imposição de mãos, senti como se minhas mãos estivessem “formigando” e “inchando”. Essa sensação foi recorrente nos outros atendimentos do dia e coincidiram com outro fenômeno.

Nos momentos em que senti a expansão das mãos, alguns médiuns incorporaram espíritos obsessores. Perguntei a uma das médiuns sobre aquela coincidência e a resposta que obtive foi de que a minha sensação estava relacionada à percepção da presença do obsessor. Esta coincidência nem sempre ocorria, mas, a partir daquele dia, a sensação do “ballonnement” se tornou frequente para mim e trouxe consequências para minha atitude nos trabalhos espirituais.

Experimentar mãos inchando não era exatamente uma sensação nova para mim. Como praticante de ioga, já havia experimentado esta sensação, mas nunca havia sentido algo semelhante em uma situação de pesquisa, seja em centros espíritas ou de umbanda. (MANTOVANI, 2010) A partir daquele momento, passei a sentir o atendimento espiritual como algo familiar, como se a mediunidade descrita não fosse tão diferente de minhas experiências pessoais. Ou seja, apesar de não assumir pessoalmente a doutrina espírita, havia algo de comum entre as minhas experiências e as dos médiuns do centro.

O “ballonnement” também contribuiu para meu posicionamento nos atendimentos. Até então todas as minhas ações dependiam de uma

indicação dos médiuns ou dos guias incorporados. A sensação das mãos se tornou, para mim, um indicativo da presença dos obsessores. Cada vez que a sentia, um médium apresentava sinais de incorporação e eu me aproximava para fazer a doutrinação. Também ficaram mais claros para mim os sinais de incorporação. O médium inclinava sua cabeça para frente e suas mãos ligeiramente se contraíam na presença do obsessor. Passei também a conversar mais com os espíritos sem uma preocupação em seguir os “roteiros” da doutrinação.

Participar dos atendimentos como um doutrinador deixou de ser algo tão ameaçador e passou a ser um dado muito importante da pesquisa. Como meu interesse principal eram as formas de comunicação não verbal, a sensação das mãos incharem em coincidência com a incorporação de obsessores se tornou um fenômeno relevante para a investigação. Era um circuito comunicativo não-verbal dentro do qual eu estava inserido. Isso me tranquilizou, em contraste com o sentimento que eu vivia anteriormente, quando sentia um distanciamento entre minha experiência e a dos médiuns. Para mim, até então, era difícil visualizar como poderia cumprir meus objetivos.

As inquietações que me acometeram no início do trabalho, a respeito de ser ou não ser médium, e o conflito entre assumir ou não os pressupostos espíritas se acalmaram desde então. Isso não significou que eu tivesse assumido a visão de mundo e as concepções espíritas sobre o ser humano, todavia eu me sentia inserido no grupo de médiuns.

Ainda assim, do ponto de vista da pesquisa de campo, como poderia refletir sobre esta mudança em minha atitude? Eu estaria deixando de lado a posição de pesquisador e me tornando médium? Isso comprometeria a pesquisa?

O pesquisador incorporado

Considero que o fato de ter experimentado um fenômeno reconhecido pelos colaboradores como mediúnico não prejudicou minha pesquisa. Pelo contrário, contribuiu para uma maior inserção minha no centro e nos atendimentos espirituais. Ao contrário da “posição de pesquisador”, descrita por Devereux (1977), que evita a experiência “estranha” ao pesquisador, minhas experiências auxiliaram-me a definir minha posição de pesquisador-participante no centro. E tal como

Devereux (1977) se apoia na psicanálise para discutir as defesas do pesquisador em campo, recorro a algumas concepções psicanalíticas para pensar essa experiência e discutir como se define a “posição do pesquisador”, sem que esta seja uma forma rígida de atitudes que muitas vezes impedem o acesso aos dados de pesquisa.

Em termos psicanalíticos, o distanciamento que vivi no início da pesquisa de campo pode ser caracterizado como uma reação contra-transferencial², cujo resultado foi um impasse intelectual. Não havia, para mim, uma forma de agregar a atitude do pesquisador com a ação de doutrinador. Essa divisão entre ser pesquisador ou ser praticante era uma divisão conceitual, como se houvessem categorias distintas entre a experiência de realizar um trabalho intelectual – pesquisa – e o trabalho espiritual.

De fato, existem diferenças entre participar do culto como um pesquisador ou como um praticante que não tem intuítos acadêmicos de produzir um trabalho científico sobre a religião. O pesquisador precisa, sim, manter um distanciamento e um olhar distinto do praticante. Todavia, a diferença que eu sentia em relação aos colaboradores não era pelo fato de que meu intuito era realizar uma produção intelectual. Era devido a um choque de realidades que me acometeu ao ser colocado na posição de doutrinador. As categorias “doutrinador” e “pesquisador” para mim eram incompatíveis. Mas onde existia essa divisão?

Para os colaboradores, não havia problema no fato de eu ser psicólogo e pesquisador e desempenhar o papel de doutrinador. Pelas experiências posteriores, descobri que, de fato, eu poderia exercer estas funções. Então, por qual motivo houve esse impasse e por que a experiência corporal contribuiu tanto para a dissolução desse impasse?

Para discutir essa questão, como já dito, considero úteis as considerações de Winnicott (1978) a respeito da relação mente e corpo, mais especificamente a relação entre mente e psique-soma. Como investigador do desenvolvimento emocional e dos processos de maturação, Winnicott (1978) propõe pensar o sujeito humano em sua tenra infância – primeiros anos de vida – como uma unidade psicossomática. Não haveria uma divisão entre o corpo e a mente (psíquico), tampouco entre o sentir corporal e as formas iniciais de atividade mental. Pelo contrário,

2 O termo contratransferência está sendo utilizado como referente às reações do psicanalista no contato com o analisando. Sigo como referência o uso que Devereux (1977) faz do conceito.

a atividade mental se apoiaria na experiência somática, formando uma unidade. Para seu desenvolvimento, o bebê necessita de um ambiente favorável que lhe supra as necessidades básicas, tanto afetivas quanto biológicas. A mãe é a representante desse ambiente que deve se adaptar às necessidades do bebê. Como não há mãe perfeita (ideal), ou ambiente perfeito que se adapte totalmente ao bebê, as falhas no cuidado materno primário são supridas pela atividade mental. Assim, a mente se desenvolve por essa função adaptativa.

Caso essa falta de adaptação do ambiente seja tolerável, o desenvolvimento da mente estará em sintonia com a atividade psicossomática. Caso o ambiente não seja suficientemente adaptável ao bebê, a atividade mental será reativa em relação à angústia vivida pelo bebê-sujeito. Assim, a mente se destacaria da unidade psicossomática e teria um papel defensivo contra as angústias que assolam o sujeito.

Para Winnicott (1978), a atividade mental nessa situação teria a função de catalogar o ambiente e produzir defesas psíquicas que estariam cindidas da experiência somática. Nesse sentido, não haveria a unidade psique-soma e sim a mente e o soma. Esta atividade da relação mente e psique-soma se inicia nos estágios primários da vida, porém se perpetua ao longo da vida adulta, como marcas do sujeito e da estruturação de sua personalidade.

E no que isso pode contribuir com a pesquisa de campo? O estado inicial em que me encontrei na pesquisa fora, justamente, uma sensação de incapacidade de adaptação. Como pesquisador, eu não poderia me inserir no meio na forma como estava sendo convidado. Em decorrência disso, houve um inchaço da atividade mental como forma de catalogação; questionava-me sobre minha atitude enquanto pesquisador por conta da divisão de conceitos entre o ser pesquisador e o ser médium. Foram criadas duas categorias intelectuais que se chocaram diante da experiência. A isso se somou a ausência de uma vivência que me permitisse juntar as duas ideias de ser um participante e um pesquisador ao mesmo tempo.

Nesse sentido, a experiência corporal possibilitou um freio nesse processo de categorização e me inseriu de modo diferente no contexto religioso. Por possuir uma experiência comum com os médiuns, eu poderia transitar no centro e participar dos atendimentos, sem experimentar aquela divisão rigorosa entre meus conceitos pessoais e as

concepções espíritas. Em termos winnicottianos, uma experiência psicossomática me auxiliou a criar continuidade entre a posição de pesquisador e a posição de praticante que era necessária para a pesquisa.

Os fenômenos mediúnicos são vividos em atos pelos sujeitos participantes do rito. Não haveria forma de apreender os sentidos nas práticas de cura espírita, cujos fenômenos passam pela experiência sensorial do médium, sem essa abertura ao ritual. No caso de minha pesquisa, isso ficou mais ressaltado pelo fato de que eu buscava compreender a comunicação não-verbal. Esses processos não seriam descobertos pela observação do ritual. Seria necessário ser afetado por eles.

Quando uso o termo “afetado”, utilizo-o no sentido atribuído por Favret-Saada (2005), que precisou ser enfeitada para compreender o feitiço. A autora relata, por exemplo, que ficava confusa com as experiências de campo. Descreve como elas extrapolavam sua compreensão. Segundo Favret-Saada (2005), caso ela não fosse afetada, não seria possível descobrir profundamente como a feitiçaria participa da vida das pessoas e o estudo antropológico do tema ficaria restrito – como por vezes ficou – a descrições e ou teorias que não se aprofundavam no fenômeno tal como ele é vivido pelas pessoas que nele acreditam.

Minha pesquisa também tinha esse intuito. Para descobrir as formas de comunicação não-verbal nas práticas de cura era preciso descobrir um modo de acessar a comunicação que vai além das palavras e representações. O corpo foi a via de acesso aos dados. Não pelo fato da comunicação se restringir a esse circuito no qual fui inserido, mas porque a experiência corporal que descrevi contribuiu para o estabelecimento de uma atitude como pesquisador pela qual foi possível “ser afetado”, para melhor refletir sobre os fenômenos investigados.

Considerações finais

Pelas minhas experiências e pelas reflexões baseadas nas contribuições winnicottianas, considero que a posição ideal do pesquisador está situada entre “estar dentro” e “estar fora” do fenômeno religioso. O “estar dentro” significa viver experiências como os outros participantes e não se abster de desempenhar funções no ritual. O “estar fora” é a atitude de distanciamento ontológico que o pesquisador mantém das explicações espirituais. Não foi preciso assumir o ponto de vista

espírita para explicar aquilo que eu estava vivenciando. Não era preciso me comprometer com qualquer definição a respeito do estatuto da realidade do transe mediúnico ou de qualquer outro fenômeno.

Com base em Winnicott (1975), proponho pensar a pesquisa científica como uma tarefa que desperta o potencial criativo do pesquisador, pois a produção intelectual não deveria ser pensada como um ato puramente racional. É possível refletir e produzir conhecimento levando em conta o corpo como unidade psique-soma, da qual a mente não precisa estar destacada. A produção mental não associada às experiências corporais, das mais diversas formas possíveis, leva o pesquisador a assumir a atitude defensiva criticada por Devereux (1977).

Levar em conta as experiências corporais do pesquisador contribui para o surgimento de um estado de abertura para a participação em comunidades religiosas. Possibilita o trabalho em uma área de experimentação, na qual o pesquisador pode se apropriar de sua experiência de forma criativa como um sujeito que age ativamente em campo. Winnicott (1978) faz uma provocação interessante ao propor que não se pense a mente localizada na cabeça. Ela não estaria vinculada somente ao cérebro ou às elevadas funções cognitivas dos seres humanos. Poder-se-ia pensar em uma mente que não esteja centralizada em uma parte do corpo, mas sustentada pela psique-soma. As funções simbólicas, características da produção humana, estariam diretamente ligadas à experiência corporal.

Fazendo uso de termos próprios da doutrina espírita, é preciso que o pesquisador esteja incorporado em seu trabalho. É preciso que o trabalho intelectual não se desligue da sensorialidade do corpo e que haja uma continuidade entre aquilo que se observa e aquilo que se vive dentro do culto.

Referências

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos em Psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, set./dez. 2005.

DEVEREUX, G. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo Veintiuno, 1977.

- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-162, 2005.
- GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.
- GOLDMAN, M. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 149-154, 2005.
- MANTOVANI, A. *Psicanálise e práticas espirituais de cura: o inconsciente e a comunicação mediúnica*. 2010. 211 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- SILVA, V. G. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.
- WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- WINNICOTT, D. W. A mente e sua relação com o psique-soma (1949). In: WINNICOTT, D. W. *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

O campo à flor da pele: reflexões sobre o lugar do pesquisador

Júlia Ritez Martins
Raquel Redondo Rotta

Nos estudos em ciências humanas que envolvam coleta de dados em campo, os acontecimentos referentes à relação do pesquisador com seus colaboradores costumam provocar inquietações. Neste trabalho, discutiremos as inquietações decorrentes de pesquisas que incluem vivências religiosas. Especificamente, segue uma reflexão sobre o grau de envolvimento do pesquisador na religião pesquisada e suas consequentes posições em relação aos colaboradores.

Como base para a reflexão, analisaremos trechos de uma pesquisa sobre a linha dos encantados na umbanda¹. Neste caso, a pesquisadora expressou sua necessidade de se aproximar mais do contexto umbandista e assim foi convidada a participar dos rituais de desenvolvimento da mediunidade no terreiro em questão.

A princípio, a situação de se iniciar nesta religião parecia estranha e perigosa para a pesquisa. Autores como Giobellina Brumana (2007) defendem que quanto mais o estudioso se identificar com seu objeto de estudo, menor a possibilidade de dar conta de seus sentidos, pois apenas um olhar externo e estranho estaria capacitado para formulá-los. Para ele, “[...] ou se está na procissão ou se está repicando os sinos; não é possível estar numa coisa e noutra ao mesmo tempo. ‘Sujeito’ e

1 Este artigo apresenta trechos da pesquisa de Mestrado de Júlia Ritez Martins, intitulada Encantaria na umbanda – apoio Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) –, que trata sobre a introdução de uma nova categoria de entidades ao panteão umbandista. A linha da encantaria é composta por seres que não teriam morrido, mas se encantado, podendo se transformar em animais, rios, pedras ou mesmo fumaça. Esses seres são cultuados originalmente nos cultos afro-brasileiros como o tambor-de-mina, pajelança e terecô, dos estados do Maranhão e Pará. Para mais informações, ver Martins (2011).

‘objeto’ do conhecimento etnológico devem estar divididos por completo.” (BRUMANA, 2007, p. 189)

Quando se trata do posicionamento do pesquisador, parece ainda haver certa dicotomia entre estar “dentro” ou “fora” do campo. De um lado, autores que se iniciaram em determinada religião possuem uma grande preocupação em não distorcer aquilo que vivenciaram em campo e criticam pesquisas que procuram enquadrar os dados obtidos numa perspectiva teórica previamente adotada. Porém, muitas vezes os resultados disto são estudos muito descritivos, sem maiores reflexões. De outro lado, há os autores que consideram imprescindível à qualidade da pesquisa o cuidado dos estudiosos em se manterem distantes de seu “objeto” e acreditam que existe um posicionamento em campo, ou a adoção de uma dada teoria, que poderia protegê-los de se envolver com aquilo que estudam. Nesta perspectiva, questionamos se o ato de se adotar previamente uma determinada disciplina, independentemente do que se obtém em campo, ou seja, um demasiado apego às teorias, também não seria uma ameaça à liberdade do pesquisador e à qualidade da pesquisa.

De acordo com Laplantine (2004, p. 21), no contato com o campo, o pesquisador é transformado: “Construímos o que olhamos à medida que o que olhamos nos constitui, nos afeta e acaba por nos transformar”. Para ele, na preocupação em manter uma imaginada objetividade científica, o etnógrafo, ao desconsiderar sua implicação pessoal com o assunto estudado, correria maior risco, pois não há como separar aquele que observa do que é observado. Não há neutralidade possível quando o observador também é observado pelos participantes da pesquisa.

Segundo Favret-Saada (2005), seu estudo só foi possível porque ela se deixou afetar pelo seu tema, a feitiçaria, experimentando pessoalmente os efeitos dessa forma de comunicação, sem a preocupação inicial de compreender o que se passava, mas deixando-se modificar pela experiência em campo e, a partir disso, pôde estabelecer um vínculo diferenciado com os feitiçeiros, que permitiu a exploração muito mais ampla de “[...] aspectos de uma opacidade essencial do sujeito frente a si mesmo” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 161), que em linguagem psicanalítica poderiam ser entendidos como aspectos inconscientes. Além disso, a autora passou a considerar os rituais de feitiçaria como mais um elemento dentro de um contexto, não atribuindo uma importância

central a esse evento (como provavelmente procederia um etnógrafo) mas, por participar intensamente da vida dos praticantes, dentro e fora do ritual, percebeu que aquilo que é vivenciado nos rituais refletirá na maneira como os adeptos agirão em seu cotidiano.

Para esta reflexão, além da utilidade de se deixar “ser afetado”, consideramos também a noção de campo-tema, de Peter Spink (2003). De acordo com esse autor, o campo não se restringe a um lugar específico separado e distante do pesquisador, mas se refere a uma rede complexa de sentidos que se interconectam em momentos e lugares distintos. Tal rede tem seu início a partir do momento em que o pesquisador define o assunto a ser pesquisado e pode seguir uma trajetória inesperada, pois se trata de um processo a ser construído e negociado.

Negociações das posições

No estudo sobre os encantados na umbanda, por exemplo, percebeu-se que naquele contexto toda pessoa é um médium em potencial e a pesquisadora demonstrou genuíno interesse em conhecer profundamente a religião². Vista então pelos colaboradores como uma futura médium, ela foi convidada a participar do desenvolvimento mediúnico e aceitou o convite para fazer o curso de Magia do Fogo. Este curso é ministrado pela dirigente (ou mãe de santo). Suas aulas ocorreram quinzenalmente e tiveram como foco os conhecimentos básicos sobre o panteão umbandista, além das magias ensinadas para os mais diversos tipos de problemas, sendo pré-requisito para o início do desenvolvimento mediúnico.

A decisão de participar do curso de desenvolvimento foi tomada após conversar com a dirigente do terreiro a respeito do tipo de comprometimento que estava em foco, pois a pesquisadora não poderia garantir sua participação assídua nos rituais depois de concluir a pesquisa. Por uma preocupação ética, foi preciso se certificar de que o desenvolvimento não estava necessariamente atrelado ao trabalho como médium neste templo. A dirigente esclareceu que o único compromisso

2 Como defende Spink (2003, p. 27), “[...] ser parte do campo-tema não é um fim de semana de pesquisa participante e muito menos uma relação de levantamento de dados conduzido num lugar exótico, mas é, antes de mais nada, a convicção moral que, como psicólogos sociais, estamos nesta questão”.

que uma pessoa neste tipo de desenvolvimento teria que assumir para participar dessas atividades restritas seria o de não utilizar os conhecimentos adquiridos para fazer o “mal” para outras pessoas. Com este compromisso esclarecido e assumido, a pesquisadora pode começar o curso. Podemos dizer que, desta forma, foi negociado um lugar específico para a pesquisadora/médium em iniciação e que este lugar é de conhecimento e concordância da mãe-de-santo e dos demais frequentadores da casa.

Silva (2000) afirma que o acesso às informações pertinentes de forma respeitosa e confiável, bem como ter acesso a informações e percepções adquiridas em campo, é sinal de confiança e vínculo com a casa estudada. A palavra falada é considerada sagrada e os conhecimentos são adquiridos pelos méritos que se creditam às pessoas, pesquisadoras ou não. Concordamos com o autor e consideramos esta negociação um cuidado ético importante, pois assim os colaboradores participaram ativamente da construção das posições da pesquisadora em campo, ou seja, das decisões quanto às formas de obtenção de informações importantes.

Além disso, a decisão de participar dos cursos e de desenvolvimento mediúnico, algo inicialmente não previsto no planejamento da pesquisa, pode e talvez deva ser tomada “[...] a partir da sugestão dos umbandistas participantes. Acatar suas sugestões, além de uma atitude respeitosa, é de grande utilidade na medida em que se procura apreender o universo do outro a partir dos seus próprios dizeres” (ROTTA, 2010, p. 31), evidenciando um respeito ao campo.

