

Comunicação mediática, modelo biomédico e curas mediúnicas

Elda Rizzo de Oliveira – UNESP, Araraquara

A Carlos Roberto Motta, com quem compartilhei experiências abarcadas em fenomenologias não cartesianas

*Eu não sei o que você tem.
Você tem que procurar a verdade sobre você
(de médico para paciente).*

RESUMO

Este artigo discute a produção de um conhecimento sobre curas espirituais. Reconstituo várias abordagens antropológicas sobre essas questões, considerando a complexidade desses fenômenos. O foco dessa discussão é um programa televisivo apresentado pela Rede Globo, que dialoga com o modelo biomédico. Os pressupostos apresentados neste artigo são que há um grande número de situações envolvendo os conceitos *disease, illness and sickness* que revelam-nos a dificuldade para estabelecer claramente o que é saúde, o que é doença e o que é um fenômeno de campo. Esse fenômeno de campo não é conhecido pelo modelo biomédico. A mediunidade é vista neste artigo como um meio de acesso a experiências construídas neste mundo fenomênico. Há autores que concordam que vidas passadas possam enviar mensagens para a atual vida. Este é um caminho que não podemos provar, assim como nós não podemos provar os fenômenos pensados por meio da razão imaginante. A dimensão fenomênica produz uma realidade situada entre o mundo sensível e o mundo inteligível que necessita ser mais compreendida.

Palavras-chave: Modelo biomédico. Fenômeno de campo. Comunicações entre mundos.

ABSTRACT

This article discusses the production of knowledge about spiritual healings. I reconstitute several anthropological approaches about these questions, considering the complexity of this phenomena. The debate's focus is a TV program exhibited by Globo Network, who dialogues with biomedical model. In this article, the presuppositions presented show that are a lot of situations involving disease, illness and sickness that reveals us the difficulty of clearly to fix what is health, what is disease and what is a field phenomena. The field phenomena is not admitted by biomedical epistemology. The mediunity is seen in this article like a way for knowing experiences formed in this phenomenal world. There is some authors that agree that past lives send messages for actual life. This is a way for which we cannot to prove, like we cannot to prove the phenomena from the imaginare reason. The phenomenal dimension produces a reality that must be more comprehended because is situated between the sensitive world and comprehensible world.

Keywords: Biomedical model. Field phenomena. Communications between worlds.

INTRODUÇÃO

Em abril de 1998 a Rede Globo de Televisão exibiu um documentário denominado *Você acredita em espíritos?* Esse documentário continha uma discussão sobre fenômenos mediúnicos, dentre eles, as curas espirituais. Indagava os telespectadores a respeito da crença em *mediunidade e mensagens do além*. Parece que o fascínio e o mistério desses fenômenos mobilizam em todos nós o mais recôndito da nossa existência: o dilema da morte. Essa angústia original humana suscita ainda o desejo em conhecer onde termina o corpo e começa o espírito, ou como ele convive com o corpo, questões que aludem ao homem e à condição humana. Assim, essa problemática é atual. Está presente, inclusive, na origem do modelo ocidental do pensamento, quando os filósofos gregos indagavam sobre o que desencadeava a vida, de onde vêm as forças que movem o universo. Desdobramentos dessas questões ocorreram como rupturas através das quais foram elaborados os paradigmas biomédicos. E estão presentes também na codificação do Espiritismo por Alan Kardec, no século XIX, entre 1854 -1869.

As ciências sociais responderam a essas questões, pois elas se constituíam nos fundamentos do pensamento sobre a vida coletiva. Por meio dos saberes sobre a experiência humana queremos construir lealdades, a partir de diferentes lugares estratégicos de onde olhamos o mundo; de onde construímos e damos a conhecer a comunicação, seja no pensamento acadêmico, nos meios comunicacionais, no Kardecismo, ou em outros meios.

Respostas a episódios considerados absurdos, ou mais tenuamente, infactíveis chamam cada vez mais a atenção daqueles que criticam a noção de conexão necessária, biunívoca, que pauta o cartesianismo. Ainda hoje somos prisioneiros da

lógica positivista pautada pelo extremo racionalismo do século XIX. O desafio é transcender os abismos abertos pelo legado do Empirismo e do Positivismo, ora ocultados, ora explicitados, tanto no Historicismo, no Kardecismo, quanto nas Ciências Sociais. Os episódios narrados no documentário podem ser explicados por meio de um conhecimento de dimensões do nosso próprio mundo, nos conceitos de: inconsciente coletivo, *ratio hermetica*, hermenêutica, arquétipo, trajeto antropológico, estruturas antropológicas do imaginário, cogito corporal, homem tradicional, razão imaginante, ciência gnóstica, *fenômeno de campo*, dentre outros .

O documentário ao reproduzir o cenário de Durkheim quando ele discutia a origem das forças que atuavam na consciência criando ebulições mentais, disjunções e doenças; se essa origem aludia a outros mundos, ao corpo ou ao cérebro humano, em sua época o autor dizia que essas forças vinham da sociedade, e atuavam como um fenômeno de regulação social; que elas fundavam a sociedade, nos comportamentos coletivamente vividos (DURKHEIM, 1970). Assim, esse documentário retoma símbolos incrustados na memória do inconsciente coletivo de uma dada cultura, a cultura ocidental, reativando-os e atualizando-os. Em mais de uma hora de duração, num horário nobre, com elevada audiência, este documentário mobilizou telespectadores de várias cidades do País. Criou sentimentos de pertinência às pessoas sob a orientação da emissora, que poderiam participar, em dois importantes momentos: no decorrer e no final do programa. Suas opiniões foram cotejadas num painel que sintetizava em percentuais três possíveis posicionamentos. O primeiro, a veracidade e a eficácia dessa modalidade de intervenção de cura, a cura mediúnica. O segundo, ao contrário deste, a inadequação, a ineficácia e sua completa ilegitimidade para a

saúde da população, porque esta cura seria considerada fraude ou pura ilusão. E o terceiro, a ciência (positivista) não explicaria tais fenômenos.

Impregnada por uma memória religiosa, sem ser institucional ou sem ser sagrada; e, em sendo profana, querendo construir um *axis mundi* (o lugar como arquétipo, cf. ELIADE, 2001, p. 37), a televisão aborda, atualmente, em suas telenovelas, seriados, filmes, o fenômeno da reencarnação. Programas como a cura mediúcnica colocam em discussão uma questão que diz respeito a todos nós: todos nos deparamos com a ineficácia de cura do modelo biomédico para inúmeras doenças. Como distinguir doenças e fenômenos de ordem espiritual, em sua origem e desenvolvimento de outras doenças? E mais, a necessidade de buscarmos soluções fora dos modelos eruditos de cura. O documentário mostrou essa questão com toda a ambigüidade um fenômeno tido como religioso no contraponto do fenômeno considerado científico, dualidade tão presente nos meios midiáticos. Múltiplos cenários apresentando, erroneamente, soluções espirituais, religiosas, sagradas, energéticas como sinônimos umas das outras. Se há uma eficácia simbólica de cura nas soluções mediúnicas, como aspectos do documentário induzem, quais seriam os símbolos midiáticos e os mediadores utilizados para justificá-la? Como resolver o dilema situado entre aquilo que nos é apresentado de modo tão claro, visível, empírico, palpável por meio da ciência biomédica seja ineficaz, e aquilo que é considerado eficaz possa, por outro lado, ser invisível, obscuro, oculto, ilusório, irreal, incompleto, vago, inexplicável?