Um episódio vivido durante a iniciação mediúnica exemplifica como ocorre esta negociação e explicita que ela é feita nos termos próprios do contexto umbandista. A encantada que incorpora na mãe-de-santo, logo que chegou (incorporou), se aproximou da pesquisadora oferecendo sua bebida (cerveja quente) e disse para ela “*se preparar*”, perguntando: “*you vai conseguir traduzir no seu estudo o que vai sentir aqui?*”. No momento, ela não entendeu bem a pergunta e respondeu que esperava contar com a sua ajuda para tal feito.

Após uma reflexão sobre o ocorrido, podemos considerar que a encantada da mãe-de-santo estava, de certa forma, autorizando a pesquisadora (quicá intimando-a) a falar a respeito de suas experiências durante os estudos. Tendo em vista que a instrução comum é a de que

aquilo que se vive nas giras de desenvolvimento não deve ser comentado com pessoas de fora, essa autorização se configura fundamental para o andamento da pesquisa. Assim, com autorização e ajuda dos encantados, a pesquisadora pode se aprofundar nas sensações e nos sentidos associados à linha dos encantados e expô-los em seu trabalho³.

O objetivo de se aceitar este lugar em campo, conhecido e aceito pelos participantes, foi a aproximação entre pesquisadora e a linha dos encantados (que raramente eram incorporados nos rituais públicos), assim como poder vivenciar aquilo que a ela era descrito pelos médiuns: as sensações, reflexões, sonhos, sentimentos e percepções sentidos “na pele” e, a partir disso, compreender melhor a umbanda como um todo. Cabe ressaltar que este posicionamento inclui a abertura para ser transformada por este tipo de vivência.

Se neste tipo de trabalho o pesquisador sente “na sua pele” os sentidos do campo, pergunta-se qual a possibilidade de seus resultados serem referentes ao seu foco de estudo, ou somente ao seu processo subjetivo de transformação. Ou seja, se o conjunto de significantes postos em movimento na relação entre pessoas e alteridades espirituais é dotado de sentidos a partir de questões subjetivas, como apreender a gramática própria que permeia o contexto a ser estudado?

Crapanzano (2005, p. 383) defende que a subjetividade é, na verdade, intersubjetiva, e que, ao considerá-la, tem-se mais possibilidades de “[...] entendimento dos dramas interlocutórios complexos (que ocorrem no ritual, por exemplo, ou na psicanálise) que constituem a cena”. A “cena”, tal como Crapanzano (2005) a descreve, seria a subjetivação da realidade “objetiva”, algo que é dado e por isso não deve ser descartado. O autor, ao relatar que sentiu como se sua sala tivesse a luz das lâmpadas diminuída quando recebeu uma aluna cheia de “dúvidas sombrias”, defende que sentimentos, humores e emoções, apesar de serem geralmente reduzidos a elementos decorativos ou epifenômenos, que no universo da racionalidade científica devem ser categoricamente evitados ou ignorados, constituem, “[...] a seu próprio e especial modo, uma dimensão significativa e efetiva do mundo em que vivemos, pensamos e agimos”. (CRAPANZANO, 2005, p. 359) Ou seja, o que se sente de forma subjetiva diz sobre nós, e também do ambiente em que estamos.

3 Sobre os sentidos dos Encantados na Umbanda, ler Martins (2011).

No mesmo sentido de superar a dicotomia entre interior e exterior, Bairrão (2005) aposta na contribuição da psicanálise para a psicologia social, expandindo sua utilidade para além de atendimentos individuais. Ele defende que, para Lacan, qualquer interlocutor, inclusive pesquisadores, “[...] só se constitui e tem lugar relativamente a uma alteridade fundamental, constituinte do eu [...]” (BAIRRÃO, 2005, p. 442), e este *eu* não pode ser considerado pela ordem da uma “interioridade”, pois circula social, cultural e temporalmente. Diz o autor:

A marca significativa não é propriedade privada de um ego ou de um grupo de egos acionistas. Está nas ruas, em públicos segredos íntimos, em histórias pessoais que são atualização de memórias históricas mais ou menos maltratadas e, por isso, o inconsciente não precisa ser concebido em termos estritamente psíquicos nem individuais. Abriga-se num horizonte que também é intrinsecamente social, cultural e histórico. (BAIRRÃO, 2005, p. 442)

Escuta participante

Atento aos elementos que o campo põe em evidência em si mesmo, o pesquisador pode mapear os significantes referentes ao que ele se propõe a estudar. No conjunto de sentidos assim levantados, destacam-se os que se repetem, a partir de uma atenção flutuante. As sutilezas percebidas subjetivamente pelo pesquisador são contrastadas com os dizeres e sentidos percebidos em campo, de modo a evidenciar-se uma revelação das principais teses a respeito do seu foco de investigação.

Laplantine (2004) defende que é preciso ir além do que ele entende como etnografia clássica, que se limita à descrição do visível, das imagens como aparecem. Na mesma direção, nesta pesquisa são úteis os recursos etnopsicanalíticos, tais como a escuta participante, uma leitura psicanalítica aplicada ao âmbito etnográfico (BAIRRÃO, 2005), que inclui uma atenção especial às questões transferenciais, de modo a ampliar as possibilidades de apreensão de sentidos e elucidar possíveis ambiguidades. Segundo Bairrão (2008, p. 10),

A psicanálise é útil para orientar a escuta para a percepção das minúcias e articulações significantes por meio das quais a umbanda produz sentidos, mas não serve para atribuir um significado aos acontecimentos do transe, que se sobreponha e silencie o modo como eles próprios se enunciam. Não se alcança o significado total do fenômeno umbandista, apenas se pode circunscrever

configurações significantes do mesmo, que o contornam e produzem sentidos, mas não o reduzem nunca a significados completos.

Entendida desta maneira, a escuta analítica pode ser uma ferramenta útil para o estudo da umbanda, por exemplo. Cabe sublinhar que não se trata de aplicar o modelo psicanalítico para explicar as manifestações umbandistas, reduzindo-as a modelos pré-estabelecidos, mas utilizar essa escuta diferenciada para “dar ouvidos” ao implícito na comunicação verbal, bem como ao que muitas vezes não é falado, mas é dito através de gestos, postura corporal, sensações, tonalidade da voz, etc.

No caso da pesquisa sobre os encantados, os resultados obtidos foram apresentados e discutidos com os colaboradores, de modo a realizar uma construção conjunta entre pesquisador e participantes sobre os sentidos destas entidades na umbanda. Assim, não se atribui significados alheios ao campo. Este procedimento confia ao outro, e ao próprio movimento discursivo, a função de interpretar a si próprio, a partir de sentidos a respeito do que é dito e mostrado e que se precipitam durante a relação entre pessoas (pesquisador e umbandistas). Assim, o que é dito e registrado é devolvido às comunidades umbandistas, que podem ressignificar o conteúdo apreendido, em um caminho de ida e volta, na busca de uma revelação do implícito no sistema e práticas religiosas relativas à linha das entidades estudadas.

Encantados na umbanda

Para ilustrar este processo, segue a descrição de alguns momentos vivenciados pela pesquisadora nos cultos de desenvolvimento mediúnico durante a iniciação na linha dos encantados, que reuniram diversos elementos relatados pelos médiuns como particulares da encantaria, ou que se revelaram nos rituais como próprios dessas entidades.

Em uma ocasião anterior a iniciação, houve no terreiro uma aula teórica com o objetivo de explicar as características dos orixás e das entidades que seriam incorporados no ritual de desenvolvimento, que aconteceria na semana seguinte. A respeito da encantaria, a dirigente contou sobre os seus primeiros contatos com a linha. Relatou sensações corpóreas tais como a falta de ar, taquicardia e outras, que passou

a sentir com a aproximação destas entidades. Bairrão (1999) aponta para a pertinência de se examinar a variedade dos processos semióticos da linguagem umbandista, que se dirige à totalidade do ser humano, significando-o a partir do seu corpo e através de todos os sentidos.

A umbandista em questão contou também que, ao falar sobre sua vivência com um pai de santo experiente, foi repreendida. Ele quis alertá-la sobre as dificuldades que envolviam trabalhar com essas entidades, disse que se trataria de uma linha muito agitada, podendo trazer problemas para o terreiro, deixando-a receosa. No entanto, a dirigente do terreiro considerou que não cabia a ela escolher quais entidades poderiam trabalhar e, a partir disso, passou a conviver com os encantados. Estes, por sua vez, procuraram se adaptar às características do terreiro e seus frequentadores, buscando, por exemplo, falar de forma mais dócil, para evitar que sua maneira direta e muitas vezes impaciente de lidar com a assistência deixasse os médiuns apreensivos.

Nessa ocasião e em diversas outras, os encantados apareceram associados a sentidos relativos ao medo. Por exemplo, uma encantada falou sobre sua relação com a médium que a incorpora: *“Ela morria de medo da encantaria. Porque é que nem a gente fala: a gente é muito assim [...] ninguém segura a gente, você entendeu?”*. Ao ser questionada sobre as sensações que os encantados parecem despertar nos médiuns, a encantada guia do terreiro (a que incorpora na dirigente) afirma:

Não é receio, é que tudo o que vocês não conhecem, tem medo. Quando vocês passam a conhecer, perde-se o medo, é que a gente é meio bocudo. Então, eles têm medo que a gente ofenda, fale alguma coisa que a pessoa não gosta. (Informação verbal)

Apesar dessa relação entre encantados e o medo parecer evidente, a dirigente do terreiro, ao ser questionada sobre tal associação, nega-a. Porém, num outro momento, ao explicar aos filhos-de-santo sobre os sentimentos despertados pelo desenvolvimento da encantaria, ela descreve sensações tipicamente provocadas pelo medo, chegando a dizer que foi diagnosticada com síndrome do pânico, mas que acreditava ser na verdade sua encantada se aproximando.

A partir desta ambiguidade no discurso da mãe-de-santo, percebemos que alguns sentidos sobre a linha da entidade em questão (o medo, no caso) são conhecidos pelos umbandistas, mas este conhecimento parece não ser da ordem da racionalidade. Isto é, muitas vezes não

são captados e transmitidos pelos egos individuais (BAIRRÃO, 2004) presentes nos rituais e, portanto, dificilmente seriam abordadas numa entrevista.

Neste contexto, a ferramenta que nos permite ouvir este tipo de conhecimento para além da consciência dos médiuns é a atenção fluutuante ao que é dito repetidamente, de diversas formas e por diversos interlocutores. Ressaltamos assim, a importância da abertura do pesquisador para participar de situações (rituais de desenvolvimento, no caso) que possibilitem a ele estar presente nos momentos em que sentidos relacionados ao seu foco de estudo possam ser experimentados e revelados de forma coletiva, ou seja, pela troca de relatos de sensações e vivências subjetivas. Enfatizamos a importância, nesse caso, desses sentidos ecoarem “na pele” inclusive do pesquisador, para que ele possa compartilhá-los com os outros colaboradores presentes, possibilitando dar ouvidos aos implícitos presentes no contexto da umbanda. De acordo com Rotta (2010, p. 33), é útil imergir

[...] no fenômeno umbandista, em sua linguagem e significantes que interpelam sensorialmente os corpos ali presentes. Fala-se aqui de um passo além de conhecer e familiarizar-se com a linguagem umbandista (como simples ouvinte). O pesquisador deve comunicar-se a partir dela, interagir. [...] Quanto maior a disposição de se inserir nesse universo, mais informações sobre o sistema simbólico em questão são adquiridas.

Como a vivência do sagrado na umbanda é essencialmente corpórea (um conjunto de sinestésias, sons, cores, sabores e movimentos, um batuque, um arrepiar de pelos) e como as entidades são reconhecidas e se manifestam através de diferentes posturas e movimentos corporais, e mesmo os participantes mais tímidos ao toque do tambor seguem seu ritmo ainda que seja com acanhadas batidas de pés, o corpo nesse contexto é revelador de sentidos. Cabe dizer que, dentre as inúmeras sensações experimentadas pelo pesquisador, para a pesquisa importam as que ecoam nos relatos e vivências dos médiuns e no contexto.

Neste caso, enquanto a pesquisadora procurava os encantados essencialmente nas giras abertas ao público, participando como consulente⁴, poucos foram os sentidos relacionados a eles que se desvelaram. No entanto, como médium em desenvolvimento, a pesquisadora passou a

4 Pessoas que procuram os rituais para “tomar passe”.

frequentar a Casa de duas a três vezes por semana, em situações em que não poderia estar presente como observadora, o que facilitou significativamente o acesso às entidades e aos umbandistas, participando de algumas giras fechadas ao público em geral, junto com os demais médiuns. Além disso, a relação dela com o terreiro e com as entidades e colaboradores mudou desde que participou de cursos e iniciações, permitindo assim um envolvimento profundo com a encantaria, pois assim deixou-se afetar.

Também foram consideradas as sugestões dos próprios guias, tanto da linha da encantaria como de outras linhas. Como exemplo, o chefe dos caboclos, que incorpora na dirigente do terreiro, informou à pesquisadora que para cumprir seus objetivos seria necessário unir diferentes tipos de conhecimentos, tais como a vivência do ritual, leitura de textos a respeito dos encantados, entre outros. Já a encantada que incorpora na mãe-de-santo sugeriu-lhe que ela pedisse à entidade para sonhar com os encantados e depois que relatasse tais sonhos em suas conversas. Dessa forma, seria mais fácil compreender os sentidos dessa linha de entidades. Ela assim fez.

Reafirmamos que, no exemplo apresentado, a abertura por parte da pesquisadora para vivenciar diferentes experiências em campo, tais como desenvolvimentos mediúnicos, atenção e relato de seus sonhos, sensações corporais, etc., proporcionou um acesso privilegiado aos sentidos dos encantados na umbanda. No entanto, em momento algum se confundiu a posição da pesquisadora com a dos demais participantes do curso, que não possuíam um foco numa investigação científica. Isto é, mesmo na posição de médium em desenvolvimento, a de pesquisadora não foi prejudicada, pois estava claro desde o início que o objetivo era realizar uma pesquisa sobre encantados. Tratou-se mais propriamente de poder entrar e sair dos lugares propícios para presenciar dizeres e ouvir sentidos relativos ao estudo, que de outro modo poderiam não ter sido alcançados.

Atenção às posições transferenciais

Neste contexto, as entidades passaram a cuidar do desenvolvimento da pesquisadora, que foi acolhida como filha de Oxumaré. A encantada que incorpora na mãe-de-santo, durante o desenvolvimento

da encantaria, falou a respeito de uma cobra que levava consigo. Era um objeto de metal dourado e, por ser articulada e por isso apresentar algum movimento, se assemelhava ao animal vivo que, segundo ela, poderia ganhar vida e picar aqueles que fossem “ruins”. Os médiuns no geral não queriam se aproximar do objeto, pois tinham medo. Ela então se aproximou da pesquisadora e perguntou se ela queria conhecer a cobra. A partir de uma resposta afirmativa, a encantada enrolou-a em seu braço e assim ela permaneceu por algum tempo. O fato de ela ter se dirigido à pesquisadora, bem como o gesto de enrolar a cobra em seu braço, provavelmente são maneiras de interpretá-la como filha de Oxumaré, já que esse animal é uma das possíveis formas desse orixá.

Este orixá é associado a encantaria, o que explicava, segundo a mãe-de-santo, o interesse da pesquisadora pelos encantados e também a simpatia que eles pareciam ter por ela. Esta linha de entidades é considerada muito avessa a questionamentos sobre suas particularidades. Contudo, os encantados autorizaram a realização da pesquisa e até responderam às perguntas com bastante disposição, procurando ajudar a pesquisadora sempre que solicitados. Estes fatos foram significados pela mãe-de-santo como consequência e ao mesmo tempo confirmação da filiação da pesquisadora por parte de Oxumaré e da sua boa relação com os encantados. E podemos dizer que esta confirmação é uma demonstração de confiança que, na linguagem deste contexto, pode se configurar como uma permissão efetiva para a realização da pesquisa, expressa em atos (de responder às perguntas, por exemplo).

No início da pesquisa, em que a posição apenas de pesquisadora era possível, as conversas eram mais difíceis e, na maioria das vezes, eram reproduzidos os conhecimentos adquiridos através da leitura de textos e livros, pois havia uma preocupação, por parte dos médiuns, em não dizer nada sobre os encantados (tão pouco conscientemente compreendidos nesse contexto) que poderia ser considerado equivocado à luz de um suposto saber acadêmico, representado pelo lugar de “especialista” ocupado pela pesquisadora. A posição (transferencial) de alguém de fora da religião, juntamente com sua função de representante de um saber “oficial”, ligado às ciências e à racionalidade, pareceu provocar formas específicas de interlocução: os adeptos não se sentiram à vontade para lidar com questões que envolvem sua crença mais íntima. Já na posição de filha de santo (vista pelos participantes como filha

de santo, além de pesquisadora), ela pode ter acesso ao conhecimento intrínseco do campo, desde que desta maneira foi possível sua participação em vivências partilhadas pelos filhos de santo, em que sentidos sobre a linha de encantados, que não seriam abordados em simples entrevistas, vieram à tona.

Na primeira aula do curso de Magia do Fogo, por exemplo, a dirigente do terreiro perguntou se havia alguém que não era umbandista. Como ninguém se manifestou, foram utilizadas expressões próprias dos umbandistas durante o curso, cujas aulas transcorreram com maior liberdade. Os participantes colocavam suas questões de forma mais espontânea e também era possível notar que a dirigente se expressava com maior facilidade. Já em outro curso, em que um dos alunos disse que não era da mesma religião (umbanda), a pesquisadora percebeu certo incômodo no decorrer das aulas: a dirigente preocupava-se a todo o momento em se explicar e traduzir seus conhecimentos de forma que um leigo pudesse entender, perdendo assim parte da espontaneidade. Além disso, a própria encantada que incorpora na mãe-de-santo, durante uma gira fechada, após contar muitas histórias sobre sua linha e a relação com os médiuns, bem como ensinar algumas “magias para cura e quebra de feitiço”, disse que nunca poderia falar da mesma maneira com todos os alunos do curso, pois “*não são meu povo*” (não são umbandistas).

Nesse trecho, antes de definir a pesquisadora como “umbandista” ou não, interessa o sentido de ser ou não umbandista para o campo. Desde que a encantada revelou suas histórias (restritas ao “seu povo”) na presença dela, esta entidade está transferencialmente colocando a pesquisadora na posição de umbandista, o que permite a ela vivenciar experiências restritas a esta situação, sem deixar de ser pesquisadora, permitindo assim um aprofundamento importante no contexto referente ao tema desta pesquisa.

Assim, percebemos que reconhecer as sensações e sentimentos despertados, bem como o lugar em que o pesquisador é posicionado em relação ao campo, o que chamamos na psicanálise de transferência, também discutida por Devereux (1977) em contextos etnográficos, possibilita que a comunicação entre este e os colaboradores seja mais efetiva. Considerar o lugar em que o pesquisador é colocado, e permitir-se ocupar outros lugares, de acordo com a abertura e a dinâmica do

campo para tal deslocamento, facilita o desvelamento dos sentidos implícitos no contexto. No exemplo citado, foi como filha da casa que a pesquisadora pode ter acesso às conversas informais mais reveladoras em relação aos encantados, como no caso da associação das sensações de medo com a presença da encantaria, cujos sentidos não apareciam de uma forma organizada e racional, mas passando pelas sensações corpóreas experimentadas inclusive pelo pesquisador.