Neste artigo vou discutir algumas dessas complexas questões. Parte delas, as curas mediúnicas, em particular, figuram no Código Penal Brasileiro como exercício ilegal da medicina, charlatanis-

mo, ou mais tenuamente curandeirismo. Os médiuns são acusados desse exercício ilegal por não terem cursado escolas de medicina. Indago sobre a natureza da realidade biomédica que constrói o humano. No meu entender ela não acessa o **cogito corporal**, essa razão outra, simbólica e mítica. O ponto de vista do qual olho as funções desses meios de comunicação, igualmente a outros autores contemporâneos (DURAND, 1997; JUNG, 1983; MAFFESOLI, 2003; 2004) é o de que, por todos os poros do social há um afloramento do inconsciente coletivo, essa memória primordial da humanidade. Apresentando-se de diversas maneiras nas doenças incuráveis, nos mecanismos de continuidade e de descontinuidade que atravessam culturas diferentes, eles criam um hibridismo de formas culturais submetido à atuação dos arquétipos, símbolos, forças universais manifestas ou latentes. Eles escancaram-se aos nossos olhos, embora muitas vezes não os compreendamos, mas podem, ainda, ser considerados como **imagens de abertura** do mundo numérico para o mundo fenomênico (cf. ELIADE, 2001, p. 29).

Nesse imaginário coletivo atual, a memória mobilizada no documentário vai modelando a nossa vida holonômica, vibracional ou imaginal e construindo o **espírito de um tempo** (DURAND, 2001). Parece mesmo que estamos diante do retorno do trágico. A imponderabilidade da existência, incontrolavelmente escancarada em todos os planos da realidade, em sentido vivo, orgiástico se faz paralelamente à estreiteza cognitiva da ciência positivista, antropocêntrica, para compreendê-la (MAFFESOLI, 2004). Esses vórtices de energia nos governam, vertiginosamente, governam, inclusive, nossas instituições e os meios comunicacionais. Esses vórtices de energia alimentam essa memória que está aflorando num sistema dinâmico.

Paradoxalmente, parece que esses vórtices integram o mesmo movimento que conduziu o homem à hipertrofia da vida coletiva (JUNG, 1990), ou mesmo à própria erosão da vida em sociedade (MARTIN -BARBERO, 2003). Conduziu também o homem à perda do contato com a sua subjetividade (o medo e o desejo). Não é de se estranhar que esse fenômeno escape à compreensão do domínio epistemológico da ciência disjuntiva contemporânea, paradigma no qual a maioria de nós foi formada. Isso coloca em causa o desejo de continuidade histórica como seres mecânicos. Essa racionalidade unilateral do contrato social traz embutido, contudo, o seu paradoxo. Ela abre-nos para uma possibilidade de sermos completos. Completos, no sentido de termos ativado a razão imaginante, essa qualidade ontologicamente a alma e o mundo e não é mediúnica.

Nossa luta pela existência esbarra no dilema instaurado, simultaneamente, entre a busca de si com fuga de si mesmo. Esse fenômeno apresenta-se em todas as formas de comunicação mediúnicas, em todas as formas de comunicação mediúnicas, ou não. Precisamos, então, compreender a natureza dessa realidade, juntamente com a natureza de um conhecimento de novo tipo. Não mais um conhecimento disjuntivo e linear. Mas uma epistemologia aberta e sensível, que abarque a sincronicidade (coincidência significativa a-causal), como alertava Jung (2002), a contigüidade, a oposição e a similitude, além da identidade e da alteridade. A natureza simbólica dos homens inscritos em culturas, mais oculta do que ilumina a compreensão sobre o homem, porque aparta o humano da sua condição humana, da sua humanidade.

A aceleração tecnológica que favorece a proliferação dos meios comunicacionais influi, inclusive, no processo de hominização. Este processo é milenar; for-

mou todas as marcas humanas, unificou todas as extremidades: biológicas, simbólicas, culturais, míticas podendo agora compreendermos como o cérebro e a cultura se co-alimentam, alimentam o indivíduo, grupo e a espécie (MORIN, 1991). Oscilamos, então, entre a desativação dos mitos que mobilizaram a grandiosidade do homem moderno, que sendo superior controlaria a natureza (como o mito de Fausto, de Goethe, tradução alemã do mito de Prometeu) e o mito da ferida do rei Amfortas na lenda do Graal, que cura a todos e não a si mesmo. Este mito aponta para a fragmentação do homem e da sua consciência (ARAÚJO; BAPTISTA 2003), fenômeno presente nas doenças. Contudo, essa fragmentação da consciência também pode servir de **médium** (meio, ponte) entre a visibilidade da vida e a sua transcendência. No corpo e na alma encontramos, então, múltiplos meios para a vida se manifestar em sua inteireza.

Percorro um caminho para esta discussão: 1) noosfera: imagens e símbolos como fontes de cognição e coesão social; 2) a construção do mundo e os seus sentidos; 3) O Kardecismo, a interferência dos mundos: comunicação, transmutação e transcomunicação; 4) médicos buscando dimensões espirituais em curas; 5) da natureza simbólica dos homens à condição humana; 6) o trajeto antropológico, o cogito corporal e os meios comunicacionais.

NOOSFERA: IMAGENS E SÍMBOLOS COMO FONTES DE COGNIÇÃO E COESÃO SOCIAL

Ao compor um hibridismo cultural que realiza a ativação da dimensão simbólica da experiência humana; participando, e ao mesmo tempo, confundindo as pessoas em seus diferentes modos de ser, os meios de comunicação de massa

são ávidos na criação de suas lealdades. Com um público diversificado, programas como esses criam rápidas mediações, adesões e intensos processos de construção de sentidos, que pretendem se contrapor à hipertrofia da vida coletiva. Com essa concepção, o espetáculo está montado. Luzes, cores, sons, jogo claro-escuro, atores, *script*. Imagens coloridas, induzidas, as mãos da médium baiana dona Santinha macerando flores e gerando *mel curativo*; discos voando, luzes indiretas, fortes ventos, mãos operando contra luz; sensibilidades exacerbadas: pessoas emocionadas, chorando, atentas, angustiadas. Mãos emitindo *passes*, dissipando energias densas, pessoas bondosas como a médium D. Izabel, aplicando passes em centros espíritas e até mesmo no interior de uma UTI de hospital em Minas Gerais. O médium Sr. Francisco, população desesperançada, sofrida e doente buscando a *água fluidificada*, como um *remédio da espiritualidade*; depoimentos de médiuns sobre seus dons. Imensas filas de pessoas para receberem *passes* em centros espíritas, em chácaras isoladas. Músicas de fundo. Interiores de laboratórios populares de plantas medicinais com suas *garrafadas*, misturas de ervas medicinais obtidas por meio de informação mediúnica. Depoimentos de pessoas do povo sobre o benefício dessa medicina popular, sincrética, que ora se preserva no mundo rural, ora se expande para o mundo urbano.

Nessa razão comunicacional, como diz Martin-Barbero (2003) são apresentados médiuns em possessão. *Tomados* por espíritos considerados *de luz, esclarecidos*, eles são curadores, efetuam curas inesperadas. Médiuns em estado de transe pintando telas com os próprios pés e com as próprias mãos, sem a utilização de pincéis. Supostamente estariam sendo inspirados por pintores consagrados como Monet, Lautrec, Van Gogh, Rafael, Renoir, Picasso; inspirações oriundas do

Aleijadinho e pintadas em quadros; médiuns em *transe* aplicando *passes* com as mãos curavam diversos males numa grande quantidade de pessoas; médiuns sendo reconhecidos em seu poder de acesso ao sobrenatural por padres, e também por médicos; médiuns compositores que se acreditavam espiritualmente inspirados por Noel Rosa, Lamartine Babo, Ataúlfo Alves, Ari Barroso. Num centro espírita que recebia pessoas de todo o País, médiuns, como o Sr. Celso, traziam mensagens psicografadas de cura e de conforto aos pacientes, cujos filhos foram tragicamente mortos; as famosas mães de Milão que formaram a Associação de Mães do Movimento da Esperança eram apresentadas, sob o signo da fé: “a fé é o espelho da realidade dessas mães de Milão”, anunciava o repórter. Mães que criaram essa organização comunitária espiritual se revezavam e recebiam mensagens psicografadas de seus filhos. Uma dessas mães somente o fazia, quando só, em silêncio e concentração, momento em que acreditava captar sinais, vozes e assobios, identificados como sendo emitidos pelo único filho morto: “*é o Giglio dizendo: como você está linda, mãe!*”; convite para acampamentos espirituais com o Padre Leo; cursos espirituais como os ministrados pela Federação Espírita de São Paulo que ocorrem há mais de 50 anos, onde os alunos se especializam em diferentes tipos de mediunidade (psicografia, curas com passes, pinturas); médiuns atuando em sala de aula sob o transe mediúnico, incorporados que estariam por espíritos de artistas; curas espontâneas mobilizadas por médiuns que diziam não terem aprendido com ninguém esse *dom*; mensagens gravadas de médiuns, supostamente captadas por rádios comuns. Médiuns, com naturalidade, afirmando terem visões de espíritos: “*vejo espíritos em forma de luz, que tomam a cabeça das pessoas aqui*”.

Construindo um clima de lealdade no programa, levava-se ao máximo a teatralidade da vida, quando o repórter, impactando os telespectadores, lançava a seguinte indagação: “*imaginação, fruto da vontade de achar que a morte não é o fim? Espíritos se manifestam, a ciência explica, ilusão ou fraude?*”. Opinavam pesquisadores da Medicina, da Física, parapsicólogos, especialistas em técnicas de hipnose, botânicos, agrônomos, professores universitários foneticistas, especialistas em Lingüística e em línguas estrangeiras, como o alemão. Para fenômenos nomeados como sendo de *transcomunicação*, essa comunicação entre mundos, opinavam favoravelmente engenheiros e físicos famosos, um dos quais fôra professor em duas universidades na Alemanha, antes fôra um perito da ONU; ginecologista revendo diagnóstico de miomas que teriam regredido após o *tratamento espiritual* com passes e orações; *pessoas desenganadas* pelo modelo biomédico e se curaram; outra, em *coma* com meningite, que também se curou; pessoas que desistiram de fazer o tratamento espiritual (para diabetes, por exemplo) e mantiveram-se no tratamento da Biomedicina. Pediatras, padres e médicos entrevistados não se antagonizavam ao Espiritismo, ao contrário, até mesmo apoiavam os médiuns. Pais buscando consolo ao sofrimento pela perda de filhos, um deles organizou uma festa de aniversário para o filho ausente, com vinte convidados; pais sintonizando, por exemplo, uma determinada estação de rádio em ondas curtas. Outros decifravam nos escritos psicografados mensagens que identificavam serem de seus filhos mortos, um dos quais de câncer, outros de acidentes automobilísticos, revelando que estavam em paz. Datas de nascimento, de aniversário e também apelidos afetivos alusivos a si mesmos ou aos irmãos eram lembrados nas mensagens. Tudo isso

assegurava aos pais a veracidade do contato com o sobrenatural.

Inúmeras orientações foram emitidas por médiuns em transe aos pacientes, ou às famílias que buscavam consolo. Em todas essas situações se dava a larga utilização da medicina popular; após o recebimento do *passé* pelo doente seguia-se, inclusive, em alguns casos, a orientação para buscar a comprovação com exames laboratoriais. Médiuns recusando ao exame laboratorial do mel utilizado em suas receitas, ainda que inicialmente fora fornecido material insuficiente para tanto; a segunda alegação foi a de que “*os espíritos não admitem esse tipo de confrontação*”. Detalhes pessoais trazidos pelos médiuns à família, para os pais e parentes que ali buscavam consolo asseguravam que não se tratava de uma farsa, mas de uma maneira peculiar de acessar um mundo aberto aos *escolhidos*. A todo momento, depois de um certo número de apresentações dos fenômenos tidos como sobrenaturais surgiam as perguntas dos repórteres: “*médiuns podem curar?*” “*A cura é pela crença?*” “*Você não acredita em curas mediúnicas?*”

Enfim, o documentário mostrou curas parciais ou completas de enfermidades que desafiam o modelo biomédico, mas que encontraram encaminhamentos, quando não solução nesse modelo cognitivo terapêutico, que é o Espiritismo. É interessante observar que no Brasil, o Espiritismo assume uma característica diferenciada, se comparado ao contexto europeu: sua intensa atuação no campo das curas (SANTOS, 1997). Mostrou, então, a interferência de mundos: o mundo *sobrenatural*, fluído, incompreendido, que penetrava a suposta regularidade do mundo cotidiano. O mundo sobrenatural produzia uma intercomunicação, ampliada pela transcomunicação, controlada pelos médiuns, em transe ou não, no interior dos próprios centros espíritas, ou em

hospitais. Ou, quando o doente era impossibilitado de se remover, a intercomunicação se dava em sua própria casa, fenômeno denominado apometria. Ondas curtas emitidas pelo rádio, em vozes gravadas por gravadores também eram os meios de acesso ao sobrenatural.

Se é possível pensar a existência de comunicação de um mundo sobre outros mundos, essa comunicação, necessariamente, seria a natureza mediúnic? Que dimensão da realidade é mobilizada quando a memória primordial da humanidade que integra o inconsciente coletivo de uma dada cultura se presentifica, sob a forma do trágico, por exemplo, no qual os arquétipos impulsionados por forças universais insistem em atravessar a suposta linearidade do tempo e do pensamento positivista?