Na mesma direção, Corbin (1998, p. 17), ao discorrer sobre as sucessivas escolas e métodos adotados nos estudos de religião, afirma que “[...] a única maneira de se poder falar significativa e convincentemente sobre fato religioso é entrando na consciência religiosa e evocando critérios que lhe são apropriados”⁵. Este autor defende que as variações e hesitações das diferentes correntes de religião comparativa (no século XIX) são sintomas das dificuldades inerentes aos próprios procedimentos. Aponta também para a limitação deles, desde que não é considerada a visão das múltiplas ordens da realidade que correspondem a diferentes “existências objetivas”, que não são redutíveis umas às outras, nem podem ser julgadas nos termos umas das outras. Ainda, o acesso a essas diferentes “existências” só é possível através do que ele chama de “[...] um exame de atos de consciência que levam a eles, atos nos quais a posição do ser, em direção à qual eles se voltam, é manifestada”⁶. (CORBIN, 1998, p. 17) De acordo com ele, se não aceitarmos o que é dado imediatamente por seu próprio modo de existência, e se tentarmos evocar critérios estranhos ao ato religioso para entendê-lo, andaremos em círculos toda vez que encontrarmos modos diferentes de ser, perguntando-nos se aquilo existe.

Durante a pesquisa sobre os encantados, um espírito infantil ensinou que, para pesquisá-los, é preciso ter fé. Durante um passe, esta entidade disse que para aprender sobre os encantados era preciso acreditar, pois por estes não serem espíritos, as pessoas não os entendem e não acreditam neles. Novamente, a questão do envolvimento com o campo (deixar-se “ser afetada”) foi enfatizada como imprescindíveis ao estudo dos encantados. Talvez se o objetivo da pesquisa fosse estudar

5 “the only way we can hope to speak meaningfully and convincingly of religious fact is by entering into religious consciousness and invoking criteria which are appropriate to it.” (CORBIN, 1998, tradução livre).

6 “an examination of the acts of consciousness which lead to them, acts in which the region of being towards which they reach is *manifested*” (CORBIN, 1998, p. 16-17, tradução livre).

outra linha espiritual, a ênfase nesses aspectos não fosse tão repetida. Entretanto, considerando que a encantaria é vista como uma categoria muito avessa à exposição de suas peculiaridades, além de particularmente misteriosa, possivelmente se a pesquisadora não tivesse abertura e disponibilidade para ocupar o lugar de filha de Oxumaré nesse terreiro, no qual foi transferencialmente colocada, os encantados teriam continuado mais escondidos e os resultados da pesquisa seriam outros, menos aprofundados talvez.

A suspensão do critério da “realidade”

Portanto, para estudar o fenômeno religioso é necessário fazer valer os critérios próprios do contexto, sendo pouco produtivo e mesmo estéril alimentar questionamentos sobre a veracidade da experiência socialmente compartilhada pelos colaboradores. Pelo contrário, a sua contestação, em nome de uma suposta realidade positiva contraposta a uma “ilusão religiosa” é que se configuraria numa tomada de posição religiosa, ou religiosamente científica.

A atitude científica consiste em dar ouvidos ao que se apresenta, suspendendo o juízo de realidade. Também não se trata de uma atitude cínica do pesquisador, ao fingir que possui uma crença inexistente, enganando os adeptos da religião para participar dos rituais e obter dados do campo. Questões de crença, por razões de cunho metodológico, estão postas em suspenso, embora se saiba que a dúvida é uma possibilidade intrínseca à participação em qualquer sistema religioso. (BAIRRÃO, 2004) Por exemplo, o médium pode não ter certeza se o que sente é resultado da aproximação das suas entidades ou “coisa da sua cabeça”. As próprias entidades espirituais relatam que os médiuns convivem com a dúvida e que ela tem um papel importante nesse contexto, pois os auxilia em seu trabalho com os consulentes, relaciona-se à humildade e os “situa” como ser humano, pois “*apenas ao divino caberia certezas e saberes*”, diz uma das entidades. O pesquisador que se permite um maior envolvimento com o campo não passa a conviver com “certezas absolutas”, mesmo porque os colaboradores não compartilham dessas certezas. Considerando isso, é possível e aconselhável ao pesquisador transitar entre diferentes posicionamentos em campo,

permitindo-se ele mesmo adentrar em diferentes “existências objetivas”, como diria Corbin (1998).

Cabe ressaltar que, em nosso exemplo, quando a pesquisadora agradeceu aos encantados pelo que foi permitido a ela aprender sobre eles, essas entidades agradeceram à pesquisadora pela sua “fé, esforço, motivação e persistência”, o que parece confirmar os sentidos levantados por ela em relação à necessidade, nesta pesquisa, de entrar profundamente em campo, ou seja, acreditar no que o Outro diz, ter como legítimo o conhecimento intrínseco ao campo, dar ouvidos aos sujeitos colaboradores, o que de fato é o objetivo de pesquisas como esta.

Por fim, concluímos que, para o pesquisador poder ocupar diferentes posicionamentos em campo, mas sem abrir mão do olhar atento e de estranhamento, temos recursos psicanalíticos que oferecem ferramentas importantes, tais como a atenção flutuante e a atenção às relações transferenciais e contratransferenciais estabelecidas com a comunidade pesquisada. Estes recursos podem auxiliar o pesquisador na difícil tarefa de estabelecer um vínculo que leve em conta os cuidados éticos com os participantes do estudo e que faça sentido e seja útil à pesquisa. Propomos assim a possibilidade de estar “dentro” e “fora”, o que nos permite a apreensão de aspectos sutis que a racionalidade não capta, tais como sensações, sentimentos e informações não verbais, importantes para a compreensão de fenômenos religiosos.

Referências

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, p. 441-446, set./dez. 2005.

BAIRRÃO, J. F. M. H. *O impossível sujeito: implicações do tratamento do inconsciente*. São Paulo: Rosari, 2004.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Santa Bárbara e o divã. *Boletim Formação em Psicanálise*, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 25-38, 1999.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Será possível dar ouvidos ao não verbal e ampliar o alcance da psicanálise à escuta de ações coletivas e de acontecimentos sociais?. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISADORES EM FILOSOFIA E PSICANÁLISE, 3., 2008, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Arquimedes, 2008. p. 35-35.

- GIOBELLINA BRUMANA, F. Reflexos negros em olhos brancos: a academia na africanização dos candomblés. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 36, p. 153-197, 2007.
- CORBIN, H. *The voyage and the messenger: Iran and philosophy*. Berkeley: North Atlantic Books, 1998.
- CRAPANZANO, V. A cena: Lançando sombra sobre o real. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 357-383, out. 2005.
- DEVEREUX, G. *De la ansiedad al método em las ciencias del comportamiento*. México: Siglo Veintiuno, 1977.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.
- LAPLANTINE, F. *A descrição etnográfica*. Tradução de João Manuel Ribeiro Coelho; Sergio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- MARTINS, J. R. *Encantaria na umbanda*. 2011. 117 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.
- ROTTA, R. R. *Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na umbanda*. 2010. 131 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-22042010.../Raquel.pdf>. Acesso em 12 jul. 2010.
- SILVA, V. G. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras* São Paulo: Edusp, 2000.
- SPINK, P. K. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 15, n. 3, p. 18-42, dez. 2003

TERCEIRA PARTE

A escuta visual de sentidos afro-brasileiros

Raquel Redondo Rotta
Maria Thereza Ávila Dantas Coelho

África e Brasil

As religiões afro-brasileiras, manifestações acessíveis e muito presentes no cotidiano do país, são parte das diversas expressões culturais cujos elementos podem ser identificados nas matrizes africanas. Sabe-se que as tradições africanas contribuíram de forma significativa para a composição do *ethos* da população brasileira. Atualmente, tem-se valorizado o conhecimento sobre as raízes de um povo, pois estas constituem material simbólico com o qual se recuperam e se reconstróem identidades. Lopes (1988, p. 181) considera que matrizes culturais afrodescendentes podem ser “[...] a chave para o reencontro do Brasil consigo mesmo”.

Bairrão e Leme (2003) consideram a umbanda, por exemplo, um campo privilegiado de preservação e expressão do patrimônio cultural da comunidade afrodescendente. De acordo com os autores, o contexto umbandista, incluindo o transe de possessão, interpela seus participantes sensorial e esteticamente. Ao examinar a variedade dos processos semióticos dessa linguagem, Bairrão (1999) verifica que ela se dirige à totalidade do ser humano, significando-o a partir do seu corpo e através de todos os sentidos, atingindo-o inclusive pelo dito de forma não verbal. Essas formas de expressão não exclusivamente verbais encontram analogias com o tipo de comunicação presente no que se considerou a arte proveniente dos povos bantos. Em face dessa analogia entre as religiões afrodescendentes e a cultura banta, e tendo em vista que estudos das articulações visuais de sentidos foram úteis para a apreensão dos

modos de construção, transmissão e apreensão de significados entre esses povos africanos, supomos que o contexto dessas religiões possa ser melhor compreendido a partir do mesmo princípio heurístico.

Historiadores da arte africana, ao pesquisarem profundamente seus objetos de estudo, deram-se conta de que os artefatos podem comunicar, através de composições plásticas, iconográficas. Sobre uma vertente da arte africana, Roberts (2000, p. 27) afirma que a “[...] arte Luba fala simultaneamente a muitos níveis. Conta histórias, personifica recordações, activa poderes e sustém valores estéticos, morais e espirituais [...]”. Como exemplo, a autora analisa um trono real Luba, onde níveis de experiência e significados não resumíveis a palavras aparecem incrustados, enunciando pelo impacto visual. Cada peça é um microcosmo dos preceitos e prerrogativas da história e da política sagrada Luba. De forma semelhante, MacGaffey (2000) assinala que as figuras rituais denominadas *Minkisi*, encontradas entre os Kongo, não são meramente figurativas. Seu significado depende do contexto ritual de utilização, assim como das suposições cosmológicas, de teorias explicativas e da linguagem desses povos. Ele destaca a íntima relação entre a palavra e a imagem, enfatizando a importância do impacto visual dessas peças para seus criadores e utilizadores:

Cada elemento de uma complexa figura *nkisi* destina-se a evocar uma ou mais associações linguísticas, incluindo metáforas e trocadilhos que, em conjunto, podem ser ‘lidos’ como um texto descrevendo seus poderes e objectivos particulares. (MACGAFFEY, 2000, p. 38)

Nesses casos, parecem estar em jogo processos enunciativos que se produzem e se dirigem fundamentalmente ao olhar. A imagem configura-se nessas sociedades africanas como um entrecruzamento linguístico produzido de forma plástica, iconográfica, que evoca lendas, provérbios e histórias pelo que se vê, comunicando através de outro tipo de registro, o qual atinge quem a ele tem acesso, de modo diferente do que é comum nos estudos acadêmicos. De forma similar, divindades presentes nas religiões afro-brasileiras (orixás e espíritos que tomam corpo no corpo de médiuns), assim como o cenário em que ocorrem os rituais, especificam-se em sinestésias, metonímias e fusões entre o sentido significado e o sentido sensorial. É possível que os religiosos, tal como os bantos, possuam uma maneira de experimentar o mundo

sentindo-o sensorial e esteticamente. Cada detalhe pode veicular, por associações e evocações de lendas, histórias, etc., diversos sentidos, experimentados de forma não estritamente racional.

A comunicação por meio do impacto visual não é exclusividade do contexto afrodescendente, nem das tradições bantas. Pode ser observada na arte religiosa, como nas representações da Santa Ceia, assim como nas artes em geral. Porém, os elementos culturais (afrodescendentes) presentes nessa comunicação e a forma como são combinados podem estar ainda pouco conhecidos pela comunidade acadêmica, ocasionando prejuízos às possibilidades de diálogo entre o saber acadêmico e técnico e a população brasileira simbolicamente negra. Reconhecer e preencher essa lacuna são tarefas fundamentais para a produção de um tipo de conhecimento importante para as Ciências Humanas, desde que constitui uma exigência ética conhecer como a população beneficiária de seu conhecimento técnico-científico elabora suas vivências, a partir de uma cosmovisão que lhe é própria. Da mesma forma como a busca pelos significados possíveis nos artefatos bantos está ligada a uma visão de mundo, de si e do outro, na cultura africana, a compreensão das articulações visuais de sentido nas religiões de origem africana no Brasil pode ser indicativa das construções das etnoteorias presentes nessas comunidades.

Comunicação visual

Frente à importância de pesquisas cujo foco extrapola a comunicação verbal, objetivamos neste trabalho refletir sobre o que impacta visualmente no contexto de rituais na umbanda paulista e no candomblé baiano. Para tanto, apostamos na utilização de fotografias produzidas nos locais pesquisados. A imagem estática, captada pela fotografia, configura uma base para o desvelamento dos possíveis sentidos presentes no ato de olhar. Não se trata de ler as informações que uma fotografia pode conter. Esta serve de base para que implícitos venham à tona, tornando possível ouvir, como preconiza Bairrão (2005), o que sujeitos sociais (consciente ou inconscientemente) têm para dizer de si mesmos.

A partir do momento em que a imagem fotográfica não é absorvida pelas imagens seguintes (como acontece no vídeo, por exemplo), a fotografia admite “[...] uma volta infinita ao ponto de observação, uma

contemplanção detida, longa, múltipla e repetida [...]” (LEITE, 2000, p. 151), permitindo, além do instante de ver, o tempo para compreender e o momento de concluir. (LACAN, 1978) Ressalta-se o valor de se atentar para detalhes significativos, importante tanto na composição estética que comunica, nas religiões afrodescendentes e na arte banta, quanto no exercício de uma leitura psicanalítica. “Um detalhe na imagem [...] faz o papel do signo que causa o sentimento do inesperado [...]” (ALVES; CONTANI, 2008, p. 130), ou do que estaria latente e passível de se fazer significar. Dessa forma, as imagens, percebidas por uma minúscula fração de tempo, que impactam e surtem efeitos sutis, quase imperceptíveis conscientemente, são congeladas nas fotografias. Bazin (1991, p. 24) defende que a fotografia “embalsama o tempo” e, assim, se traduz em imagem o que não se sabe ou o que de outra forma não se pode ver. Para Barthes (1980, p. 54), a fotografia pode revelar o “[...] que o próprio autor desconhecia ou de que não estava consciente”. As composições visuais podem assim ser explicitadas e servirem de base para associações livres, construindo sentidos antes não manifestos.

No trabalho de apreender as informações a partir do olhar, fotografa-se livremente, com o objetivo de fixar o que impacta visualmente, ou seja, de congelar na imagem a composição visual sutil e efêmera que evoca uma experiência. As produções fotográficas podem ser postas em circulação, possibilitando depoimentos sobre as experiências religiosas e vivências pessoais e comunitárias.

Consideramos os colaboradores como sujeitos que enunciam (por imagens e ou palavras) suas experiências pessoais a partir do material simbólico contido no patrimônio cultural que os atravessa. Esses sujeitos, ao dizerem de si estão, ao mesmo tempo, dizendo do contexto cultural e simbólico de onde tiram os elementos pelos quais elaboram e dão sentido a si mesmos e às suas vivências. Alves e Contani (2008) afirmam que as imagens dependem tanto de quem fotografa como do assunto fotografado, pois são frutos do “baú cultural” de cada um. Esse “baú cultural”, apesar de singular, é composto por material simbólico comum. Assim, desvelam-se vozes coletivas, constituintes e constituídas pelo Outro que, não obstante, atingem os sujeitos de forma singular. As fotografias são então consideradas a materialização das perspectivas visuais (o olhar atravessado pela cosmovisão afro-brasileira) que dizem

algo sobre quem fotografa, sobre quem (ou o que) é fotografado, sobre o leitor das fotografias e sobre quem as utiliza. (LEITE, 2000)

A estreita relação entre a palavra e a imagem, apontada por MacGaffey (2000) entre os Kicongo e hipoteticamente análoga ao existente no contexto das religiões afrodescendentes, é considerada num processo em que se explicitam olhares a respeito de um mesmo contexto, inferidos das imagens e do dizer que elas suscitam. A escuta psicanalítica lacaniana possibilita ouvir de forma apurada o que e como dizem os brasileiros imersos no contexto dessas religiões, através das narrativas visuais assim construídas, a partir da atenção ao que se repete na sutil comunicação visual ali presente. A psicanálise, nesse contexto, é entendida como um método de pesquisa social, desde que aborda o sujeito de forma atenta às dimensões inconscientes da sua expressão. Para essa análise, considera-se o inconsciente (conforme Lacan, lacuna em um discurso cuja falta impede que se perfaça um sentido) como intrinsecamente social, cultural e histórico. (BAIRRÃO, 2005)

Assim, está em foco o sujeito social que enuncia por meio de sujeitos empíricos, mas não se confunde com os egos individuais. Constituem objeto de análise as repetições e intersecções entre as imagens e os dizeres sobre elas, úteis no desvelamento dos implícitos deste universo. São postos em evidência as regularidades, as constâncias e os elementos significativos, a partir de uma atenção flutuante ao que se repete, para, com base na psicanálise lacaniana (e na sua compreensão do inconsciente como a lacuna de um implícito revelador de algo de verdadeiro a respeito do sujeito, e do olhar como uma pulsão presentificante do sujeito para além do ego e do significado), apurar a escuta, pelo olhar inclusive, da enunciação na rede de interlocução em pauta. Busca-se assim compreender as nuances não-verbais (visuais, no caso) dos modos de construção, transmissão e apreensão de significados relativos ao mundo, ao sujeito e ao outro, presentes nas comunidades afrodescendentes.

As rosas

A título de ilustração, desenvolveremos uma análise inicial das fotografias capturadas em uma Festa de Yemanjá, em Salvador, Bahia, e em rituais de umbanda no interior do Estado de São Paulo. As fotografias

foram escolhidas com base em um elemento significativamente reincidente tanto no contexto baiano quanto no paulista, as rosas.

A rosa é um elemento significativamente presente nas mais diversas culturas, sobretudo nos mitos e nas religiões. Na mitologia grega e romana, é símbolo de Afrodite e de Vênus (deusa grega e romana do amor). No cristianismo, é símbolo de Maria e de Santa Teresinha (nome que tem a mesma raiz de uma das autoras deste texto). Na Alquimia representa o feminino. Nas religiões brasileiras afrodescendentes, as rosas brancas são consideradas como as que simbolizam e materializam propriamente Yemanjá. Não há como pensar a festa de Yemanjá sem as rosas, presentes em nosso universo infantil a partir de múltiplas experiências, dentre as quais a música “O cravo brigou com a rosa” e as sensações olfativas, visuais e táteis do contato com a flor.

Toda a festa de Yemanjá é permeada pela flor rosa. Durante todo o trajeto, quando caminhamos em direção à beira-mar, onde a festa se realiza, nas ruas as pessoas estão sentadas com seus baldes de rosas à venda, enquanto outras caminham com suas rosas nas mãos ou com suas cestas de rosas para colocá-las nas águas do mar. Fazem isso sozinhas, jogando as rosas à beira-mar, ou através de barcos, que levam as rosas para uma área mais afastada da beira-mar, para lá as entregarem a Yemanjá. A expressão latina *sub rosa* (literalmente “debaixo da rosa”) significa algo dito em segredo. Na Idade Média, quando se colocava uma rosa no teto de uma sala de reuniões, isto indicava que os assuntos deveriam ser mantidos em segredo. Em geral, na festa de Yemanjá, as pessoas não revelam o conteúdo de seus pedidos, secretos, como se a revelação pudesse de alguma forma atrapalhar o alcance dos mesmos. Segredo é, portanto, um elemento que une fortemente a rosa à Yemanjá, num momento em que o público e o privado se expressam intensamente, sem que um diminua a força do outro. Esse cenário lembra as celebrações de Ano Novo nas praias paulistas e baianas, onde, de forma semelhante, as pessoas (fiéis das religiões afrodescendentes ou não) vendem, compram e atiram rosas brancas ao mar, fazendo seus pedidos, que também não são revelados, sob a pena de não se realizarem.

A festa de Yemanjá baiana reúne tanto os que praticam as religiões do candomblé e umbanda, quanto os que não são praticantes, mas que se sentem envolvidos por elas. Entre os praticantes, presenciamos rituais que envolvem incorporações mediúnicas, limpezas espirituais

através de rezas e folhas. Pais, mães e filhas de santo, marinheiros, boiadeiros e outras entidades estão ali presentes, numa festa que gira em torno de agradecimentos e pedidos de ajuda nas mais diversas esferas da vida: saúde, amor, trabalho, etc. Assim, uma série de sentidos se estimula e se desliza em torno das rosas, do perfume às formas, cores e ideias, fazendo referência à paz, pureza, inocência, humildade, amor jovem, generosidade, cortesia, reverência, gratidão, desejo e verdade.

No trabalho de observar as composições visuais fixadas pelas fotografias, base para associações livres, percebemos que Yemanjá está presente nas duas primeiras fotos através da rosa branca e da areia molhada (Figura 1) e através do mar, da areia e da rosa branca (Figura 2).

Figura 1 – Ofertando rosa



Fonte: Acervo pessoal de Maria Thereza Ávila Dantas Coelho.

Figura 2 – Rosas ao mar



Fonte: Acervo pessoal de Maria Thereza Ávila Dantas Coelho.

No interior paulista, longe do mar, a rosa branca da Figura 3 faz parte de um trabalho no qual também se utiliza a água, doce desta vez (Figura 4).

Figura 3 – Preta velha utiliza rosas e água



Fonte: Acervo pessoal de Raquel Redondo Rotta.

Figura 4 – Trabalho utilizando rosas e água



Fonte: Acervo pessoal de Raquel Redondo Rotta.

Esse terreiro e seu pai de santo têm Yemanjá como orixá de frente, e ela está presente na rosa branca e na água, assim como a preta velha está também presente na Figura 3 e na Figura 4, presentificada pelo bolo de fubá (em cima de algumas xícaras brancas), pelo café (dentro das xícaras brancas) e pelo vinho (nos copos americanos pequenos), elementos que, nesse local, se associam a essa linha de entidades.

E quando a rosa muda de cor? O que muda? Na festa de Yemanjá, na Bahia, o branco predomina. Contudo, a rosa vermelha está presente, em meio a outras flores (Figura 5).

Figura 5 – Rosas no balaio de três



Fonte: Acervo pessoal de Maria Thereza Ávila Dantas Coelho.

Pétalas amarelas se destacam no mar da Figura 6.

Figura 6 – Yemanjá em rosas



Fonte: Acervo pessoal de Maria Thereza Ávila Dantas Coelho.

Seus significados são diversos do da rosa branca? E o que dizer da combinatória? O que diz a combinação de rosas amarelas, brancas e vermelhas (e outras flores e elementos) presentes nesse ritual? Não diríamos que estão ali por coincidência ou aleatoriamente. Dizem algo.

Na festa de Yemanjá, além da rosa branca, de fato encontramos uma forte presença das rosas amarela e vermelha. Em parte, isso está relacionado à tríade Yemanjá-Oxum-Yansá, também reverenciadas na festa de Yemanjá. Em Salvador, no dia da festa de Yemanjá, oferendas de flores e rituais também são realizadas no Dique do Tororó e em outros locais de água doce da cidade. A rosa amarela – símbolo de Oxum – e a rosa vermelha – símbolo de Yansá – são também fonte de múltiplos sentidos, que perpassam a alegria, a satisfação, a coragem e o amor.

Na umbanda pesquisada, a rosa vermelha associa-se, com mais frequência, à chamada “Virada de banda”, gira de Exus e Pombajiras (Figura 7), onde este significativo aparece no cabelo das médiuns incorporadas, nos pontos riscados, como elementos rituais, e inclusive na pele da consulente (Figura 8).

Figura 7 – Pombajiras e rosas



Fonte: Acervo pessoal de Raquel Redondo Rotta.

Figura 8 – Rosa na pele da consulente



Fonte: Acervo pessoal de Raquel Redondo Rotta.

A rosa tatuada no corpo, como imagem significativa escrita na pele, nos remete à busca de inscrição simbólica e inserção grupal, muito frequente quando os laços sociais e certa linhagem familiar parecem insuficientes. A identificação a membros de uma nova “tribo”, nesse contexto, através do compartilhamento de imagens significantes, procura promover uma reconstrução e reafirmação da própria identidade. A rosa vermelha tatuada, nesse sentido, é uma marca simbólica do campo do Outro, por meio da qual se busca garantir uma identidade para o sujeito. Nessa direção, a tatuagem é uma reinscrição de um traço no corpo, o traço unário¹, que tem valor de nome próprio, na medida em que com ela o sujeito busca se representar e rerepresentar para um outro. Há, portanto, uma estreita relação entre a rosa vermelha tatuada, o traço unário e o nome próprio, conforme o pensamento de Lacan (1961-1962).

É importante ressaltar que a imagem da tatuagem só adquire esse valor de nome próprio quando tatuada, ou seja, quando escrita no

1 De acordo com Lacan (1985), o traço unário, o primeiro dos significantes, é da ordem de uma tatuagem.

corpo. O pagamento dessa escrita-corte no corpo é feito com a libra da própria carne queimada, que resta dessa operação. A expulsão dos pedaços de pele do corpo atualiza a constituição do objeto da pulsão e do desejo, a partir da incidência da linguagem e do corte promotor da inserção do sujeito no universo simbólico. (LACAN, 1966-1967) É por ser da ordem da escrita que a tatuagem, enquanto nome próprio e também letra, cria enigma e bordeja o Real, compelindo o sujeito a escrever novamente em seu corpo, fazendo surgir, em alguns casos, uma série de tatuagens. A rosa vermelha tatuada, nesse sentido, sendo suporte de uma identidade inatingível, torna-se veículo de uma verdade parcialmente apreendida. (LACAN, 1964-1965)

O impacto visual provocado pela Figura 9, a partir da semelhança da rosa com o choro da vela vermelha, ainda acesa, também aponta para um enigma. Essa fotografia nos leva a supor que a flor contenha a luz, apesar de a imagem da rosa estar repleta da sombra com a qual a divindade trabalha, em benefício dos seus fiéis.

Figura 9 – A rosa e a luz



Fonte: Acervo pessoal de Raquel Redondo Rotta.

Pombajiras não são entidades de luz, assim como caboclas e pretas velhas? Será assim tão simples? Talvez a imagem diga algo a respeito

da complexidade das entidades umbandistas, num jogo de luz e sombra, metáforas de desenvolvimento espiritual e características não tão nobres. Essa complexidade pode ser o modo afrodescendente de refletir a humanidade, com espaço para seus conflitos, assim como na festa de Yemanjá cabem flores de várias cores e significados. O amarelo da Figura 10, presente na roupa e nas flores, nos chama a atenção.

Figura 10 – Rosas para a rainha do mar



Fonte: Acervo pessoal de Maria Thereza Ávila Dantas Coelho.

O que diz esse amarelo de tamanho destaque, num cenário tão azul e branco de Yemanjá? Destacam-se, portanto, as diversas possibilidades combinatórias presentes nesses rituais.

Pombajiras e suas rosas vermelhas, femininas por excelência, são conhecidas por atenderem aos pedidos relativos ao amor. A tríade, citada acima, das orixás femininas Yemanjá-Oxum-Yansá associam rosas brancas, amarelas e vermelhas. A associação entre feminino, rosas e amor no contexto afro-brasileiro traz à luz uma experiência de uma das autoras deste trabalho. Certa feita, estando ela às vésperas da festa

baiana, foi a uma exposição fotográfica na Casa de Yemanjá, onde fica a imagem desta orixá e onde são depositadas as rosas levadas pelos pescadores ao mar, localizada no bairro do Rio Vermelho, onde acontece a festa. Na saída da exposição, ela ganhou uma rosa (como alguns dos demais convidados). Encontrou um grupo de amigos e com eles ficou num bar próximo ao local, conversando. Repousou a sua rosa sobre a mesa e, algum tempo depois, uma das pessoas presentes pegou esta rosa, extraiu algumas de suas pétalas, colocou-as em sua bebida e a bebeu, fazendo emergir um novo laço de amor.

A outra autora possui experiências que combinam esses elementos, causando um efeito em sua subjetividade. Frente a uma crítica em relação a seu modo de ser, sua atenção foi capturada por uma fotografia de rosas vermelhas estampada em um ônibus circular que tinha acabado de passar pela rua. Como ela estava imersa no contexto umbandista, por ocasião de seu mestrado, a imagem das rosas a fez pensar nas pombajiras e na sua suposta entidade pessoal desta linha, cujo nome é uma corruptela de coral, algo presente nos mares de grande parte do litoral brasileiro, o que levou à lembrança da informação recorrente (obtida em vários terreiros onde já fez pesquisa) sobre sua filiação à Yemanjá. Essa associação teve um efeito na identidade da autora, que se sentiu segura com suas características, causando um sentimento de amor próprio.

A partir dessa análise, pode-se inferir que, para entender o que essas imagens dizem, é preciso estar imerso na linguagem afrodescendente. Constata-se que as fotografias constituem material de base para levantar questões sobre o conteúdo implícito que, apesar de contido nas imagens assim congeladas, extrapolam-nas e, dessa maneira, trazem à tona o que o sujeito social sabe de forma inconsciente, resgatando as raízes mais profundas, material simbólico que preenche as vivências de grande parte de brasileiros, inseridos direta ou indiretamente nesses contextos religiosos, incluindo as autoras deste trabalho. A festa de Yemanjá e suas rosas, por exemplo, assim como os rituais de umbanda paulista, são um complexo de múltiplas experiências e de sentidos, verbais e não-verbais, olfativas, gustativas e visuais. Vivenciá-la e trazê-la à luz através de imagens fotográficas é tanto refletir a nossa identidade e cultura, quanto re-velar aspectos súbitos e des-contínuos de nossa experiência e existência, que nos capturam por suas trilhas inconscientes.

Referências

- ALVES, R. F.; CONTANI, M. L. O “instante decisivo”: uma estética anárquica para o olhar contemporâneo. *Discursos Fotográficos*. Londrina, v. 4, n. 4, p. 127-144, 2008.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa dosagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 10, n. 3, p.441-446, set./dez. 2005.
- BAIRRÃO, J. F. M. H.; LEME, F. R. Mestres bantos da alta mogiana: tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. *Memorandum*. Belo Horizonte, n. 4, p. 5-32, 2003.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Santa Bárbara e o divã. *Boletim Formação em Psicanálise*, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 25-38, 1999.
- BARTHES, R. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Lisboa: Ed. 70, 1980.
- BAZIN, A. *O cinema: ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- LACAN, J. *O seminário: livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- LACAN, J. *O seminário: livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.
- LACAN, J. *O seminário: livro 12: problemas cruciais da psicanálise*. [S.l.: s.n.], [1964-1965]. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/52297784/15-Seminario-12-J-Lacan>>. Acesso em: 16 jun. 2012.
- LACAN, J. *O seminário: livro 14: a lógica do fantasma*. [S.l.: s.n.], [1966-1967]. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/52297846/17-Seminario-14-J-Lacan>>. Acesso em: 22 jun. 2012.
- LACAN, J. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 69-86.
- LACAN, J. *Seminário: 9: la identificación*. [S.l.: s.n.], [1961-1962]. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/52297615/11-Seminario-9-J-Lacan>>. Acesso em: 11 jun. 2012.
- LEITE, M. M. *Retratos de Família: leitura da fotografia histórica*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000.
- LOPES, N. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- MACGAFFEY, W. Os kongo. In: HERREMAN, F. et al. (Org.). *Na presença dos espíritos: arte africana do Museu Nacional de Etnologia*, Lisboa. New York: Museum for African Art: Snoeck-Ducaju, 2000. p. 35-59.

ROBERTS, M. N. Seleções da África Ocidental, Central e Meridional. In: HERREMAN, Frank et al. (Org.). *Na presença dos espíritos: arte africana do Museu Nacional de Etnologia, Lisboa*. New York: Museum for African Art: Snoeck-Ducaju, 2000. p.18-33.

O discurso mágico: estudo interdisciplinar sobre as meigas na Galizia

Liana Maria Salvia Trindade

O discurso mágico

As leis do pensamento mágico foram definidas por Sir James Frazer, em sua obra completa, de 12 volumes, intitulada *Golden Bough*, um tratado sobre o pensamento mágico. Nessa obra, o autor examina as leis que regem a universalidade da prática mágica. Essas leis, definidas como leis da simpatia, consistem em dois princípios:

1. O da similitude, crença em que o semelhante atrai o semelhante. Por exemplo, ao ferir um boneco de aparência semelhante à de seu inimigo, este último também será ferido;
2. Da contiguidade, ou seja, a parte é o todo; a unha, o pelo, as vestes de um indivíduo são o próprio indivíduo que se faz presente.

As leis da simpatia corresponderiam em linguística às figuras de linguagem metáfora e metonímia, que possibilitariam, segundo Luc de Heusch (1985) a compreensão do discurso mágico, através da análise linguística.

Conforme faz notar esse autor, os signos linguísticos utilizados nos discursos mágicos recorrem, ao pronunciar um desejo, à vontade de vir a ser de forma metafórica, por exemplo: “que eu seja um leão ao enfrentar meus inimigos”. Enquanto utiliza as palavras e os atos necessários, o invocador coloca-se aos pés da divindade invocada.

As encantações do ritual pronunciadas pelo sujeito contêm a ação ou intenção de uma ocorrência mágica. A palavra se faz ação, ou “O

verbo se faz carne”, em termos bíblicos, com um discurso performativo pronunciado por um Deus mágico, preexistente.

O discurso é construído, geralmente, com o verbo no subjuntivo, com o uso frequente de figuras de linguagem como a metáfora, analogias e metonímia: “Que eu seja um leão”, para me defender contra o inimigo, ou “Assim como Ana pariu Maria, Maria pariu Cristo, que eu tenha um bom parto”. Utilizam-se, nesse último caso da encantação, encontrada no sul da Itália, relações analógicas. O desejo e a intenção de que algo aconteça fazem com que esse algo se realize. A vontade é o destinador da ação do indivíduo que pratica a magia.

Não há um intermediário entre a vontade (destinador) e a realização da vontade do sujeito da ação, ou seja, não há um terceiro destinatário. Quando a vontade é intermediada por um sujeito divino (deus, santo) deixa de ser magia, para ser discurso e ação religiosa. Por exemplo: “Deus me faça ser um leão ante meu inimigo”. O discurso mágico é sempre definido pela linguagem performativa, não há receptor terceiro da vontade, mas apenas o locutor da ação desse destinador (vontade).

O sujeito da ação ou a pessoa a quem se destina o ato mágico se faz presente através de traços ou objetos desse sujeito, depositados em um local designado pela prática ritual: altar, mata, rio, encruzilhada, etc. Assim, a unha, o pelo, o retrato apresentam (não representam) o possuidor destes componentes, que dele faziam parte.

O discurso mágico, muitas vezes, não é pronunciado em palavras, gestos ou escritas, mas em objetos. Esses objetos, como, por exemplo, a mandíbula de um leão, o olhar da coruja, o bico de uma ave noturna, constituem o que Luc de Heusch (1985) denomina como “objetos – discursos”. No contexto ritualista, esses objetos apenas depositados podem expressar o discurso não dito em palavras, mas que seria traduzido como: “Que eu seja o leão” (cuja qualidade, a força, eu detenha), “Que tenha os olhos da coruja” (a qualidade de ver a noite) e “Que possa” (como a ave noturna) estar alerta contra o perigo noturno. Cada objeto é portador de uma qualidade que investe seu atributo em quem o detém.

O pensamento mágico consiste na vontade que se acredita poder ser realizada sem ajuda de outrem. Freud (1968) define a magia como sendo a crença do indivíduo na onipotência do seu pensamento, que

seria para o autor o momento da autonomia e estruturação do ego, correspondente à fase narcisista.

O destinador do discurso mágico é, em alguns casos, a representação de uma divindade ou entidade mítica. Lisón Tolosona (1979), em seu livro *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, define os termos do sistema de representações simbólicas e relações sociais contidas nas crenças sobre a feitiçaria. Essas práticas ritualizadas da magia referem-se a atores reais com atributos imaginários. A bruxa é uma mulher residente no interior da cidade ou aldeia, que exerce as funções de curandeira e feiteira, podendo agir para o bem ou mal de outrem, dependendo da vontade, solicitação ou necessidade do cliente: ela cura com ervas medicinais, benzeduras; ou pronuncia encantamentos que provocam males a terceiros. A “bruxa” executa ações ambivalentes; diferentemente da “sábia”, que apenas traduz os enigmas da mensagem divinatória, como é o caso da cartomante. Em outro extremo, há feiteiras denominadas “meigas”.

As meigas

Neste trabalho, limitamo-nos ao exame do discurso das meigas, dos significados a elas associados, e das funções por elas exercidas, nas estruturas de uma sociedade em mudança. A existência das meigas, porém, sempre está relacionada à das bruxas e sábias, enquanto agentes sociais atuantes na rede de estruturas tradicionais do universo mítico e social camponês.

As meigas diferem das demais personagens, não apenas em grau, como causadoras apenas do mal, mas também em natureza: o seu poder é inato e interno, psíquico, não aprendido, em oposição à bruxa, que adquire o poder mágico através do aprendizado.

O termo “meiga”, o verbo “ameigar”, “meigar” e o atributo de meiguice são encontrados nos Autos inquisitoriais espanhóis do século XVII, com as mesmas conotações encontradas na atualidade. O campo semântico da palavra “meiga” reatualiza as potências latentes ainda vigentes nas ações e representações mentais atribuídas às mulheres mais velhas, cujas ações implicam malefícios.

Constitui ofensa ou calúnia ser acusada ou diretamente chamada de “meiga”. Essa denominação condensa: temores, rejeições,

ressentimentos, ameaças. Pronunciar a palavra “meiga” é fazer emergir os conflitos sociais, preconceitos e tensões. No contexto da sociedade tradicional galega, a palavra “meiga” aparece carregada de emoções, julgamentos de valor, reprovação. A palavra traz consigo a dubiedade, a atração do encanto e a repulsão da ameaça. Meiga é, de um lado, a pessoa que possui voz suave, calorosa, terna, carregada de intimidade; de outro lado, traz em sua voz e ternura o signo da ameaça ou traição. Aplicada, geralmente, às mulheres, a meiguice é uma qualidade que realça os encantos e os poderes de atração da sedução feminina.

Nas entrevistas feitas por Lisón Tolosona (1979, p. 251) registram-se os relatos sobre as meigas, em sua maioria definidas como: “Não são violentas, aparentam ter um caráter suave e afável”. Assim, se de um lado ser meiga significa ternura, suavidade, de outro significa trazer em si a dissimulação ou disfarce da maldade. Os sentidos opostos contidos nesse mesmo termo indicam o perigo interior que traz a mulher sedutora. O termo revela, em seu campo semântico, no interior do seu contexto social, que a mulher meiga não é o que aparenta ser (bondosa), mas é o que esconde ser em seu íntimo (maléfica).

Nessa mesma correlação entre a representação de ser outra coisa que não o que realmente é, encontra-se o imaginário irreal revelando o real. No imaginário social, a meiga é uma entidade sobrenatural, demoníaca, reveladora da existência real de rivalidades, invejas e intrigas comunitárias: ela é a vizinha invejosa da aldeia. É a velha mulher que nos fala e elogia com brandura o nosso gado e a farta colheita de nossos campos. A meiga faz adoecer os animais e estraga a plantação.

A crença na feitiçaria designa a perda progressiva dos laços de solidariedade que fundamentam a vida social da comunidade. A inveja rompe com o princípio de troca de dádivas, segundo a concepção de Marcel Mauss (1960), introduzindo o individualismo e a acumulação de bens. O mau olhar remete à inveja e à ação mágica da meiga. As ações da meiga são feitiçarias da inveja ou do agente social invejoso. Essas ações correspondem ao desejo de tomar os bens de outrem, sem nada deixar em retribuição. Detendo para si todos os bens, rompe-se o equilíbrio social, fundamentado no princípio da reciprocidade.