Ao trabalhar com processos simbólicos, deparamo-nos com a noosfera, essa *poïésis*, essa produção simultânea de homens, idéias, mitos e valores que formam um “**universo onde nossos espíritos habitam**” (MORIN, 1998, p. 146, grifos do autor). Talvez o conceito de noosfera, em Morin, tenha uma função ontológica homóloga ao conceito de inconsciente coletivo de Jung e em Durand (não em Lévi-strauss). Ou tenha mesmo sido criado para compreender de modo distinto dos kardeistas situações aludidas à suposta existência de um karma. A doença não é apenas um fenômeno biológico, mas um processo o que porta dimensões hermenêuticas. (BUCHILLET, 1991; DURAND, 1997; GROF, 1987; JUNG, 1991; MORIN, 1998; ZÉEMPLÉNI, 1985). O etnocentrismo biomédico aparta as representações sociais culturalmente definidas dos sofrimentos contidos nas doenças e não conhece os sentidos da doença. Em *O Método 4*, Edgar Morin afirma que ao construir símbolos, os homens o fazem como condição de sua sobrevivência cultural. Implicitamente, dialogando com

ele, Durand lhe responde que mais do que sobrevivência cultural, a construção de símbolos é o elemento diferenciador no processo de hominização (DURAND, 1995). Nos dois casos, temos uma comunicação co-implicada com o mundo. Os homens criam uma **noosfera**, isto é, a presença de uma força, um elemento vital mobilizador de relações sociais, analogamente a como o oxigênio o é para as plantas, como nos fala Morin, já que os homens não vivem sem os símbolos.

A noosfera erige também signos, valores, imagens e mensagens, figurações, analogias e metáforas. Enfim, a noosfera engendra idéias voltadas à tessitura das relações dos homens entre si, dos homens consigo mesmo e dos homens com o cosmos. A noosfera revitaliza a dinâmica cultural de uma dada sociedade. Em sua relação com a noosfera a cultura da Modernidade produziu alguns mitos: o da morte de Deus, lembrado por Nietzsche; o da grandiosidade do homem, com sua racionalidade extremada, oriunda do Iluminismo, que laicizou o pensamento ocidental, erigindo miticamente o sujeito histórico transformador da sociedade. Tal mito desencadeara, inclusive, como enfatiza Maffesoli (2004) o mito da unidade do pensamento evolucionista, obviamente, que justificou, como ele nos lembra, o Colonialismo, o mito da limpeza étnica presente no holocausto judeu, o mito da morte do homem e o desencantamento do mundo. O conceito de noosfera nos ajuda a compreender a ampliação desse campo comunicacional extremamente ativado, voraz – porque se forma a partir da necessidade de comunicação entre os homens. Nesse campo comunicacional que atua como uma das forças sociais, os meios televisivos desenvolvem mecanismos de auto-reprodução quando propõem uma participação dos telespectadores, ao mesmo tempo, que criam obscurecimentos. Neste processo, o campo comunica-

cional aprofunda o abismo existente entre o campo simbólico e a natureza. Esse abismo advém de uma das heranças do Historicismo, que conectou a existência solar do homem atrelada ao domínio que ele realiza sobre a natureza, o que resultou no destroçamento dela.

A presentificação das fortes marcas desses mitos atuante na subjetividade das pessoas conduziu a que se identificasse, e conseqüentemente, se confundisse a consciência com a alma. O trabalho da consciência ao ampliar o conhecimento intelectual não dissipa os dilemas da alma que abarcam desafios ônticos, ligados à participação no Ser. São dois patamares distintos de verdades, que infelizmente, pouco se comunicam. Ao longo da obra de Jung vemos seu profundo esforço para explicar como se processou essa disjunção, bem como os mecanismos alquímicos (casamento alquímico) para realizar essa religação. Nesse dilema, a cisão na percepção alma-consciência instaura ainda outro paradoxo: “o que nos faz comunicar é, ao mesmo tempo, o que impede de comunicar” (MORIN, 1998, p. 147). É nessa dialética que se desenvolvem os mecanismos de comunicação.

As curas mediúnicas apresentadas pelo documentário podem ser pensadas como parte da construção particular da noosfera de uma época que busca símbolos para cosmizar, segundo a língua espanhola, a existência. A aceleração na produção de informações, imagens, dota o pensamento produzido nessa época de uma espessura própria (cf. MORIN, 1998). As informações dinamizam os mitos atuantes no imaginário de uma dada sociedade, como por exemplo, o mito do progresso no modelo biomédico. As instituições médicas, do mesmo modo que outras instituições sociais, como as religiosas, em particular, frágeis em sua existência, expandem-se, paralelamente à proliferação e sobreposição das doenças

das nossas populações. Parece que as instituições religiosas expandem-se, ainda, em substituição às grandes religiões da Antiguidade, como nos fala Jung (1983).

Por meio de diferentes maneiras, a tragicidade da vida parece suscitar também naqueles que buscam o Kardecismo o desejo do encontro com a imagem de Deus, que ficara impressa em sua alma. Mas tal imagem fôra impedida, paradoxalmente, de se desenvolver no interior do Cristianismo, como nos fala Jung. Nos fenômenos analisados transgride-se a linearidade do tempo e da causalidade positivista. O tecido social esgarçou-se. Pelos diferentes poros do social aflora o que está oculto, provocando o aparecimento da dimensão trágica do humano. O Cristianismo, o Catolicismo e o Protestantismo teriam paralisado as forças psíquicas dos homens. Esses três movimentos, historicamente, cumpriram uma função pragmática. Assim colocadas, as funções atuantes nesses movimentos obscureciam a realização de uma outra função, a função transcendente, imprescindível, realmente integradora, que conduzisse à *individuação*, esse conceito junguiano. Por meio desta função transcendente poderia haver a superação dos opostos, já que a realidade acessa à consciência por meio dos opostos. Somente nesse tempestuoso processo, o ser humano conseguiria desenvolver essa **função transcendente**. A dimensão recôndita da alma humana requer o reconhecimento de todos os sinais por meio dos quais fundem-se criador e criatura. Na sincronicidade do tempo e na abertura metafórica desse espaço, nesse inconsciente coletivo, esse mundo passaria a ser percebido através de relações e intuições, de memórias e de visões, de fenômenos implicados e co-implicados, palpáveis e não palpáveis. Todos esses sinais se engramam num **cogito corporal** revelador das mais profundas marcas na corporeidade, em sua

relação com a razão sagrada e com a razão profana.

A CONSTRUÇÃO DO MUNDO E OS SEUS SENTIDOS

Estranho é esse mundo, já se surpreendiam os filósofos gregos com o seu mistério. Ao mesmo tempo que nos fascina, nos amedronta, incita-nos à comunicação e nos impede de fazê-lo. Acolhe-nos nas tribos, mas também nos rejeita. Que tempo é este que estamos vivendo, cujas informações se aceleram na mesma proporção em que as instituições se fragilizam (DURAND, 2001)? Enquanto uma força formadora de opiniões, os meios de comunicação contêm, segundo Durand, uma potencialidade à qual ele denomina de **não-entrópica**. Uma potencialidade não-entrópica equivale a pensar como voraz o poder dos meios de comunicação. Decorrentes do avanço tecnológico da ciência, eles são incontáveis em seus mecanismos manifestos e latentes, de conduzir uma certa visão da realidade no interior de uma concepção de tempo e de espaço euclidiana, mecânica. E também eles emitem opiniões carentes de informações, portanto desinformadas, vazias, incompletas, oblíquas.