Os elementos essenciais constitutivos da ação mágica da meiga são formados pelos verbos significantes querer-poder-ser. Querer, no sentido definido pelo egoísmo, remete a um querer tudo para si,

a um nada querer para o outro, à inveja, ao poder-ser (autonomia e individualismo).

A ação da meiga conduz à estrutura da não redistribuição. Enquanto a sociedade tradicional se fundamenta na comunidade vicinal de trocas de bens e serviços, o modelo aí – pressuposto para a mudança estrutural – baseia-se no individualismo e na acumulação de bens. Os sujeitos sociais das sociedades tradicionais simbolizam o mau olhado como força interior, que a meiga/feiticeira detém e domina. O mau olhado, sinônimo de inveja, sintetiza a ação do agente da feitiçaria. Nesse caso, outros termos se incluem: poder-fazer e saber-fazer. No mesmo campo semântico de poder interior (psíquico), a meiga fornece a competência aos sujeitos individualistas.

A estruturação semântica do termo “meiga”

Das relações acima vistas, inferem-se algumas outras relações, no nível da semântica profunda. O termo dominante “meiga” (inveja-feitiçaria) sustenta-se, por exemplo, na tensão dialética entre dois termos contrários: individualismo *versus* reciprocidade.

A meiga cada vez mais adquire o caráter individualizado do oponente competitivo, o que remete à paulatina entrada do capitalismo (e dos seus valores), que provoca a ruptura da solidariedade tradicional, definida pela economia de trocas e pelo princípio da reciprocidade.

Marcel Mauss (1960), em seu trabalho “Ensaio sobre o Dom”, em *Antropologia e Sociologia* v. 1, demonstra a relevância das trocas de dádivas ou dons na economia das sociedades indígenas e camponesas como garantia de preservação das suas estruturas sociais. A meiga, segundo a perspectiva teórica da etno-semiótica, adquire um novo campo semântico na região da Galiza (Espanha). Os seus atributos comuns e genéricos de toda delicadeza, suavidade, sedução, conduzem, nessa região, aos significados de complementação e oposição encontrados nas estruturas profundas da comunidade, sustentados pela palavra “meiga”. A palavra “meiga”, como atribuição dada às mulheres portadoras de poderes internos, diz respeito à sedução que atrai e destrói, à suavidade hipócrita, ao individualismo em oposição à solidariedade falsa, característica do ser invejoso que se opõe aos interesses e valores comunitários.

Os termos “Bruxa” e “Sábua” (curandeira) expressam as formas participativas da mulher na comunidade, na sua qualidade de conhecedora das ervas medicinais, conselheira ou benzedeira. Elas desempenham, portanto, papéis sociais reconhecidos e legitimados pela sociedade. As denominadas meigas se opõem a elas e as complementam, à medida que seus poderes são interior/exterior, ilegítimo/legítimo, latente/manifesto. Elas introduzem a mudança em uma sociedade que busca o seu equilíbrio social, na preservação e continuidade de sua economia tradicional.

As meigas tornam presente a ambiguidade social, encontrada nas relações cotidianas da vida social. As coisas e as pessoas não são o que aparentam ser, conforme são vistas no desempenho de seus papéis sociais. Os membros de uma comunidade ou sociedade suspeitam que qualquer pessoa considerada pela coletividade como honesta, sincera, leal, com gestos amigáveis, poderá ser dissimulada, perversa, invejosa, propícia a intrigas, pertencente não apenas a um dado colegiado aberto e por todos conhecido, mas também participante de qualquer sociedade subversiva, secreta.

A comunidade vive a ambivalência do universo social onde o bem é limitado, ambíguo, cercado pela inveja e competição: pelo mau olhado. Esse fenômeno, intitulado olho grande, mal olhar, olho gordo, é universalmente conhecido, apenas as formas de defesa contra as suas consequências é que diferem segundo as diversas culturas. O mau olhado pode ampliar-se como conceito considerado universal à medida que compreende e define – ao nível do psiquismo – o sentimento de ciúmes, inveja, ressentimento, amargura, rivalidades. As meigas contêm e incorporam esse sentimento ambíguo de atração e repulsão: pronunciando louvores e elogios com voz suave e ternura no olhar, desejam em seu íntimo o mal para o receptor de sua mensagem.

Inicialmente essa categoria configurava uma construção produzida por comunidades fechadas, tradicionais e que se estenderia com o período transitório do desenvolvimento capitalista. Nas comunidades tradicionais da Galiza, o exorcismo de expulsão dos males que atingiram a vítima da meiga consiste na extração dos males, localizados em objetos ou no interior do corpo da vítima, através de esconjuros, impostação das mãos ministrada pelos feiticeiros-curandeiros. Este ritual é seguido por diálogos emitidos pelos familiares, amigos ou conhecidos do sujeito

vitimado. Esse sujeito fala de suas suspeitas, lembra experiências passadas revistas junto a alguns indivíduos que o atingiram através de palavras, atos, ou ameaças. Nesse sentido, os malefícios vêm do exterior para o interior e, de outro lado, o ofensor traz consigo, interiormente, os males contidos nos seus sentimentos hostis e amargos. As relações dialéticas entre o ofensor e o ofendido passam a inverter as posições dos agentes ativos que ouvem passivos. Todo o ritual se atualiza na e através da fala, dos discursos pronunciados e complementados pelos discursos dos objetos mágicos.

A participação comunitária no ritual de cura já foi amplamente analisada por Turner (1967, 1969), em seus trabalhos sobre os Ndembus de Zâmbia, na África Central e também por Lévi-Strauss (1967), em seus textos sobre a eficácia simbólica da magia. Neste trabalho, complementamos esses autores colocando que através desse ritual os males não são saneados apenas pela ação dos símbolos, mas principalmente pela fala que atualiza o passado, traz a memória do passado que se faz presente, liberta o fato oculto, o eu recalcado e oprimido. Não se trata da fala do feiticeiro que em alguns casos apenas pronuncia as orações e esconjuros, a ação catártica que conduz à cura espiritual ou material realiza-se nos discursos dialógicos. Consiste em trazer ao nível da consciência o “não dito”, o “eu reprimido”, o que não quer e não pode ser lembrado. A performance do ritual de cura induz à memorização e todas as amarguras e ressentimentos que devem ser lembrados, para desvanecer as suspeitas, esclarecer as dúvidas, descobrir o que estava oculto: lembrar para poder depois esquecer.

Referências

FRAZER, J. G. *The goldenbough: a study in magic and religion*. New York: Macmilan Press, 1976.

FREUD, S. *Totem e tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1968. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. 13)

HEUSCH, L. *Pourquoi l'épouser? et autres essais*. Paris: Gallimar, 1985.

LÉVI-STRAUSS, C. “O Feiticeiro e a sua magia”. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 183-203.

MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960. V. 1.

LISÓN TOLOSONA, C. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid: Akal, 1979.

TURNER, V. W. *The forest of symbols: aspects of ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

TURNER, V. W. *The ritual process: structure and anti-structure* London: Routledge e Kegan Paul, 1969.

Uma introdução a sistemas terapêuticos inspirados pelo espírito da floresta

Camila Silva Ribeiro
Isaias Sales IbãHuniKuín

Os *HuniKuín*

A família etnolinguística dos índios Pano abrange povos do oeste-amazônico (Brasil, Peru e Bolívia) caracterizados por sua grande homogeneidade territorial, linguística e cultural. (ERIKSON, 1992) Dentro desta família encontra-se o povo *HuniKuín*, o qual habita o Brasil e o Peru, sendo a mais populosa etnia Pano.

A palavra *HuniKuín* é o nome tradicional desta etnia, e significa “gente verdadeira” ou “povo verdadeiro”, contudo *huni* também é o nome do cipó usado no preparo da bebida *Nixi Pae*, e a palavra *kuín* também significa fumaça. Este povo também é chamado de *Kaxinawá*. A denominação *Kaxinawá* foi o nome recebido após o contato com o povo *nawá* (homem branco), e quer dizer “povo morcego”.

O povo *HuniKuín* vivia em malocas, celebrando, plantando e vivendo em comunidade, contudo no início do século passado com a chegada dos brancos/nordestinos durante o ciclo de exploração da borracha, iniciou-se o período das “correrias”, onde o povo *HuniKuín* acabava tendo que fugir, e teve que abrir mão de uma expressiva parte de sua tradição, além de entrarem em contato com doenças desconhecidas como sarampo, gripe forte. Nesta época os indígenas fugiam pelas “carreiras” floresta adentro, e junto com muitas mortes, muito conhecimento ancestral forte dos velhos e sábios foram perdidos. Contudo, mesmo no tempo das “carreiras”, alguns indígenas continuaram contando suas histórias e comungando da bebida *Nixi Pae*, preservando o que foi possível dos conhecimentos tradicionais.

No Peru, no final de 2000, havia 17 aldeias *HuniKuín* distribuídas ao longo do alto rio Purus e em um dos seus afluentes, no rio Curanja, com cerca de 1.500 indivíduos. Os *HuniKuín* que vivem no Brasil, no Estado do Acre, cerca de 8000 indivíduos, habitam 12 terras indígenas, localizadas no rio Purus e em vários afluentes do alto rio Juruá, como os rios Envira, Muru, Humaitá, Tarauacá, Jordão e Breu. Considerada a população indígena mais numerosa do Acre, os *HuniKuín* representavam em 2007, 43% dos índios do estado. (MONTE, 2007)

A etnia *HuniKuín* possui sua tradição e conhecimentos ancestrais enraizados na sabedoria da floresta, sendo o uso de plantas e a utilização do relato de sonhos componentes fundamentais do processo de aprendizado. Neste capítulo vamos realizar uma descrição de como ocorrem essas práticas neste povo, com o objetivo de uma breve introdução ao projeto de realizar uma compreensão etnopsicológica e reconstituição da etnopsicologia de povos Pano, tendo em vista o reconhecimento da importância do estudo de culturas indígenas para o entendimento de etnopsicologias populares. Os preparados à base de plantas utilizados em cerimônias espirituais indígenas que serão abordados neste capítulo são a beberagem *Nixi Pae*; e o tabaco aliado com cinzas de árvores sagradas que são os componentes do *Dume (rapé)*.

Etnopsicanálise

A etnopsicologia tem como projeto fornecer uma crítica epistemológica ao viés etnocêntrico em psicologia, constituir-se num esforço para subsidiar a formação de uma psicologia cultural e fornecer uma coleção de estudos empíricos sobre etnoteorias psicológicas. Deve suprir uma teoria do sujeito, uma crítica do vocabulário psicológico e um repertório de etnoteorias útil para efeito de estudos contrastivos e para uma fundamentação mais rigorosa da psicologia, que recubra a universal distinção entre coisas e pessoas. (BAIRRÃO, 2008, p. 251)

Tanto uma discussão mais profunda entre a antropologia e a psicanálise, como também as disciplinas “etnopsis” (etnopsicanálise, etnopsiquiatria, antropologia psicanalítica, etnopsicologia) que nasceram da “complementaridade” de ambas, são pouco conhecidas no Brasil. (BARROS; BAIRRÃO, 2010, p. 6-7)

Como pioneiros de uma chamada “etnopsicanálise”, podemos citar Géza Róheim, contudo, o termo etnopsicanálise foi empregado pela primeira vez por Georges Devereux. Outro autor que realiza um trabalho nesta mesma linha é o francês Tobie Nathan, cuja maior contribuição é ressaltar que existe no mundo uma infinidade de sistemas terapêuticos eficazes, os quais não são redutíveis ao saber “ocidental”, mas que, por sua vez, podem ser mais eficazes e menos agressivos para determinados pacientes. Portanto, deveríamos encará-los como “verdadeiros” sistemas conceituais e não como crenças vãs. (STENGERS; NATHAN, 1995)

O povo *HuniKuín* possui seus sistemas terapêuticos tradicionais, os quais possuem extrema ligação com o a floresta. As plantas possuem papel fundamental nos tratamentos *HuniKuín*.

Plantas da floresta

Dume

O Dume, mais conhecido como “rapé” é uma medicina tradicional do povo *HuniKuín*. A palavra rapé vem do francês “râper”, que se traduz como “raspar”.

Rapé de Deus, rapé de luz, rapé de paz, rapé de cura. Essas qualidades sempre são ressaltadas pelos estudantes desta medicina tradicional feita de tabaco bom e forte, com a cinza de árvores poderosas e sagradas. Muitas árvores sagradas podem ser usadas, tais como:

- Palmeira (também usada na alimentação e no preparo de pomadas naturais);
- Canela de velho (usada para dar força. Espiritualmente esta árvore é muita poderosa);
- Cumaru de ferro (é uma árvore que não apodrece; tem sabedoria de muitos encantos; protege contra mau-olhado; usado na defesa do espírito);
- *Shai/Vassorinha* (árvore usada para proteção; traz bons sonhos);

- *Murici* (produz uma fruta muito gostosa que os animais comem; ela dá muita alegria e ajuda a despertar do sono; é uma madeira boa de lenha para fogo);
- *Tsunu* (relaxa, dá boa disposição. É uma árvore bem comprida, te deixa no alto, pode dar frio também);
- Mulateiro/Pau Mulato (pode ser feito chá da casca que combate febre, reumatismo; protege espírito da criança dos animais da mata).
- Algumas cinzas de folhas também podem ser utilizadas no preparo do *dume*:
- Folha *Kawa* (ajuda em tratamentos, ocasiona limpeza);
- Folha *Jagube* (usado cinza do talo);
- *Tipi/YawaCaciã* (trata alguns tipos de tumor).

É importante lembrar que o preparo do *dume* é ritualístico e trabalhoso. Algumas peculiaridades de seu potencial terapêutico estão intimamente relacionadas com o processo ritualístico de seu preparo e com as técnicas corporais aplicadas no momento de sua utilização, sendo o *dume* uma ferramenta dentro de um espectro mais amplo de ação.

Para a tradição *HuniKuín*, possivelmente o espírito do tabaco é um espírito feminino, alguns antigos se referiam a *IkaXinaShahu* quando invocavam o espírito da planta.

O tabaco possui um papel intenso em práticas espirituais de povos ameríndios. Entre os indígenas Guaranis, o tabaco ocupa posição privilegiada nas rezas diárias realizadas nos *Opy* (casas de reza presentes nas aldeias). Nas tradições norte americanas, o tabaco também tem seu uso sacralizado nas cerimônias de “chanupa”. Na cosmologia Lakota (Sioux) a mulher búfalo branco ensinou o povo a rezar o cachimbo (chanupa) para que eles recuperassem sua capacidade de comunicação com o criador. Também em outras tradições sul americanas o tabaco é utilizado de forma cerimonial e para cura, proporcionando o acesso a estados alterados de consciência e conexão com o mundo espiritual.

O rapé possui um forte potencial de cura. Tradicionalmente o *dume* era usado na hora de trabalho pesado, e o rapé é usado em cura das articulações, as “juntas”. Qualquer junta que está doída pode ser tratada com o uso do rapé e com sopros. Na hora do sopro o realizador do atendimento, amparado por estas técnicas e pelo rapé, pode tirar doenças do corpo. Ele pode atuar em dores de estômago, dor de cabeça, vírus, gripe.

O *dume* também é usado em “cura da garganta”. Os cantadores tomam rapé, pois ele “tira o sujo de dentro da goela”, realiza uma limpeza, e cura também.

O *dume* também é usado em momentos de concentração ou preocupação. Acredita-se que ele traz alegria, e abre os caminhos.

Nixi Pae

O Nixi Pae ele é Yushibu¹. Ele descobre, te mostra. O Nixi Pae não se mostra ‘pessoalmente’ e fala contigo, ele te mostra no pensamento, mas o que ele te dá no pensamento você pode colocar em prática. Ele mostra segredos do pensamento e você mesmo vai fazendo e praticando estes ensinamentos. (RIBEIRO, 2014, p. 96)

O universo que se desvela na experiência com o *Nixi Pae* resiste à captura por palavras, sendo apenas parcialmente traduzido em linguagem musical e poética. O cipó serve como fio condutor da clareza no pensamento e de acesso a outras realidades, “outros mundos” povoados de encantos coloridos com os *kenes*² vindos do ventre da jiboia *Yube*. *Nixi Pae*, o fio dos encantos, é o nome tradicional *HuniKuín* para esta bebida sagrada. *Nixi Pae*, *Uni*, *Yajé*, *Caapi*, *Natema*, *Pindé*, *Kahi*, *Mihi*, *Dápa*, *Bejuco de Oro*, *Kamarampi*, *Ambiwaska*, *Daime*, *Vegetal*, *Ayahuasca*. Muitos são os nomes dessa bebida de origem misteriosa. A palavra usada com bastante frequência para descrever a beberagem *Ayahuasca* é de origem

1 *Yuxibu* é uma palavra de grande complexidade e profundidade dentro da cosmologia *HuniKuín*, contudo, de forma muito breve e simplificada, poderíamos dizer que, numa tradução para o português, poderia se referir a uma espécie de “espírito invisível” das forças da natureza; a “alma coletiva”; ou ainda, quem sabe, a uma ideia de “deus, deidade”, no sentido de uma força criadora e transformadora.

2 *Kenes* são desenhos geométricos presentes na tecelagem e pinturas tradicionais, e que também podem aparecer nas mirações ocasionadas pela ingestão do *Nixi Pae*, os quais teriam sido recebidos através dos “encantos da jiboia”. Os *Kenes* são inspirados em padrões da natureza, como pegadas de animais, escamas de peixes, espinhos de plantas, etc.

Quéchua. *Aya* quer dizer “pessoa morta, alma, espírito” e *waska* significa “corda, liana, cipó ou vinho”. Assim a tradução, para o português, seria algo como “corda dos mortos” ou “vinho dos mortos” (LABATE; ARAÚJO, 2004); ou também poderia ser “vinho dos sonhos” ou “vinho das almas”. Já a palavra *Ambiwaska* poderia ser traduzida como “cipó de remédio” ou “cipó medicinal”. (ZULUAGA, 2004)

O consumo da bebida *Nixi Pae* possui um papel fundamental na constituição da identidade social e cultural do povo *HuniKuín*, sendo importante na sua cosmologia, mitologia e práticas celebrativas e de cura.

O surgimento do *Nixi Pae* se deu através do homem *HuniKuín*, *YubeInu*³. Antes do surgimento de *YubeInu*, a jiboia era *Exeika*. Não existia *Yube*, existia só *Exeika*, que pode ser entendido como Deusna tradição dos *nawás* (brancos). Nesse tempo em que *Exeika* estava na floresta, *YubeInu* vivia em uma maloca com seu povo, vivia caçando, e o povo vivia na cabeceira do lago. O *Nixi Pae* surgiu do encontro de *YubeInu* com *YubeShanu*⁴. *YubeInu* “ficava” *Nixi*, *YubeShanu* “ficava” encantada, e dessa união se tem o *Nixi Pae*. A jiboia, a qual é mais encantada, segurou os *HuniKuín* que ficavam “fio”⁵, e encontravam esses encantos. Os *HuniKuín* já viviam com a jiboia e ela mostrava através da bebida *Ayahuasca*. A história do surgimento da *Ayahuasca* conta que *YubeInu* viveu embaixo

3 *YubeInu* é o nome do homem *HuniKuín*, protagonista em uma das versões da história do surgimento da *Ayahuasca*. A palavra *Yube* pode ser traduzida como “jiboia”, mas também é um nome de pessoa. A palavra *Inu* significa onça, mas, neste caso, se refere ao clã “*InuBake*”, clã da onça vermelha. Dessa forma, *Yube* é um nome próprio e *Inu* se refere ao clã, é uma espécie de sobrenome.

4 *YubeShanu* é um nome próprio, o qual aparece numa das versões da “história do cipó”, designando a mulher encantada que *YubeInu* viu sair do meio das espumas do lago. A mulher encantada *YubeShanu* era filha de *Exeika* e se tornou esposa de *YubeInu*. O nome *YubeShanu* possivelmente poderia ser traduzido para o português como “mulher jiboia” – visto que se chamam de *shanuas* “primas” e “cunhadas”, e os casamentos se dão com primas de clãs cruzados (*Inu* casa com *Banu*, *Duá* com *Inani*). Após lhe mostrar mirações e transmutar-se em seres da natureza, *YubeShanu* perguntou o nome de *YubeInu*. Os dois possuíam o mesmo nome *Yube*, então resolveram casar. *YubeShanu* foi até o mundo das jiboias, “do outro lado da terra”, e avisou seu povo sobre o casamento, e pediu às outras jiboias que não engolissem *YubeInu*. *YubeShanu* voltou para a superfície do lago, namorou com *YubeInu* e passou nele um remédio de concentração nos olhos. Após isso, o levou para o “outro mundo” no fundo do lago, mostrou a ele os encantos de jiboia e os dois tiveram três filhos.

5 Ficar “fio” pode servir como metáfora da modificação no corpo e no pensamento que possibilita aos participantes da cerimônia do *Nixi Pae* tornarem-se os instrumentos, os “fios” que tecem, que conduzem ao encontro com esses encantos.

do lago com a jiboia e lá ele praticou todo tipo de música de cura, de mirações⁶ e música de diminuir a força que se chama *kayatibu*.

Tomar cipó significa conhecer como se nasceu, como foi o início. O mundo que a gente recebe dentro da nossa mãe. Porque no nosso mundo o espírito está vivo. A nossa religião é *Yuxibu*. Ele vai buscar dentro da gente o nosso pensamento e mostra nas canções do cipó o seu segredo, o seu orgulho. Pega aquilo que você pensou e entrega tudo nas cantorias do cipó. Ele vai fundo. O *Yuxibu* não deixa nada de graça. *Yuxibu* é a jibóia e o pai dela é *Exeika*. (KAXINAWÁ, 2006, p. 11, grifo do autor)

O *Nixi pae* é o professor. Na atuação da força ocasionada pela sua ingestão dentro de um contexto ritualístico rico de muitos detalhes, ele mostra, pode revelar “segredos”, abrindo novas perspectivas. Ele pode mostrar sensações e sentimentos, abrindo o entendimento de questões e explicitando situações a serem resolvidas. Segundo a tradição, durante o ritual de *Nixi Pae* podem ocorrer avisos de acontecimentos futuros, acontecendo a proteção contra mazelas. Conteúdos armazenados podem ser catalizados e evitar fatalidades. Assim, suas *mirações* são uma importante ferramenta de defesa. Na *miração* forte ele pode mostrar passado, presente e futuro. Transcendendo a dimensão de tempo linear, atuando em uma dimensão atemporal.

Além das orientações recebidas nas *mirações*, para a tradição *HuniKuïn* o sonho também possui esse papel oracular. Essas orientações já vão sendo mostradas de muito tempo nos sonhos, então o sonhador precisa estar atento, estar “ligado”. O que foi mostrado no sonho, depois o *Nixi Pae* reforça.

Dentro da cerimônia de *Nixi Pae* acontecem processos de cura. Os pajés e estudantes desta ciência espiritual realizam muitas variedades de sopro, fazem massagem e aplicam outras técnicas corporais no manejo da “força” ocasionada pela ingestão da bebida. O *Nixi Pae* também traz muitos cantos antigos e clareza nos pensamentos.

Cantos de cura

As músicas vêm de *Yushibu*, de geração para geração. Eu, IbãHuniKuïn, um dos autores deste capítulo, perguntava desde pequeno

⁶ A expressão “*miração*” tem ligação com a palavra *mirar* em espanhol (olhar). As *mirações* caracterizam-se pelo estado visionário produzido pela bebida.

e meu pai me contava porque ele tomava a bebida *Ayahuasca*; ele me contava que a bebida *Ayahuasca* é coisa muito séria. Para comungar *Ayahuasca* só na hora de precisão, para ver seus trabalhos, para ver suas dificuldades, para ver qual parente doente poderia tratar com essas ervas, para sua viagem, onde é que pode viver melhor, onde é mesmo que pode se encontrar algumas condições para você realizar e fazer, então meu pai falava que você mostra para o espiritual, e não é o espírito que vai fazer para você, o espírito te dá só a ideia, você mesmo constrói esse trabalho. Fiquei com responsabilidade das cantorias do *Nixi Pae*, sempre continuando com meu pai até chegar a hora certa, e com 28 anos comecei a registrar o conhecimento do meu pai na minha memória e no papel. Aí, enfim, comecei a gravar.

O conhecimento do meu povo antigo virou realidade, e foi distribuído nas escolas *HuniKuín*. Não vamos esquecer mais nossa língua, pois na música você encontra a mais antiga linguagem, a nossa fala mais antiga se encontra dentro dessas músicas. Todas as músicas antigas espirituais estão dentro das músicas de *Nixi Pae*. Então não queremos mais perder esse conhecimento, queremos amadurecer. Tive o prazer de mostrar a nossa cantoria do cipó, através da pesquisa que realizei com os três velhos *Kaxinawá*: Romão Sales TuinKaxinawá, Miguel Macário IsketiKaxinawá e Agostinho Manduca Muru. Ainda estou fazendo esse trabalho, aprendendo a música mais bonita do encanto do cipó. O meu trabalho foi com os pajés, gravei todas as músicas, depois transcrevi e fomos organizando o livro.

Atualmente há três livros publicados sobre as músicas *HuniKuín*:

- *NukuMimawaXarabu* (Joaquim Maná e Isaias Ibã; 64 páginas, publicação em língua indígena kaxinawá/hãtxakui, 2002);
- *Nixi Pae* – O espírito da floresta (96 páginas, publicação em língua indígena kaxinawá/hãtxakui, 2006);
- *HuniMeka* – Cantos do Nixi Pae (114 páginas, publicação em língua indígena kaxinawá/hãtxakui, 2007).

O livro *Nixi Pae – O Espírito da Floresta* trata das cantigas relacionadas à bebida do cipó *Huni* usada na festa do pajé ou quando são cantadas as músicas fazendo o trabalho de cura. Já no livro *HuniMeka – Cantos do*

Nixi Pae –, vários pesquisadores *HuniKuín* realizaram sua contribuição acerca dos três tipos de cantos entoados nas cerimônias de *Nixi Pae*:

- *PaeTxanima/YubeTxanima*: músicas para chamar a força do *Nixi Pae*;
- *Dawtibuya*: Músicas de miração;
- *Kayatibu*: Música para diminuir a pressão do cipó e realizar curas.

Meu pai foi me ensinando como tomar cipó e cantar as músicas. Ele dizia que eu não podia misturar, tinha que tomar cipó e cantar direitinho: primeiro as músicas para chamar a força. Então eu perguntei de onde vinha essa força e ele me disse que isso não poderia me responder, só dizia que eu tinha que me concentrar procurando conversar com o cipó (KAXINAWÁ, 2007, p. 12-13) O meu pai Tuin também me explicou a história do cipó. Quando se prepara o cipó, se pinta com urucum o rosto das pessoas, somente pequenos riscos. Depois de tomar cipó, no outro dia, temos que tomar banho com o remédio da mata. Significa guardar e proteger o nosso espírito da fraqueza *nisun*. É a cura com o remédio tradicional.

Nisun

O povo *HuniKuín* é composto por dois clãs, e na história do seu surgimento, estes clãs estão relacionados com sangue dos animais de caça. Desta forma, o povo da floresta é ligado com a carne da caça, principalmente dos animais anta, viado, porquinho.

As doenças que têm relação com o consumo de carnes de caça possuem remédios vegetais para seu tratamento, e os nomes dessas plantas possuem relação com os animais de caça. Assim, percebe-se que o povo *HuniKuín* é ligado com os animais da floresta, algo que se expressa no mito fundador desses dois clãs que constituem o povo:

InuBake/Inani Bake: clã da onça vermelha, donos das plantas.

DuaBake/BanuBake: clã da onça pintada, donos da ciência das plantas.

O *nisun* se expressa na relação do sujeito com o surgimento do povo, evidenciando quanto se está inserido nesta cosmologia. Em conversas, os autores do presente capítulo, chegaram a aproximações entre

o *nisun* e algumas afecções que são incluídas dentro do espectro como “psicológicas” na sociedade ocidental.

A pessoa com *nisun* fica fraca e triste, pode sentir dor de cabeça, dor no corpo, não dormir bem e ter insônia, ter sonhos ruins, vomitar, ter diarreia, comer pouco, ter febre, escurecimento da visão, perder a animação.

Muitas coisas podem ir se manifestando corporalmente na pessoa com *nisun*. Uma das explicações tradicionais é um desrespeito à dieta alimentar. O espírito dos animais de caça causam *nisun* na pessoa que o ingeriu.

O tratamento de *nisun* se baseia na manipulação de “ervas perfumosas”, as quais são usadas na forma de banhos medicinais. Através de pesquisas, o povo *HuniKuïn* já encontrou quarenta e dois arbustos usados nesse tipo de tratamento⁷. As consultas acontecem valorizando o papel dos sonhos. O conhecedor dos tratamentos pede que a pessoa conte seu sonho para entender o que a doença está dizendo, o que está acontecendo de forma mais profunda na interioridade da pessoa por ocasião da doença. A pessoa conta a parte ruim do sonho, e também pode contar o sonho por completo. Assim, quem tem conhecimento sabe os remédios a serem coletados na mata para o tratamento. Os técnicos conversam com as ervas explicando que ambos vão realizar o tratamento na pessoa de determinado clã e informando sobre a situação, tratando a planta com respeito, se comunicando com seu espírito. Após isso, escolhe a variedade de folha. O primeiro tipo de folha (mais “estragadinha” ou furadinha) ajuda a mexer o corpo, o segundo tipo (segunda um pouco menos furada) ajuda a falar e o terceiro tipo (mais lisa) ajuda a limpar a respiração, a respirar melhor.

Para a aquisição de conhecimento é imprescindível a prática. O aprendizado acontece na mata, através do contato direto com as plantas, olhando-as e analisando, e também acontece nos sonhos onde os ancestrais trazem ensinamentos.

7 Dois livros sobre as plantas medicinais e tratamentos *HuniKuïn* foram lançados recentemente. O primeiro intitula-se *Uma Hiwea: Livro Vivo* e foi realizado em parceria com a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que realizou o registro da pesquisa de alguns pajés e estudantes indígenas sobre as plantas medicinais usadas na tradição *HuniKuïn* (em um de seus capítulos, há um estudo sobre o “*nisun*, a psicologia do povo *HuniKuïn*”). O outro livro sobre as plantas do povo *HuniKuïn* intitula-se *UnmIsinKayawa: Livro da Cura do povo HuniKuïn do Rio Jordao*, e foi concebido em parceria com o Jardim Botânico do Rio de Janeiro.

O trabalho com sonhos

O aprendizado do trabalho com sonhos acontece com o encontro com os ancestrais, dentro do próprio sonho do sonhador. Os antigos contam aprendizados nos sonhos.

As histórias e cantos dos mais antigos são rememorados desta forma, mantendo viva a voz desses ancestrais. Só se contam os sonhos se alguém perguntar, senão é melhor manter seu conteúdo guardado. Os sonhos são relatados apenas para pessoas mais velhas e experientes. Uma coisa que deve ser cumprida é esta relação de não contar os sonhos para pessoas que não sejam preparadas para interpretá-los.

Considerações finais

Este capítulo pretendeu realizar uma breve introdução ao tema dos conhecimentos tradicionais do povo *HuniKuín* inspirados pelo espírito da floresta que podem ser traduzidos para a linguagem acadêmica como uma espécie de etnopsicologia.

Atualmente pesquisadores *HuniKuín* vêm se aprofundando nestes conhecimentos, nesta ciência da floresta, e com o início da disseminação destas práticas para pessoas de fora das aldeias (através de projetos de etnoturismo em terras indígenas e viagens de indígenas para outras cidades do Brasil e do mundo) mostra-se relevante a continuidade do registro e documentação desta sabedoria. Esses conhecimentos podem trazer contribuições para fundamentações da ciência psicológica e compreensão do psiquismo humano, e as contribuições das ciências psicológicas tal como a psicanálise também podem contribuir aos pesquisadores indígenas para o entendimento de dinâmicas psíquicas de pessoas não indígenas que vêm se interessando pelos tratamentos tradicionais *HuniKuín*.

Enfim, as práticas tradicionais *HuniKuín* citadas neste capítulo possuem algumas semelhanças com a prática psicanalítica. Desde seus primeiros passos, a psicanálise tem raízes étnicas, sendo Freud um genuíno arqueólogo das profundezas do inconsciente. Em sua definição de inconsciente, ele inclui o arcabouço herdado “filogeneticamente” através das gerações, onde as influências raciais e culturais são de importância e transmitidas através de mecanismos de registro como a linguagem.

Em sua autoanálise e em seu consultório, Freud mergulhou no mistério da interpretação dos sonhos, o que aproxima muito a psicanálise das tradições nativas brasileiras. O explorador dos domínios do inconsciente também compartilhava de estados de consciência possivelmente semelhantes aos dos “conhedores de pajelança” amazônicos que realizam o uso da planta do tabaco (principalmente na forma de rapé), através da fumaça de seus charutos fumados durante suas sessões. É interessante que não se discorra mais a respeito da relação de Freud com esta planta de origem americana. Como o próprio Freud insistia, “às vezes um charuto é só um charuto”, pois sendo o que ele é (tabaco), já possui em si a sua força natural.

Como falamos anteriormente, o tabaco na forma de rapé auxilia na conexão com o “mundo espiritual”, e reconhecendo a relação tão próxima de Freud com a planta – para além dos excessos que favoreceram o desenvolvimento de um câncer de garganta – porque não dar asas à nossa imaginação e cogitar que o tabaco tem seu papel na história da psicanálise, expressando um potencial de abertura à conexão com o “mundo do inconsciente”?

Um estudo mais aprofundado do *nisun* pode contribuir para o entendimento de quadros nativos que se aproximam do que chama-se de “depressão” e “sintomas psicossomáticos”, como as cerimônias de *Nixi Pae* e seus cantos de cura podem lançar luz à técnicas terapêuticas de trabalho de conteúdos e experiências subjetivas decorrentes deste estudo ancestral.

Partindo-se da hipótese de em princípio nada obrigar o reprimido a se resumir ao psíquico, pode constituir-se em desafio legítimo de uma etnopsicologia brasileira o desrecalcamento do socialmente oprimido na forma dos seus enunciados “esquecidos” ou cifrados, e para tanto ser útil decifrar o dialeto da espiritualidade popular “brasileira” (BAIRRÃO, 2008) e dos tratamentos tradicionais indígenas, contudo percebe-se que a forma de registro e documentação mais adequada é a que tem sido feita por hora, na própria língua *hatxakui*, que para além de um resgate tem realizado um incentivo ao conhecimento tradicional, e pode se tornar material didático para os estudantes desta ciência inspirada pelos *Yuxibus* da floresta.

Referências

- BAIRRÃO, J. F. M. H. Águas e labaredas: memória e reflexões de gênero no corpo da umbanda. In: MONZANI, J.; MONZANI, L. R. (Org.). *Olhar: imagem/memória*. São Carlos: Pedro e João Ed., 2008. p. 249-278.
- BARROS, M. L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP*, Ribeirão Preto, v. 11, n. 1, p. 45-54, Jun. 2010.
- ERIKSON, P. Uma singular pluralidade: a etno-história pano. In: CUNHA, M. C. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP, 1992. p. 239-253.
- LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado das Letras, 2004.
- MONTE, N. Quem são os *Kaxinawá*. In: HUNI MEKA: cantos do nixipa. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007. p. 7.
- KAXINAWÁ, I. S. Os professores-pesquisadores indígenas por eles mesmos. In: HUNIMEKA: cantos do nixi pae. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007. p. 13-13.
- KAXINAWÁ, I. S. *Nixiae*: o espírito da floresta. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2006.
- IKA MURU, A. M. M. (Org.). *Uma Hiwea*: livro vivo. [S.l.; s.n], 2012.
- IKA MURU, A. M. M. (Org.). *Uma Isi Kayawa: Livro da Cura do Povo HuniKuín do Rio Jordão*. Rio de Janeiro: CNCFlora/ JBRJ: Dantes Ed., 2014.
- RIBEIRO, C. S. Mergulho no ser: corpo e memória em cerimônias indígenas com Huni. 2014. 257 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2014.
- STENGERS, I.; NATHAN, T. *Médecins et sorciers*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1995.
- ZULUAGA, G. A cultura do Yagé: um caminho de índios. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2004. p. 129-146.

Dança vida: a aldeia de Jupiará¹

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Artes da Memória

No intuito de investigar como passado e destino se reproduzem em carne viva e melhor discernir meandros por meio dos quais a memória do ancestral se singulariza em matrizes significantes que se fixam corporalmente e, ao especificarem existências concretas, também se enraízam numa herança simbólica coletiva que se alastra a outros corpos e sujeitos sencientes, neste estudo explana-se o imbricamento entre biografia e arte no caso de uma psicóloga, coreógrafa e bailarina fundadora da Organização Não-Governamental Dança Vida².

A pesquisa em psicanálise tem prestado pouca atenção à inscrição corporal da significância e praticamente nenhuma ao trânsito e transmissão do significante entre corpos. Tem-no feito também mais com preocupações de ordem clínica e psicopatológica do que numa perspectiva de análise social e artística.

Outro ponto digno de nota é que, usualmente, pensa o tempo e a história apenas como pura negatividade referida a um simbólico privado de materialidade e de apelo sensorial, sem levar em conta que antes e além de cada corpo existem outros corpos e uma alteridade não redutível a mera ausência. Deste modo, a psicanálise comumente se mantém alheia ao fato de que o passado se consubstancia em ancestralidade e cifra não deterministicamente o porvir.

1 Agradeço a Paula Vital Reis a permissão para dar ouvidos à sua arte e à sua história. Agradeço igualmente a igualmente a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (Proc. 2007/04368-1).

2 A Organização Não Governamental Dança Vida tem como missão dedicar-se ao projeto social de educar e profissionalizar jovens de Ribeirão Preto em dança (uma parte do trabalho é uma companhia de dança). Vide <http://www.dancavida.org.br>.

Pelo contrário, o simbólico, entendido genericamente como a totalidade do patrimônio significante potencialmente significativo no horizonte de ser de cada sujeito, inscreve-se e inscreve em artes da memória uma temporalidade mais ou menos submersa em diversos tipos de monumentos, que tomam corpo em gestos, ações e sensações e dão forma sensível a narrativas de outros corpos e de outros passados, as quais se enraízam no corpo próprio e dão suporte à história peculiar de cada sujeito contemporâneo.

Um modo de “contrair” o tempo para poder apreciar o efeito de mensagem desta eficácia significante em larga escala em um período curto, que permita uma síntese do sentido conjunto e concentrado da sua ação, poderá ser a sua transformação em espetáculo que reanime em corpos contemporâneos inscrições da memória social arquivadas como “fatalidades” do passado histórico e discretas inscrições biográficas, restituindo-as como um sentido dado a ver e sencientemente compreensível. A dança, articulada às artes da memória, tem potencial para trazer à vida uma “significância bailarina” adormecida em reminiscências sociais potencialmente significativas para o próprio eu e o outro espectador. Não apenas é capaz de despertar memórias antigas, como também de reinstituí-las em novos sentidos e dá-los a conhecer como espetáculo esteticamente impactante. Não o poderá, no entanto, fazer sem a sua experimentação e comprovação em intérpretes que os possam trazer à vida e lhes dar corpo.

A psicanálise pode colocar-se à altura de dar ouvidos a tal empreendimento se, muito além de um auscultamento das sinuosidades psíquicas dos sujeitos particulares envolvidos, der crédito a um mandato do Outro que ultrapasse os ditames de vontades particulares, na medida em que a crítica psicanalítica à transparência da consciência deve retroagir sobre as ontologias analíticas (especulações sobre a suposta natureza da mente e a dita realidade psíquica), sob pena de reduzir-se o ato analítico à influência, a um efeito de persuasão de realidade.