Paralelamente a essa condição não-entrópica dos meios de comunicação, observamos, conforme esse mesmo autor, uma condição **entrópica** vivida pelas instituições: a capacidade de esvaziamento, frouxidão e morte a que estão fadadas. Essa condição também abarca os modelos de pensamento, inclusive os biomédicos. A dialética que rege essa relação entrópica/não-entrópica estimula a compreensão da condição humana no interior de uma dinâmica cultural diferente daquela engendrada por esses meios comunicacionais. Mas as instituições sociais também produzem símbolos de explicação do mundo. Nesses processos inúmeras regi-

ões do nosso ser podem ser sensibilizadas por meio dos *imprintings* de várias lógicas de pensamento, não apenas a aristotélica. Através da lógica platônica e neoplatônica que temos registradas em nosso ser, o mundo supra-sensível (e não apenas o inteligível) nos chega ao conhecimento. As imagens, os arquétipos, os símbolos do passado, e mesmo do presente, que regem as nossas vidas podem produzir ainda uma repetição infinita de situações simbólicas como uma **redundância aperfeiçoante** (expressão de Durand, 1995). Falo de uma linguagem metacomunicativa. Cada vez mais esses símbolos exigem uma resignificação co-implicada na operação da referida função transcendente dos fenômenos. Esses insistem em se manifestar como polissêmicos, uma polissemia dos corpos, das almas, do ser. Polissemia que pode ser ativada pelos meios comunicacionais, pelas imagens teleológicas direcionadas para escolhas, para comportamentos, para *aggiornamentos*, como esse autor nos explica.

diretamente, num primeiro plano, uma relação com os serviços médicos, e muito menos, tão tecnificados. Paradoxalmente, sem eles, a doença também ficaria ainda mais incontável. Forte dilema que se coloca à população. Espaço privilegiado para a proliferação não entrópica das informações. Parece que abrem-se, superficializam-se os poros do social, nas brechas por onde brotam e jorram os signos da hipertrofia de nossa vida coletiva, que aprisionada, quer expandir-se. Muitos de nós, não nos reconhecendo apenas no espelho da matéria, buscamos, por caminhos diferentes, soluções de cura fora dessa materialidade da vida. Alguns em outros modelos terapêuticos, que encurtam as fronteiras existentes entre curar e salvar, mesmo quando não se tratam de modelos religiosos.

Parece, contudo, haver uma limiaridade, uma imagem do mundo, *imago mundi*

(cf. ELIADE, 2001), com as suas cosmologias e cosmogonias, que situam, em dois mundos, o Espiritismo e a ciência tecnicizada que gerou os meios de comunicação de massa. Ciência erudita e Espiritismo engendram modos de se situar no mundo. Modos de construir as razões para a existência, portanto, modos de ser. Esse modos de ser atuam no campo cultural, compondo um gradiente de comportamentos híbridos. Por um lado, um predominantemente religioso, e no seu oposto, outro, profano, cético, muitas vezes defensor das instituições e de interesses econômicos. No interior desses dois modos de ser há um vasto leque de tipos intermediários: os vindos do Catolicismo, de outras religiões e os de outras Medicinas. Nessas duas extremidades do gradiente, temos a reativação do mito do progresso, com epistemologias invertidas. Uma no sentido de que a ciência independente da dimensão espiritual (Medicina), e na outra extremidade, que a Espiritualidade seria lacunar de ciência (Espiritismo). Dessa forma: “o limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distingue e opõe os dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado” (ELIADE, 2001, p. 29). Enquanto símbolo, esse limiar conecta os dois mundos e possibilita a passagem de um a outro, de médicos a médiuns, por exemplo.

O KARDECISMO E A INTERFERÊNCIA DOS MUNDOS: COMUNICAÇÃO, TRANSMUTAÇÃO E TRANSCOMUNICAÇÃO

Alan Kardec, codinome de Hyppólite Léon Demozard Rivail, deve ser compreendido como um erudito pensador do século XIX, herdeiro de uma forma espi-

ritual radicalizada de conceber o mundo. O modelo ocidental do pensamento do século XIX operou, segundo Tarnas (1999) uma epistemologia redutora na construção da ciência. Produziu, por um lado, um alijamento cosmológico e ontológico do conhecimento e, por outro, fecundou uma condição para as conseqüências desta maneira de se fazer ciência para o próximo século: a radicalização epistemológica que tanto marcou a medicina erudita (TARNAS, 1999; OLIVEIRA, 1998, 2001, 2007). A medicina foi a que levou mais longe a radicalização do conhecimento em suas ênfases e lógicas voltadas à construção e à organização dos sentidos do mundo, por meio da sobreposição do biológico sobre as demais esferas da existência. Contudo, como um dos paradoxos atuando no modelo ocidental do pensamento, foram realizadas possíveis leituras do Cristianismo, em paradigmas espirituais na direção de uma radicalização epistemológica do domínio do espírito sobre a matéria: Antroposofia, Kardecismo, em certo sentido a fenomenologia da Psicologia Transpessoal e também as ciências gnósticas.

De que mundos vieram as imagens, os fenômenos, as intuições que conduziram Kardec, em 1854, a construir um saber concebido por ele como uma verdade revelada, *a terceira revelação*, primordial? Seria essa verdade, como ele acreditava, reparadigmatizadora do conhecimento, porque fecundaria todas as culturas e todos os campos de conhecimento sobre o homem? O *corpus* de conhecimento kardecista, eivado de uma forte influência do Positivismo era demonstrável, condição de sua veracidade. Ele implicava na comunicação com os mortos, através da compreensão e da solução da interferência dos mundos: da comunicação, da transmutação e da transcomunicação.

O Kardecismo originou-se de uma das possíveis leituras (popularizadas) das

religiões reencarnacionistas (Budismo e Hinduísmo, religiões da Antiguidade oriental) fundidas ao Cristianismo (GUÉNON, 1981). O Kardecismo buscava construir uma nova fonte cognitiva (espiritual), que fosse transcultural e absoluta. Ela foi codificada no Espiritismo, que se opunha à racionalidade científica pautada por sua clarividência teórica espelhada na matéria (Positivismo). Ambos, Kardecismo e Positivismo são engendrados por uma compreensão de causalidade submissa às leis gerais universais, que engendrariam, também eles, os conhecidos como *fenômenos sobrenaturais*. Ao antagonizar-se às classificações consideradas por Kardec como pejorativas às atribuições sobrenaturais dadas aos fenômenos, ele os considerava como *fenômenos naturais* e demonstráveis.

Kardec incorporou a visão do mesmerismo (do médico austríaco Franz Anton Mesmer) sobre a hipótese da existência do magnetismo animal, descoberto no século XVIII. O mesmerismo ativava o pressuposto da existência de que forças imateriais (a exemplo de uma substância), segundo Góes, eram encontradas também nas concepções filosóficas dos hermetistas e vitalistas. Hoje, a Homeopatia, a Yoga, a Acupuntura, a Medicina Antroposófica também apresentam essa concepção, com a diferença de que no Espiritismo de Kardec elas poderiam ser mobilizadas por médiuns.

Também no mesmerismo, por meio da imposição de mãos suas ações se dirigiam à finalidade de produzir curas nas pessoas, atuar sobre os animais e também sobre os objetos (GÓES, 2004). Além de médico, Dr. Mesmer era um pensador erudito: conhecedor de Filosofia, Direito e Teologia, discípulo de círculos iniciáticos e ocultistas. Ele conviveu com hermetistas e alquimistas, que explicavam as lógicas analógicas presentes nas sincronicidades existentes entre microcosmo e macro-

cosmo. Essas lógicas pautaram, inclusive, as investigações de Paracelsus (1493-1541), e de inúmeros outros pesquisadores que foram excluídos do modelo ocidental do pensamento, e hoje estão sendo retomados no conceito de *ratio hermetica* (DURAND, 1975).

Somadas às explicações sobre as energias espirituais que mobilizavam as conhecidas *mesas girantes*, fenômeno vivido pela família Fox, em Hydesville, nos EUA, a partir de 1846, o Kardecismo, essa *terceira revelação*, reivindicava-se mais com o estatuto de uma ciência, do que com o de uma religião. Este saber historicista, porque ancora-se neste avatar que redimiria a humanidade, como de tempos em tempos ocorreria (primeiramente Moisés, depois Cristo, e agora Kardec), é ao mesmo tempo, uma prática social. Ela mobiliza relações sociais e atualiza universos simbólicos. O Kardecismo traz um projeto de salvação para os homens e para o mundo: construí-los como homens espiritualizados para que construam um mundo que requer ser também espiritualizado. Se considerarmos pelo princípio da analogia que não há separação entre o dentro e o fora, seus médiuns podem ser conduzidos à loucura ao operarem com forças incontrolláveis, desconhecidas, sem preparo emocional, como nos mostra René Guénon (GUÉNON, 1981). Contudo, nesse proselitismo messiânico aludido por este autor, Kardec agia como um **psicopompo**, um condutor de almas. E neste sentido, diferentemente do intelectual que adere ao proselitismo messiânico iluminista próprio de uma visão materialista do mundo, mas igualmente militante. No Brasil, a partir dos pressupostos kardecistas, o Espiritismo construiu-se como um sistema religioso particularizado, que ganhou mais a forma de uma terapêutica religiosa da aflição do que de uma ciência. Além do documentário que está sen-

do discutido, vários outros autores se referem a isso (CAVALCANTI, 1983; GÓES, 2004; RABELO, 1994; SANTOS, 1997).

Nesse sistema religioso que contém um corpus de representação do mundo, incessantemente, o mundo dos vivos e o mundo dos mortos se comunicam de várias maneiras, e particularmente demonstráveis. O mundo dos vivos seria uma face visível da invisibilidade do mundo dos mortos, que a mobilizariam: “*desde criança eu via essas presenças*”, conta D.Izabel, já citada páginas atrás; “*vejo um espírito em forma de luz que toma a cabeça das pessoas*” (afirma outra). Para o Kardecismo haveria, então, uma sincronicidade acontecendo entre as forças que movem o céu e as forças que movem a terra. E a mediunidade seria o *axis mundi*, esse limiar, essa imagem metafórica de abertura (cf. ELIADE, 2001), o eixo, o ponto axial privilegiado do contato entre esses dois mundos. Uma médium pintora afirma: “*foi muito esforço para receber as manifestações, às vezes mais de seis anos para desenvolver a coordenação motora, com tinta a óleo, da na roça. Não sei escrever, nem pintar. Só em transe*”.

Nesse sentido, a mediunidade, essa forma de raciocínio abduativo – situada entre a esfera do raciocínio indutivo e dedutivo (SANTAELLA, 2001) – pode ser pensada como uma limiaridade. A limiaridade é constituída por esse campo intermediário, no interior do qual os médiuns dirigem pedidos e súplicas aos *médicos do espaço*, aos *guias e espíritos de luz*. E do seu lado, os clientes, através desses médiuns suplicantes, receberiam emanações, vibrações, respostas e orientações: *quem recebe a carta sabe que ela é autêntica* (advogado, sobre o filho tragicamente morto num acidente). “*A essência dos recados não muda: as cartas falam de amor, de um mundo mui-*

to feliz perto de Jesus e da necessidade de pregar a paz”, lembrava o repórter. Enquanto algumas mensagens *aludem a apelido, nome de amigo, apelido de irmã*, outras famílias reconhecem a materialidade da experiência, quando agradecem *as flores recebidas pelo filho morto*.

O Kardecismo é estruturado sob as noções de hierarquia de poderes, ou sob a concepção de que o ser humano estaria intrinsecamente condicionado a um projeto de evolução aberto rumo à perfeição. Nesse domínio do espírito sobre a matéria os rituais de desobsessão ativam o poder imagético dos fenômenos por meio das fartas imagens e dos vórtices de energia capazes de mobilizar a noosfera. Diferentemente do modelo biomédico, para quem ontologicamente a matéria se sobreporia ao espírito (CAVALCANTI, 1983; GÓES, 2004, OLIVEIRA, 1998; 2001) – mas igualmente radicalizado, com sinal invertido, na atualização dessa cosmogonia, os rituais de desobsessão intensificam sua ação sobre essa construção simbólica que é o Kardecismo.

Frequentadores, produtores e produzidos são instados, quando não obrigados a realizar estudos, treinos dirigidos ao desenvolvimento da mediunidade e à construção do mundo através da dádiva, da caridade. Assim, o grupo dos médiuns espíritas é uma construção humana, uma auto-construção, uma auto-criação, uma poiésis mobilizada por uma excessiva carga simbólica.

O grupo kardecista ao ativar permanentemente a função simbólica para o domínio do tempo sobre o dilema da morte, participa, inclusive, dos inúmeros congressos nacionais e internacionais. Os frequentadores fortalecem relações de identidade, lançando-se para fora do grupo, ao mundo – em busca do reconhecimento da sua alteridade. De que sejam diferentes dos católicos, dos protestantes, dos umbandistas – como nos mostra o

belo estudo desenvolvido por Góes (GÓES, 2004).

O grupo kardecista reproduz através da noosfera os processos sociais e as construções simbólicas, num amplo campo simbólico que é a cultura, mobilizando forças de adesão, forças de oposição. Dessa forma, reiteram, cada vez mais, que a imagem sagrada do mundo, desvirtuada pelo contexto iconoclasta da biomedicina, coloca como vítimas os próprios médicos. Nesses meios comunicacionais vai sendo manipulada uma memória histórica e simbólica (porque cultural) que reativa os mitos e os mitemas, suas repetições do passado no presente, como o mito da transmigração de almas e da metempsicose estudados por Morin, em *O Homem e a Morte*.

MÉDICOS BUSCANDO DIMENSÕES ESPIRITUAIS EM CURAS MEDIÚNICAS

Ainda que o modelo biomédico enquanto um saber, uma *epistemé*, se antagonize radicalmente ao Kardecismo, as mesmas indagações do mundo já estiveram presentes em ambos os modelos: o que é vida, o que é morte, o que é saúde, o que é doença. Com a crise da Medicina – que é diferente da crise da saúde de seus clientes – muitos médicos buscam o Kardecismo, talvez menos como sinônimo da busca por religião, mas, sem que o compreendam, mais como busca do sagrado, ora como complemento à sua formação acadêmica calcada na matéria. Como foi mostrado no documentário, há ainda médicos que se tornam médiuns.