Neste caso, a sua tarefa é resgatar “sentenças” conformadas pela forma do sistema simbólico, que não podem ser imputadas ou reduzidas às existências específicas e atos enunciativos dos sujeitos empíricos que lhes dão suporte. Afinal, por razões éticas e epistemológicas, a psicanálise é obrigatoriamente uma disciplina afeita ao não saber e ao devir de um sujeito intrinsecamente não reificável nem redutível

ao ego psicológico e tem como condição *sine qua non* do seu exercício a abstenção de desejo, a qual, no limite, é a abstenção de ontologias. (BAIRRÃO, 2004)

Não obstante, porque essa posição é quase impossível de manter (na medida em que traz para o âmagdo do pesquisador uma intimidade com a angústia de “não saber”, a qual não mais se contém do lado de um “objeto” a ser conhecido, o “paciente”), não raramente esse patamar de rigor descamba em diversas versões de ontologias que, a títulos diversos, se propõem à disciplina psicanalítica. Entre as mais conhecidas, há que se considerar a ficção neurofisiológica, tributária da formação médica do próprio Freud e manifesta na superfície dos seus argumentos, a qual, devido ao entusiasmo pelas neurociências, depois de por largo tempo ter caído em desuso, ultimamente se encontra rejuvenescida.

Outra bastante popular, mais por inércia e (mau) hábito do que por expressa convicção, é a resultante da assimilação da teoria psicanalítica ao dispositivo de saber psicológico, cujas origens igualmente remontam a Freud; ou seja, um tipo de ontologia presa a uma retórica a respeito da “mente” ou do “psíquico”. Ultimamente também, pela via dos estudos literários e dada a aparente permissão eliciada pela torção do vocabulário psicanalítico lacaniano numa direção semiótica ou mesmo estritamente linguística, tem florescido uma redução do estritamente analítico ao discursivo e ao significante, confundidos com uma materialidade linguística que, desse modo, se promove também em uma espécie de tradução ontológica do sujeito psicanalítico ao proposicionável nos termos de uma ciência da linguagem. (BAIRRÃO, 2003)

Desta decorre uma ontologia derivável de uma “objetivação” do significante psicanalítico em materialidade linguística, suscetível de consideração por uma ciência da linguagem ou do discurso; da anterior as restrições associáveis a uma tentativa de conceituar o psíquico como algum tipo de substância, em geral vinculada ora à definição do comportamento exterior como “objeto” da psicologia, ora ao entendimento da mesma como atinente a uma “compreensão” da interioridade (as duas derivações mutuamente excludentes de uma mesma pré-concepção de pessoa); e da primeira uma ontologia redutora do sujeito não estritamente ao corpo, mas mais especificamente ao cérebro (sem que até agora tenha logrado dissipar as brumas que envolvem a operação

de redução da inespecífica natureza da instância agente à substância nervosa).

Insensíveis ao fato de que o “real” do sujeito agente se desloca em Outro lugar, nenhuma das três faz jus ao inconsciente, posto que arbitrariamente “reduzem” a proliferação da significância por quaisquer meios suscetíveis de produzir sentido e impactar esteticamente àqueles que pressupõem como sendo o seu suporte “objetivo”. Deste modo, também prejudicam a amplitude da escuta do que se enuncia por subordinarem a radicalidade dos seus termos a preconcepções ontológicas (ao “mundo” do analista), em vez de extrair as devidas consequências da ética psicanalítica, que anteriormente a quaisquer apegos (aos) imaginários, requer que o sujeito em psicanálise seja considerado como, visceralmente, imanente aos seus atos. Reduzido o inconsciente a objeto cognoscível e degradada a psicanálise em sistema doutrinário, suprime-se a possibilidade de dar ouvidos a outros (mundos) enredados em “realidades” diversas e até mesmo às filigranas enunciativas mais sutis daquelas aparentemente muito familiares.

Ora, desde sempre a psicanálise tem manifestado desconfiança relativamente aos grandes sistemas especulativos, reconhecendo-lhes a mesma dignidade e alcance que uma escuta atenta às “ideias sutis” do homem “comum” mereceria. A teoria psicanalítica não poderia propor-se a si mesma como uma exceção e, em vez de presumir sobrepor-se às verdades dos outros, apenas pode dar prosseguimento à meta de reconstituir e dar ouvidos a quaisquer tradições em que enunciante e enunciado encontrem abrigo, sem por sua vez se comprometer com o seu endosso nem abdicar de testemunhar o seu arquetamento no plano do desejo, ou eximir-se de testemunhar a sua precariedade do ponto de vista de uma garantia de uma fundação ontológica, para além do deambular discente.

Em última análise, a única ontologia relevante, do ponto de vista psicanalítico, é a do Outro, a de quem se escuta. Lacan (1973) refere claramente que, do ponto de vista ontológico, o inconsciente é precário e o seu comentário não é uma concessão ou passeio pela filosofia, mas uma exigência ética de alcance, por assim dizer, “técnico”. Abre caminho para ouvir em mais larga escala e no contexto do Outro o que se enuncia enunciante. Deste modo, é possível não apenas sondar e inferir

o real lugar do sujeito nos termos do Outro, como também trazer à luz as “suas” ontologias.

A psicanálise não precisa de uma ontologia própria, porque o seu foco é o sujeito da enunciação e este sempre comporta, em maior ou menor medida, a “sua”. As tentativas ou fracassos em deixar de substituir esta abstinência pela ilusão de controle e poder proporcionada pela pretensão de conhecimento que proteja da angústia de não saber são impróprias de uma ética e de um labor propriamente analíticos, em prol da retomada de algum arsenal de certezas defensivas.

O estritamente analítico não pode abdicar de um radical agnosticismo, posição que (contra as aparências, é aqui que reside a diferença entre uma práxis estritamente analítica e uma atitude filosófica para com a “teoria” psicanalítica) não significa endossar positivamente tal ponto de vista e é por isso que Lacan chegará a afirmar que o inconsciente é pré-ontológico (LACAN, 1973) Em psicanálise não há como garantir nada, nem esse nada, posto que o que se alcança é sempre mais um enunciado a respeito do “ser”, cuja única garantia, nessa condição, é o próprio ato da sua enunciação na forma do enunciado que o suporta, e nada além disso.

O Outro que garantiria o Outro nada mais é do que uma recorrência enunciativa do primeiro Outro, entendido por Lacan como o conjunto da significância e sua articulação em estrutura. Mas transformar isto, esta mínima constatação lógica, numa proposição ontológica, derivaria em uma tomada de posição filosófica o que é estritamente uma condição imprescindível ao trabalho de escuta do inconsciente, a ser levada a sério e nunca reduzida a um recurso que se utiliza contra as ontologias dos outros (especialmente as daqueles a quem se dá ouvidos), sob pena de uma redução do ato analítico a um arremedo de psicologia centrada na “objetividade” de uma realidade e de um “comportamento”³.

3 Se fosse este o caso, diga-se de passagem, que há profissionais psicólogos mais bem munidos e treinados para o fazerem e, acima de tudo, imunes à obrigação de prestarem contas aos seus pares e a si mesmos, que mais não seja à sua consciência, desse tipo de enfoque, posto que o seu referencial teórico endosse e permite o cotejamento das “fantasias” dos pacientes com os pressupostos dados da “sua” realidade.

Dança Vida

No caso em pauta, a ontologia em questão é atinente ao universo afro-brasileiro e, para dar ouvidos a todo o potencial da enunciação do sujeito neste contexto, não se poderia prescindir do poderoso concurso do recurso enunciativo em que se constitui a possessão. Tanto a dança como a possessão são enunciações corporais e em ambas está em causa a relação do “corpo-sujeito” com algo já articulado em sistema e que faz sentido em si, e não construir um significado a partir de elementos cuja forma e compósito por si só não diriam nada. Em ambas, vale sublinhar o cunho corporal e senciente do sujeito enunciante e a necessidade de dar ouvidos não apenas ao que se evidencia pelo apelo ao olhar (estética e culturalmente codificado como espetáculo e ritual), mas também à onipresença do movimento, mobilizador de sensações corporais tão ou mais significantes (neste contexto) do que a fala.

Muitas dessas sensações são concebidas como presentificantes de outros interlocutores sociais, contemporâneos ou ancestrais. No caso da possessão, essa presença é interpretada por um viés “realista” (a comunicação corporal com “espíritos”) e, no caso desta arte de dança, de uma forma essencialmente poética e alusiva, embora esta distinção, na prática, possa fazer pouco sentido para os principais interessados e envolvidos.

Assim, Paula Vital, a fundadora da ONG e analista do movimento, pode explicar o sentido da dança em termos que fazem sentido, indiferentemente, tanto de um ponto de vista artístico como por uma perspectiva espiritual. Segundo Paula⁴, “está todo o mundo... procurando recuperar a raiz de volta. [...] Essa raiz, que é a raiz do tambor”.

4 Este capítulo baseia-se em entrevistas com Paula Vital, fundadora da ONG Dança Vida e as suas falas foram audiogravadas e transcritas.

Figura 1 – Onde acabo, onde começo



Fonte: Vargas (2008).

Para Paula, que também é coreógrafa, “o tambor é o coração”. “É onde pulsa o fogo do espírito de que eu estava te falando. Por isso é que quando toca o tambor ele te conecta mais rápido, porque a conexão verdadeira é pelo coração, pelo espírito. O tambor toca, ele te conecta na hora, tambor é aqui” (bate no peito).

Tem-se, portanto, de imediato, um ponto de ligação entre o universo simbólico (“espiritual”) manifesto numa eventual encenação ritual e/ou em espetáculo de dança e o corpo na forma de uma identificação imediata entre o pulsar do tambor e a batida do coração. O tambor é sagrado e é o espírito. O tambor-corção “liga direto ao divino”.

O sistema circulatório, o sangue, e particularmente o órgão central, o coração, também “são” o elemento fogo no corpo (do médium ou do bailarino). Os movimentos do fogo “são como chicotes, como línguas, como salamandras”. A paixão pela vida mantém o fogo aceso, faz com que se mantenha a motivação para o movimento. Segundo Paula, numa dança espiritual, como na umbanda, deve-se observar o corpo movendo-se com muita intensidade, mas sempre a partir do centro, o coração (o movimento nasce/deve nascer do coração, do centro do corpo). O fogo do espírito da essência do amor precisa chicotear, expandir, mas sem machucar ninguém, sem queimar ninguém, por meio de um apaixonamento pela vida: “trazer o seu poder pessoal sem queimar o

outro e sem deixar o outro te queimar. É um equilíbrio de dominações” (aqui Paula se refere “ao plexo solar – *chakra* ou centro energético das relações entre mundo interno e mundo externo”).

O fogo “sente-se” pela velocidade da circulação do sangue no corpo e pelo batimento cardíaco, “a brasa”. Para Paula, “o ar é o sopro que anima a brasa do espírito, o fogo é o mais espiritual”. Explica que o ar é o sopro de Deus para acender o fogo. O fogo não existe sem o ar. A respiração e o movimento da mão simbolizam o ar. O ar é a ligação primordial com a vida, permeia tudo e está em tudo. “É o que faz a comunidade, o comum na humanidade”. É o que nos torna humanos, pois ao respirar profundamente entramos em contato com a essência, com os sentimentos.

Quem respira curto ou fica sem ar é porque não está se entregando para aquele processo naquele momento. Vai hiperventilar; a respiração está curta, vai sentir tontura; pode passar mal [...] Não está se entregando àquele momento, à vida, ao espiritual. Quando está pleno respira tranquilamente e profundamente, sem medo de interagir.⁵

O ar faz essa ligação pelo pensamento. “O ar é lento, é como se estivesse flutuando, o ar divaga”. O ar “tem a ver com a respiração”. Mas não uma respiração “superficial”, pulmonar. Uma respiração com todo o tronco e que toca o visceral, sede das águas e das emoções. Ao inspirar, põe-se toda essa emanção criadora dentro; quando se expira, devolve-se para fora, pode-se relaxar e ir em direção ao chão (terra).

A respiração superficial e a falta de ar indicam temor de levar o ar ao mais profundo, em que se depararia, também, com memórias e aspectos do sujeito com necessidade de serem “arejados”. Quando se aceita a força da gravidade, expira-se com tranquilidade. A articulação estrutural entre ar e terra passa pelo eixo céu e chão, e sente-se como “leve” e “pesado”. Do ponto de vista do movimento, o ar mostra-se passando uma impressão geral de leveza, de “flutuação”.

Todos somos seres da terra. Inclusive os homens, somos enraizados. Sem raiz nada se materializa e o domínio da raiz é o pé. “A terra é a materialização de toda essa interação da vida”. No movimento, a terra mostra-se através de movimentos fortes e diretos, angulosos, que dão volume, dão consistência. Tem desenho definido, pontas, ângulos.

5 Esta e as subsequentes menções literais ao pensamento de Paula Vital referem-se a comunicações pessoais audiogravadas e transcritas pelo autor.

“O que eu entendo é que o que está na terra é fogo materializado, ar materializado. Você só realiza, só concretiza, há uma materialização de algo, se tem pernas, sustentação, estrutura”. Segundo Paula, o melhor exemplo de terra são as pedras. “As pedras são terra”.

Enquanto os movimentos da terra são angulosos e retos, a água tem movimentos redondos, caracterizados por uma sensação de fluidez, que exprime a sua flexibilidade. Considerado um elemento “feminino”, a água pode mostrar-se em movimentos ondulantes, que podem manifestar-se na cintura e bacia e mergulhar peristalticamente no mais profundo, visceral, por vezes acarretando sensações de enjoo, conforme alguns médiuns umbandistas chegam a relatar, particularmente no caso da incorporação de espíritos da linha dos marinheiros.

Sobre isto, Paula comenta que as vísceras são depósitos de emoções muito antigas, daí o enjoo, coisas que o médium tem de trabalhar para ser um filtro fidedigno. Emoções antigas são águas paradas, represadas. “Quando a água começa a mexer tem de desaguar”. Segundo Paula, “o enjoo tem a ver com a necessidade de controle. Se tento controlar que determinados conteúdos inconscientes não tenham fluxo para a consciência e tento mantê-los represados, vou sentir enjoo”. O que verdadeiramente tem a ver com a água não é essa reação de enjoo, um processo de depuração suscitado pela intervenção do espírito, mas a ondulação e, principalmente, sinuosidades da água presentificada em movimentos curvilíneos.

O enjoo reflete a necessidade de uma depuração de águas mal paradas, emoções estanques, que a necessidade de limpidez requerida pela experiência espiritual obriga a se movimentarem, “porque uma experiência espiritual plena implica em ampliação de consciência”. A água refere-se ao visceral, mas não necessariamente deve culminar em sensações de enjoo. Quando isso acontece, estaria havendo a necessidade de por em movimento afetos e experiências mal digeridas.

Este apontamento é importante, porque mostra que não obstante a dança (e a possessão) tenderem a aproximar vertiginosamente eu e outro, sujeito e objeto (KAPFERER, 1991); serem experiências de encontro com a alteridade, limítrofes a uma anulação de fronteiras e requeiram transformações do estado de si transitórias ou permanentes; ainda assim estruturalmente sempre será necessário discernir entre um e outro, posto que não se confundem com uma fusão.

O ar move as águas e eventualmente transforma a sua sinuosidade em ondulação. Ainda que, conforme Paula, o pulmão seja o fole do fogo do espírito (do coração), este conjunto, cinesicamente, se expande em braços que remetem muito ao ar, mas podem igualmente “manipular” água. “Nós somos a intersecção desses quatro elementos”.

O Bailado da Significância

Certa feita, ao saudar uma estudante de psicologia estagiária na ONG em que dirige, que pela sua atitude e envolvimento Paula julgou ter alcançado o “verdadeiro” sentido da sua iniciativa, Paula cumprimentou-a dando-lhe boas-vindas à “aldeia eterna”, metáfora vigorosa significativa da interligação de uma práxis artística com uma compreensão do significado da vida de matriz afro-brasileira perfeitamente integrada à sua biografia e a uma ação social. De fato, não raramente o *ethos* afro-brasileiro ultrapassa as paredes dos terreiros, com frutos além dos seus portões, posto que se encarna não apenas em rituais e grupos de culto, mas mais profundamente na vida de algumas pessoas, como Paula Vital, fundadora da ONG, para todos os efeitos, do ponto de vista psíquico, essencialmente “nativos” umbandistas, mesmo que na prática, de momento, não estejam filiados a um específico terreiro.

Ao referir aqui a umbanda não se tem em mente uma seita ou uma igreja, uma instituição social, mas sim uma espécie de linguagem profunda do imaginário espiritual que percorre todo o tecido social brasileiro e brota de múltiplas formas, quando as pessoas estão disponíveis para isso, à revelia da intencionalidade egóica, trazendo memórias coletivas, elaborando questões pessoais e, muitas vezes, de uma forma sensível e estética que pode se projetar para uma plateia e transmitir valores. Pode-se mesmo considerar que essa “emersão” se manifesta com maior vigor e nitidez em improvisos rituais despreziosos e particularmente de forma e em formas artísticas, mais do que em cultos “codificados” que venham a ter o mesmo nome. Acontece que, por boa parte das práticas que se reclamam do nome umbanda serem muito flexíveis e abertas ao desconhecido e estarem sempre em transformação, este termo acaba sendo o nome genérico, à falta de melhor, para essa experiência. Só isso explica que em poucos anos “umbanda” tenha se transformado numa “religião nacional”. Não é estritamente uma “nova”

religião brasileira, mas um novo nome para o que já existia antes (mais precisamente, um deslocamento de antiga denominação de artes de cura bantas para uma nova acepção) e uma tendência de unificação de práticas diversas e suas reelaborações.

O presente argumento não consiste em afirmar que a análise do movimento desenvolvida por Paula Vital estaria enviesada por doutrinas umbandistas, mas que, ao ela insistir na necessidade de que “primeiro deve haver um centramento, um conectar-se com o centro, para sentir e não deixar-se influenciar por pensamentos estereotipados que proporcionaria uma falsa movimentação, desconectada”, esse despojamento cria uma abertura para uma sintonia sutil com uma alteridade de colorido afro-brasileiro, imanente à nossa realidade social. O seu caso exemplifica como o “imaginário” da umbanda (à falta de melhor termo) ultrapassa as fronteiras de uma específica agência religiosa e preenche um modo de vida e uma forma de interpretação do mundo disseminada na sociedade brasileira. A sua refinada análise de bailarina funde-se a um olhar intrinsecamente afinado com o culto e pode ser lida pela chave de uma vivência “espiritual” umbandista.

Nesta linha, a iniciativa do Dança Vida, de certo modo, pode ser vista como consubstanciando “fundamentos” da sua cabocla. Quando caboclos encontram terreno fértil na vida anímica dos seus “filhos” e criam-se raízes sólidas, não raramente o seu crescimento se materializa em empreendimentos sociais. Paula desde a infância, como boa parte da população brasileira, teve algum contato com rituais umbandistas, mas atualmente é discípula de Kaká Werá Jecupé, índio txucarramãe criado entre guaranis, em São Paulo. “Eu estava buscando a minha relação com os povos primitivos brasileiros, povos da mata, quando procurei vivenciar muitas experiências com o pajé e escritor Kaká Werá”. Este lhe atribuiu o nome iniciático Jupiara, “recebido em um ritual de batismo Tupy-Gurani”, nome este que, coincidentemente, nos meios umbandistas é conhecido como nome de cabocla chefe de falange, geralmente descrita como guerreira, da parte de Ogum na linha das “senhoras”.

Segundo o referido escritor, um dos expoentes do xamanismo urbano no panorama da religiosidade contemporânea em metrópoles como São Paulo (MAGNANI, 2005), o significado do nome “Jupiara” seria “grande curadora e guardiã da sabedoria ancestral”, “aquela que

se eleva aos céus”. Um dos espetáculos da companhia de dança foi produzido inspirado em seus livros *A Terra dos Mil Povos* e *Tupã Tenondé*.