O que estaria sendo revelado nesta procura pelo mundo mediúnico por médicos, que não é compreendido pelos saberes eruditos? Estaria se evidenciando para o mundo erudito que recorre ao Espiritismo a constatação da singularidade das

pessoas, quando são colocadas diante de métodos universais de tratamentos, algumas se curam, outras não, outras até morrem, como mostrado no documentário? Se, como vimos, na epistemologia biomédica o biológico imprime o tom às concepções de doenças e curas, alijando uma compreensão do todo, seria possível o todo se refazer na solução kardecista radicalizada pela espiritualidade? A questão é mais complexa e só pode ser indicada aqui. A resposta a ela envolve ainda uma compreensão da sucessão das três etapas constitutivas da formulação dos modelos epistemológicos da Medicina, todos pensando o ser humano a partir da substantividade e positividade dos seus sintomas circunscritos a uma perspectiva, sobretudo, corporais e localizadas. Temos então: a) o essencialismo biomédico, concepção fundada na Medicina das espécies e das subespécies, das famílias e dos gêneros inspirada na Botânica; b) o anatomismo médico que conecta o sintoma à lesão; e c) o especificismo etiológico que busca a origem bacteriológica, virótica ou bioquímica para a causa do sintoma (LAPLANTINE, 1991, p. 50-51; OLIVEIRA, 1998, p. 47).

Contudo, o ser humano é um ser de relações e de simbolizações sem as quais não há vida, nem construção cultural. Suponho que a força vital que move as pessoas concretiza, tanto para uma patologia individual quanto coletiva, um princípio de identidade existente entre o biológico e o simbólico, entre o microcosmo e o macrocosmo. Por isso, o ser humano só pode ser compreendido por meio de uma hermenêutica de sentido. Parece que a busca pelo sagrado, segundo Tarnas, é a forma como se responde ao **dilema cartesiano** sob três condições: a) ao alijamento cosmológico do conhecimento (eliminação da dimensão mítica da existência); b) ao alijamento ontológico do conhecimento (cisão do sujeito do conhecimento

ao objeto cognoscível), e, c) à radicalização epistemológica (que organizava o pensamento em lógicas e ênfases, cada ciência querendo crer que sozinha desse conta da totalidade) (TARNAS, 1999). Parece que os médicos estejam buscando no Kardecismo a reinstalação ao Real da dimensão cosmológica e da dimensão ontológica alijadas do conhecimento biomédico. A busca pelo sagrado é o questionamento dessa ciência cartesiana, que construiu o homem consciente do próprio destino, e por isso, apto a dominar a natureza e colocá-la a seu serviço. Mas confundiu a consciência que ele tem do mundo como sinônimo da consciência que ele tem de si. A consciência racionalmente unilateral apartou de si o símbolo, e fortaleceu o egocentrismo.

Quando essa natureza, que é vista como sinônimo de mundo, não mais respondeu linearmente ao seu domínio, esse mundo tornou-se desencantado, frio, como nos fala Tarnas (1999). Acredito que busca pelo sagrado seja um mote de reenchantamento do, da superação do desamparo resultado pela ciência cartesiana e não deve ser encontrada no Kardecismo. Parece que é a busca de resposta ao **dilema pós-kantiano** (TARNAS, 1999), que revela a impossibilidade de conhecimento do universo em sua essência, no interior do método positivista, e, portanto, do modelo biomédico, e também do Kardecismo.

É a busca pela construção da corporeidade, esse mistério vivo e vivificado pela alma, esse conjunto de símbolos que conecta o sentimento à condição da humanidade, de participação no Ser. Pela corporeidade podemos explicar porque um quadro clínico se dissipa, recua, e outro evolui e se complica, conduzindo à morte o doente, quando se utiliza o mesmo procedimento biomédico. Essa foi uma das angústias introduzida no documentário

pelo médico cardiologista, que acreditava encontrar solução eficaz no Kardecismo.

DA NATUREZA SIMBÓLICA DOS HOMENS À CONDIÇÃO HUMANA

Se, por todos os poros do social, há indícios de que o modelo cartesiano esgotou-se enquanto fonte de cognição quando utilizado sozinho, tal condição conduz à busca de novas dimensões cognitivas para a cura. Uns procuram a cura nas religiões, outros nas meditações, outros procuram decifrar as vozes do além, outros nos poderes das plantas medicinais, outros nos saberes que compõem a *ratio hermética* que valoriza a capacidade de raciocinar por analogia (o homem tradicional em Durand, 1975). Há, assim um leque de formas de cura, envolvendo as medicinas paralelas, as complementares que dinamizam esse intrincado campo da cura. Para além da função biológica da força vital, como opera o modelo biomédico, é preciso compreender também, como operam as funções mitológicas dessas forças nos arquétipos e nos símbolos. As doenças, no meu entender, pertencem à confluência da ordem natural, social e cosmológica (BUCHILLET, 1991; OLIVEIRA, 1998; ZÉMPLÉNI, 1985).

Assim, a corporeidade, essa entrada privilegiada que acessa o imaginário através do **trajeto antropológico**, como um trajeto de sentido, fornece-nos uma importante chave para compreendermos as mediações simbólicas presentes nas enfermidades e nas tragédias coletivas de uma dada cultura. E também nas experiências singulares do adoecer de cada um.

Na técnica do cochicho, do sussurro gravado mostrado no documentário, um grupo repetia baixíssimo entre todos os membros, de um a um, a seguinte frase: “*que a paz possa reinar entre todos os povos*”. Interpretada pelo próprio grupo

kardecista sob o fundo de uma gravação em alemão (para não haver confusão do que estaria sendo escutado), duas palavras desta frase evocavam, para o grupo, a interpretação de uma suposta presença de espíritos transmitindo mensagens ao próprio grupo. Um foneticista e uma professora de alemão, ambos da Unicamp, dão seus depoimentos: “*sussurro é voz que não tem frequência fundamental. As cordas não estão vibrando [...] A expectativa completa o quadro. Há vogais que batem nos próprios pontos*” (o que suscitava a confusão das palavras tidas como revelações mediúnicas); “*duas vogais repetidas, pronunciadas em fala alemã, ouvidas por quem não conhece essa língua, formavam mesmo uma outra palavra e sugeria a composição de uma palavra em português, que fôra traduzida como a mensagem*” dizia a professora. Em outro contexto, um professor universitário de Botânica da ESALQ dizia a respeito da eficácia de cura das ervas medicinais: “*do ponto de vista da ciência acadêmica não tem comparação para os efeitos relatados. Mas, as pessoas se sentem beneficiadas e curadas*”.