Paula, desde que se conhece por gente, tem ligação forte com a natureza, com tios morando em roça, em fazenda. Ligação com mato, plantações, rios. Diz sempre ter sentido uma ligação forte com caboclos, índios, espíritos da natureza. Conversa com árvores, sente a água, vento, fogo [...] falam com ela. Por vezes em relance vê índios numa mata[...] “É uma coisa que é desde sempre”, para ela, muito natural. “Não sei se sou muito maluca ou confio demais nas coisas que eu sinto. A mesma ligação com os índios, tenho com os negros. [...] é como se eu rememorasse, tivesse uma memória”.

Uma vez, nas suas orações, ao “saudar o povo da mata”, visualizou uma negra e “saiu-me da boca “Salve o Povo de Angola” e tive de saudar o povo de Angola. Desde então, faço isso”. Ao indagar-lhe como isso se passa, responde: “fecho os olhos, aquieto o coração, e as coisas me vêm à mente”.

Ao acompanhar desde pequena o seu pai em centros de umbanda, o que mais mexia com ela eram pontos de cabocla, especialmente da Jurema. Mais tarde frequentou centros kardecistas, mas a informação era sempre a mesma, “que havia uma entidade que me acompanhava, uma cabocla sempre de amarelo, com penas amarelas”. Mesmo os kardecistas diziam isso. “A informação era sempre a mesma”.

Já adulta, sempre que teve oportunidade, participou de vivências com pajés, “xamãs, bolivianos, da Sibéria, ia buscando... todos falavam numa entidade de amarelo, pessoas de diferentes países [...]”. Incorporou-a primeiramente num centro “kardecista”, em Ribeirão Preto. Ela roda o braço direito, por cima da cabeça e à volta. A imagem é a de uma cachoeira e o gesto o de espalhar água “para todo o lado”, cena que alude à divindade afro-brasileira dos rios e cachoeiras (água doce), das minas de ouro e da fertilidade uterina. A cabocla é como “uma Oxum de água doce, de cachoeiras” e as penas amarelas, neste “vocabulário” plástico, afinal poderiam ser uma alusão metonímica à sua presença. “Isso para mim não foi espanto nenhum. Desde pequena sempre fui a cachoeiras, durmo na mata, tomo banho em rio; adoço se passo muito tempo sem tomar banho numa cachoeira”.

Em Salvador lhe falaram dessa entidade de amarelo, especificando-a efetivamente como “uma Oxum de água doce, de cachoeiras”.

Disseram-lhe também que ela tinha uma Iansã, mas que a “Oxum ‘de água doce’, da mata e de cachoeiras” era preponderante. “Quando tive a minha filha, ouvi a voz da cabocla me dizendo ‘Eu sou Jurema e a tua filha é minha afilhada e eu vou batizá-la’. E fiz isso. Batizei a minha filha numa cachoeira e a madrinha dela é a Cabocla Jurema”.

Do lado do pai tem origem negra e espanhola e do lado da mãe italiana. Ele era jogador de futebol e a família morou em vários lugares. Desde pequenina, o pai a levava a centros de umbanda: “Meu pai era umbandista, eu ia a centros de umbanda muito pequena e dançava pontos de caboclo, principalmente da Jurema”. Lembra-se de sessões espíritas dentro de casa, de “mesa branca”, em que “materializavam-se espíritos com ectoplasma”. Como não é raro, teve também uma educação religiosa muito católica. Emocionava-se com os hinos ao Rei David, a Maria.

Segundo Paula,

O pecado original é a separação do homem da sua natureza divina. Quando se está na natureza, não há esse pecado original; o caboclo, o caipira e o índio estão lá, respeitam. O caboclo, se tem um vento forte, não sai para plantar naquele dia, respeita. Diferente da gente, que pega o carro e quer que a coisa aconteça naquele tempo, naquela hora.

Chegou à dança relativamente tarde, porque sua família era humilde e não tinha esse tipo de preocupação ou informação. Sua primeira aula de dança foi de balé moderno, mas também fez balé clássico por muito tempo, embora se identifique mais com a dança moderna, que ela sublinha ser uma técnica criada a partir da observação dos movimentos da respiração abdominal e torácica. Paula recorda que Marta Graham “cresceu ouvindo o seu pai psiquiatra dizer que um corpo que não ‘respira’ é doente – a meu ver tem uma alma que adoecerá em algum momento da vida”. Ao ter contato com o balé moderno, decidiu que dançaria. Uma vez, ao ouvir o tambor de Naná Vasconcelos, ocorreu-lhe que seria bom ter outras pessoas para dançar, partilhar o que sentia, em comunidade, como numa “aldeia”. Já era a sua cabocla orientando-a para a missão da ONG. Assim nasceu o Dança Vida, espiritualmente uma aldeia de caboclos, em forma de companhia de dança.

Descreve a concatenação entre os espetáculos já produzidos dentro de uma certa “lógica” mística. Até agora foram produzidos três espetáculos “espirituais”. O próximo, em preparação, será o quarto. Em 2002

aconteceu “Pulsção, o chamado do grande tambor. Usei vários ritmos percussivos, desde o tradicional, ao atual; para chamar as pessoas pela batida fundamental, do coração [...] funk, samba [...]”. Depois, com Jeroki, tratou-se de “resgatar a alegria nos jovens, recuperar o lúdico, alegria, amor, para depurar o ser”. Em seguida foi a vez de Corpos de luz,

Já um movimento de ascensão, que trata de mitos da criação e da evolução do Ser segundo esses povos primitivos brasileiros. Eu queria que os jovens vivenciassem os princípios desses povos para sentir verdadeiramente o que estava sendo proposto, para que sentissem no coração, na alma deles, para que quando fossem ao palco o processo fosse verdadeiro, não fosse uma coisa mecânica. Sentissem o que eles estavam comunicando, uma verdade espiritual, uma verdade universal, no seu ser inteiro. (Informação verbal)

Figura 2 – Corpos de Luz



Fonte: Vargas (2006).

Agora preparam o próximo, que visa “encontrar a verdadeira raiz, resgatar a essência criadora no homem, que o aproxima da fonte de vida em todo o universo. Do corpo à raiz começa nesse sentido, de acesso a uma informação, para passar através dos espetáculos”. A sequência dos espetáculos, limpeza, depuração, elevação, volta às raízes, ao ancestral e ao social, resume práticas e valores afro-brasileiros, que podem

encontrar-se nos cuidados de pais e mães de santo para com aqueles que batem às suas portas.

Nesse quarto espetáculo, aparece um símbolo caro à umbanda e às suas raízes africanas bantas, de vínculo à natureza e metafórico de uma ligação do corpo/existência à sua ancestralidade:

A árvore é um símbolo que tem chegado para mim desde noventa e oito. Cada vez de um jeito novo. Na noite que antecedeu o meu aniversário, em sonho, um mestre me levou pelo planeta vendo diferentes árvores e comparando aos diferentes tipos de homens e seus processos. Árvores que se consumiam, árvores que perdiam a força de crescer, árvores que criavam raízes no chão e cresciam estrondosamente. Até que me conduziu a uma árvore gigantesca que absorvia a luz do Sol de maneira tão plena que se tornava tão dourada quanto o Sol. Mas ela não se consumia com a luz. Refletia essa luz de modo intenso mas suave. E entendi que esse é o processo que o homem teria de chegar. Como se nós fôssemos apenas grandes refletores de luz, não proprietários da luz, difusores de luz, os homens difusores de vida, como as árvores.

Explica: “tem gente que se queima com a luz, não suporta, queima-se, não recebem, acabam enfraquecendo, morrendo...”.

Paula propugna “uma religião ao princípio criador” e sublinha que “o homem é uma ponte entre céu e terra e devíamos estar atuando como pontes vivas”. O símbolo da árvore dourada refletora de luz solar permite-lhe especificar um tipo de afinação (ética) da relação com o sagrado e com os outros, o modo de “fazer” essa ponte. Precisamos da luz (do Sol), mas não somos proprietários nem podemos aprisioná-la. Devemos refleti-la, ser difusores de vida. A árvore que viu no seu sonho era luminosa como o Sol, mas refletia a luz com suavidade, sem ferir ninguém.

Ao pé da letra, está-se rigorosamente longe dos dicionários de símbolos e arquétipos.

Quando posso estar sozinha na mata gosto de me ajoelhar e debruçar minha testa sobre uma raiz [...]. Isso é muito emocionante para mim. Ali posso reverenciar toda a vida, toda essa capacidade de ser ponte. Hoje somos a soma de tudo o que fomos, de todos os ancestrais, de todo o esforço humano.

Jupiara compreende o seu trabalho artístico com os bailarinos da ONG dentro do mesmo “espírito”, “ampliar a consciência de jovens pelo movimento, giro, pela religião com a natureza; tornar essas pessoas difusores de luz, grandes guerreiros de pé, árvores de luz que dão bons frutos para a humanidade”.

Desde sempre, um pouco dessa luz já se inscrevia no seu destino na forma das penas amarelas da entidade espiritual Jurema que a acompanhava e que todos avistavam ao seu lado. A cabocla, nessa qualidade, inspirava-lhe não apenas uma vocação para fazer renascer uma aldeia, mas também reverência pela mata (território sagrado dos caboclos) e a afilia à deusa dourada da fortuna e da água doce (Oxum). A árvore dourada acende plasticamente a ponte entre a terra e o céu, a ancestralidade humana e o esforço contemporâneo que se apoia nessas raízes e se empenha em assimilar e refletir a luz divina.

Os homens, como as árvores, têm troncos, raízes e copas. Ainda que jovens, podem crescer e gerar bons frutos para a humanidade, como os caboclos da mata o fazem nos seus sutis corpos de luz que se desvelam aos olhos dos videntes e se materializam em seu espírito de aldeia na forma de ações sociais. Como é frequente na generalidade do universo afro-brasileiro, não faz sentido separar culto e arte, conhecimento espiritual e transformação pessoal, destino pessoal e solidariedade social.

Paula é Jupiara. A interpretação artística enlaça biografias singulares a um patrimônio simbólico compartilhado. A força de inscrição desse patrimônio ancestral se inscreve como vocação e destino e se desdobra em gestos que se compõem com outros movimentos e se recriam em dança.

A memória coletiva adormecida renasce em corpos bailarinos e se restaura diacronicamente em porvir e sincronicamente em redes de solidariedade social. Mais do que inclusão social, no sentido restrito de possibilitar a jovens uma profissionalização em dança, o sentido geral da ação parece ser o de por a bailar, na forma de espetáculos, encadeamentos significantes desde sempre irredutíveis ao verbal, pois inscritos na totalidade da experiência dos sentidos, de modo a propiciar uma inclusão senciente não apenas do latente na biografia da própria fundadora e do seu corpo de baile, como também na generalidade dos que se reconheçam nos símbolos e metáforas provenientes de uma memória social brasileira, que igualmente se incorpora e consubstancia em significantes de uma espiritualidade afro-brasileira.

Figura 3 – Corpos de Luz



Fonte: Vargas (2006).

Enunciação ao pé da dança

No universo afro-brasileiro a dança não é representação (nem ilustração). Reduzidos a significados verbais, os seus sentidos são falsos. A Jurema de Paula roda o braço direito por cima da cabeça e à volta, movimento que, por um lado, a inscreve no seu corpo, mas também a inscreve num universo espiritual e de lá se irradia em coreografias abertas a abraçar outros corpos e os seus gestos, interligando-se e compondo-se em coreografias que rememoram e recompõem o ancestral. Metáforas, às vezes, são mais que “figuras de linguagem”. O pé de árvore é também o pé de dança, de jovens guerreiros de pé, árvores frondosas que dão bons frutos para a humanidade.

A escuta analítica, desatrelada do apego ao verbal e ao linguístico, permite dar ouvidos a atos que se consubstanciam em ritos e espetáculos. No entanto, para que isso seja possível, o analista terá de abrir mão de toda e qualquer ontologia que não a decorrente do universo a que se destina e que aos seus olhos (ouvidos) se descortina. A mera

observação não alcança uma escuta participante/vinculante, porque se atrela ao ego-narrador como “informante”, impossibilitando que um outro lugar do agente possa aparecer como Outro e restaurar como experiência pessoal um legado cultural.

O ego-narrador não se sobrepõe nem se equivale à instância de enunciação propriamente dita. Uma vez que se admita o inconsciente não ser propositivamente nada, destituído de peso ontológico, pode preservar-se como horizonte de agência distinto do ego-narrador e “incorporar-se” em qualquer tipo de alteridade culturalmente prevista, inclusive aquela que se encarna no corpo próprio.

Neste caso específico, por exemplo: a estrutura é de outra ordem, irreduzível à arquitetura formal da significância verbal: “Você só realiza, só concretiza, há uma materialização de algo, se tem pernas, sustentação, estrutura”. Em vez do verbo (ser) é o sentir (tambor) que “liga” (o espetáculo, o ritual e o corpo). “Numa dança espiritual deve observar-se o corpo movendo-se com muita intensidade, mas sempre a partir do centro, o coração”. Tambor e coração, pé de dança e pé de árvore, árvores da mata e árvores genealógicas, raízes botânicas e ancestrais, bons frutos que vêm de raízes da terra e dos ancestrais dos corpos bailarinos, são identificações literais que reanimam memórias por meio de inscrições “sim-páticas” entre corpos dançarinos, sonhos coreográficos e as plateias dos espetáculos.

Referências

BAIRRÃO, J. F. M. H. *O impossível sujeito*: volume I: implicações da irreduzibilidade do inconsciente. São Paulo: Rosari, 2003.

BAIRRÃO, J. F. M. H. *O impossível sujeito*: volume II: implicações da irreduzibilidade do inconsciente. São Paulo: Rosari, 2004.

KAPFERER, B. *A celebration of demons*: exorcism and the aesthetics of healing in Sri Lanka. 2nd ed. Oxford: Berg, 1991.

Lacan, J.; MILLER, J. A. *Le séminaire, livre XI: les quatre concepts fondamentaux en psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.

MAGNANI, J. G.C. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, set./nov. 2005.

VARGAS, F. Onde acabo, onde começo. 2008. 587 pixels. 391pixels. 220 dpi. 62,3 KB.

VARGAS, F. Corpos de luz. 2006. 587 pixels. 391pixels. 220 dpi. 62,3 KB.

Sobre os autores

Alexandre Mantovani

Psicanalista e Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Autor de *Psicanálise e Religião: pensando o estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros com Ernesto La Porta - Memorandum: História e Memória em Psicologia*, 2005; *A guerra e os grupos: um encontro entre Bion e Lacan* - Revista da SPAGESP, 2006; *Saúde e doença como categorias éticas na umbanda: estudo de caso em um terreiro de Ribeirão Preto SP - Pesquisas em Psicologia: múltiplas abordagens*, 2009.

Alice Costa Macedo

Mestre e Doutoranda em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Autora de *Estrela que vem do Norte: os baianos na umbanda de São Paulo* - Paidéia, 2011; *Ao encontro do Outro, a vertigem do eu: o etnopsicólogo em equipes de saúde indígena* - Revista da SPAGESP, 2011.

Camila Silva Ribeiro

Psicóloga e Mestre em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Autora de *A experiência com Ayahuasca sob a perspectiva da Psicopatologia Fundamental* - In: *O sofrimento humano em perspectiva: enfoques psicológicos*, 2011; *Esta força que faz balançar: pontos de encontro entre a corporalidade em rituais ayahuasqueiros e psicanálise* - Entrelugares, 2009.

Claude Lépine

Mestre em Filosofia e Doutora em Ciência Social pela Universidade de São Paulo (USP), Pós-doutorada Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e Livre-docente (UNESP) em Antropologia, Professora Titular Aposentada da Universidade do Estado de São Paulo. Publicou, entre outros: *Représentations de la maladie dans le candomblé*

au Brésil - Bulletin D'Éthnomedicine, 1983; *Mudanças no candomblé de São Paulo - Religião & Sociedade*, 2005; *O inconsciente na Antropologia de Lévi-Strauss*, 1974; *Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental*, 1650/1800, 2000.

Daniela Bueno de Oliveira Américo de Godoy

Doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Autora de *Topologia do transe de possessão umbandista* - In: Anais do III Simpósio Internacional sobre Religiosidades, *Diálogos e Híbridações*, 2009; *Corpo: fronteira midiática de processos de subjetivação* - In: Anais do XV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social, 2009.

Isaias Sales Ibã Huni Kuin

Pajé Huni Kuin, autor de *Os professores-pesquisadores indígenas por eles mesmos* - In: *Huni Meka - Cantos do Nixi Pae*, 2007; *Nixi Pae - O espírito da floresta*, 2006; *Nuku Mimawa Xarabu*, 2002.

José Francisco Miguel Henriques Bairrão

Docente de Psicologia Social pela Universidade de São Paulo - Ribeirão Preto, doutor em Filosofia e coordenador do Laboratório de Etnopsicologia do Departamento de Psicologia da FFCLRP - USP. Autor de diversas publicações, entre as quais: *A Propósito do Outro, Etnográfico e em Psicanálise - Revista de Filosofia: Aurora*, 2011; *Um repto pragmático à psicanálise lacaniana: exposição e discussão de um argumento crítico da sua concepção de linguagem - Adverbum*, 2009; *Análise do movimento em rituais umbandistas - Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 2008; *Psicologia Cultural: tem a Psicanálise alguma coisa a dizer sobre isso? - Natureza Humana*, 2006; *O Impossível Sujeito: implicações do tratamento do inconsciente*, 2004.

Júlia Ritez Martins

Mestre em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Autora de *Psicanálise e Encantaria: a enunciação insurgente* - Memorandum, 2011; *A Criação Celestial: Perambulações entre Aruanda e o Inconsciente Coletivo* - Revista do Departamento de Psicologia da UFF - Fractal, 2009.

Liana Maria Salvia Trindade

Professora Aposentada da Universidade de São Paulo (USP) e Livre-docente em Antropologia. Foi diretora Científica da Associação Brasileira de Etnopsiquiatria; coordenadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares do Negro Brasileiro (NEINB) Universidade de São Paulo (USP), professora visitante do Laboratório de Antropologia da Universidade de Coimbra. Publicou, entre outros: *As Raízes Ideológicas das Teorias Sociais*, 1975; *Conflitos Sociales y Magia*; *Exu: o homem e o Mito*, 2006.

Ligia Pagliuso

Mestre e doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Autora de *A etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de Abrigo* - Revista da SPAGESP, 2011; *Luz no Caminho: Corpo, Gesto e Ato na Umbanda* - Afro-Asia, 2010.

Maria Thereza Ávila Dantas Coelho

Docente do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC/UFBA). Mestre e doutora em Saúde Coletiva. Coordenadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Saúde, Violência e Subjetividade (SAVIS). Membro do Grupo de Pesquisa Psicanálise, Subjetividade e Cultura, dentre outros. Membro do Colégio de Psicanálise da Bahia. Autora de diversas publicações.

Mariana Leal de Barros

Doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP) e Antropologia (Lyon 2). Autora de *Releituras da indiferença: um estudo baseado em cartas jesuíticas dos séculos XVI e XVII* - Paidéia, 2005; *Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica* - Revista da SPAGESP, 2010 ; «*Une rose, une femme*»: *l'esthétique rituelle au-delà du maudit* - In: *Polyphonies latino-américaines. Esthétiques et métissages*, 2011.

Rafael de Nuzzi Dias

Mestre em Psicologia. Autor de *Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto velho nos estudos afrobrasileiros* - Memorandum, 2011.

Raquel Redondo Rotta

Mestre e doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Autora de *Mulheres médiuns e caboclas espirituais* - *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 2010; *Inscrições do feminino: literatura romântica e transe de caboclas na umbanda* - *Revista Estudos Feministas*, 2007.