Três conceitos historicistas, oriundos da *Medical anthropology* e utilizados pela Antropologia simbólica e pela *L' Anthropologie de la maladie* nos ajudam a clarificar a compreensão das doenças: **disease** (doença confirmada biologicamente por exames de laboratório); **illness** (o sofrimento da doença que é parte da própria doença) e **sickness** (a realidade cultural da doença e o itinerário terapêutico percorrido pelo doente, incluindo, também, o modelo biomédico, o Kardecismo, a Psicanálise e outros) (BUCHILLET, 1991; ZÉMPLÉNI, 1985). Essa compreensão de doença remetida às produções culturais já é uma resposta antropológica ao etnocentrismo positivista biomédico, que aparta das doenças as representações sociais

sobre elas. Como se as doenças pudessem ser interpretadas em dois modelos diferentes: um para a positividade do mal e outro para as representações sociais desse mal, a Medicina e a Psiquiatria (ou a Psicologia). Ainda que essa tríade (*disease, illness, sickness*) possa aludir à condição humana, não a qualifica porque ela é uma resposta historicista que porta uma compreensão de que os fenômenos são regidos por leis universais, ou na melhor das hipóteses, por regras.

“*A fé é o espelho da realidade dessas mães de Milão*”, anuncia o repórter no meio do documentário, entre explicando o fenômeno e aceitando a comunicação com os filhos mortos. Ao colocar os vários acontecimentos e tragédias da vida num mesmo encadeamento causal, podemos ter uma compreensão resultante em ou saúde ou em doenças, a depender de graus. Para as categorias de entendimento do antropólogo médico não basta apenas compreender **como** ocorrem as doenças (processos biológicos), mas **porque** elas ocorrem (processos simbólicos), de instituição de sentidos e de significados.

O antropólogo é um especialista em construir processos de mediação entre os símbolos para compreender a natureza simbólica dos homens; seus universos cosmológicos, as teias e tramas de relações sociais, suas culturas, as dimensões míticas da existência presentes na construção das regras de vida, dos valores da vida coletiva. O antropólogo é desafiado, então, a desvelar os mecanismos que atuam na formação dos estoques simbólicos da noosfera atuante na vida coletiva. Quer compreender como se tece a experiência coletiva, por meio da razão simbólica, no tempo antropológico. Na ordenação do mundo quer compreender as lógicas sob as quais a vida se repete, cria rupturas, mecanismos de diferenciação na pluralidade da existência. Em seus diferente processos, a pluralidade da existência

responde ao alijamento, à pobreza e à expropriação a que são postas as pessoas diante do desafio de sobrevivência simbólica. Suas vidas se cruzam, não páram de se cruzar, no âmago das quais as pessoas constroem trocas sociais e sentidos para a existência.

Ao questionar o etnocentrismo biomédico para além de compreender a cultura nesse campo simbólico ampliado de relações sociais e de universos de significação, a antropologia reconhece a existência de espaços imaginários e espaços sagrados artificialmente separados dos espaços profanos e dos espaços religiosos. E há uma condição humana que os atravessa de fora a fora, que se expressa também na sensibilidade, na intuição que afloram nesse espaço. Comentando sobre pinturas psicografadas, um perito em artes na área judicial afirmou: “*a caligrafia pictórica, que é mais importante do que a assinatura na obra, é bastante assemelhada a Van Gogh*”. Outro, contudo, também especialista em músicas: “*não consigo reconhecer esses compositores nessas músicas psicografadas*” (referindo-se a Noel Rosa, Lamartine Babo, Ataulfo Alves, Ari Barroso). A *ratio hermetica* é um conceito que abarca fenômenos qualitativos: a) não mensuráveis; b) não causais (portanto pautados pelos princípios de sincronicidade); c) não agnosticistas; d) não duais, por isso opera o mecanismo das mediações simbólicas, no interior dos quais para sair da dualidade, abarca como o terceiro reino – o terceiro incluído (DURAND, 1975).

A *ratio hermetica* nos ajuda a compreender o que é traduzido como tipos de mediunidade, como **fenômenos de campo**. A condição humana é mobilizada pela rede holonômica, vibracional, imaginal nessa dialogia tempestuosa situada entre as forças da vida e as forças da morte. Entre as forças que se abrem no cosmos e as que se abrem na alma das pessoas, te-

mos um fecundo espaço voltado à atualização dos mitos e dos arquétipos, que por conterem uma dimensão holonômica, se fazem presentes por meio do que é conhecido no kardecismo como influências externas, ou mesmo contaminações vibracionais para algumas abordagens energéticas atuando no destino do doente e do grupo. Imagens, visões, intuições, vozes podem ser emanções dessa dimensão imaginal que acontecem na polissemia dos corpos: “*minha função é receber. Aceitar é a dos outros. É como se tivesse uma pessoa viva dentro da minha cabeça. Alguém pensa em meu lugar. É uma ligação de espírito a espírito. Não sinto o externo, o corpo. É como se eu estivesse do outro lado*”.

É possível ainda compreender esse fenômeno aludindo-o à noção de **cripta onírica**. Originalmente essa noção foi criada para explicar fenômenos de campo ocorrendo entre gerações, portanto, transgeracionais. Nessa noção há o pressuposto da atuação do princípio da interconectividade que opera entre todos os seres vivos, também opera entre gerações de uma mesma família. Nesses mecanismos implícitos de comunicação – holonômicos, portanto sutis pode acontecer o engendramento de doenças, problemas ou tragédias que se repetem (padrões repetitivos). Eles indicariam, por exemplo, que uma presença física viva, um pai, uma mãe que se relacione com o doente, pode se inserir nele, em seu corpo, enquanto energia, o que justifica pensá-la sob a noção de cripta onírica.

Quem absorve na família essa energia, essa informação sutil emanada do campo imaginal, pode apresentar, inclusive, alterações nas funções metabólicas e vitais. O caminho tortuoso que a energia percorre ou estagna nesse corpo, ou no corpo coletivo, pode ainda formar os embriões complicados na história das gerações sucessivas. Esses fenômenos constituem-se

parte de uma causalidade muito pouco conhecida, tanto para o modelo biomédico quanto para a Psiquiatria (SCHUTZENBERGER, 1997). Essa concepção foi extraída dos processos patológicos oriundos do inconsciente dos pacientes de Nicolas Abrahams e Maria Torök, dois psicanalistas

do Leste europeu. Eles referem-se aos “*fantasmas*” – que se encapsulam na corporeidade de uma pessoa, produzindo uma comunicação do inconsciente de um pai, por exemplo, sobre o inconsciente de um filho, quando entre eles operam o **não dizível**, o **não visível** (**lealdades indizíveis e invisíveis**). Essas **lealdades invisíveis e indizíveis** se formam no interior das famílias sobre fenômenos que criariam entre seus membros repúdio: assassinato, aborto, origem espúria. Esses fenômenos ocultados produzem informações de outra natureza que não a verbal, que se perpetuam através de gerações – em eventos distantes do tempo, produzindo doenças e mortes, cujas características são de repetição das circunstâncias similares. Por exemplo, uma mesma doença ou uma tragédia semelhante repetindo quando se tinha a mesma idade no avô, no pai, no filho, e por isso é possível apreendê-la como padrão. Wilhelm Reich, criador de uma ciência holonômica conhecida como a teoria do orgone, fôra violentamente excluído da comunidade científica por ser considerado um louco, em toda a sua obra chama a atenção para a herança holonômica familiar que poderia ser localizada no corpo, e particularmente num órgão afetado (REICH, 2003). Maffesoli, em seu livro *A parte do diabo* recupera parte das informações aludidas à cripta onírica para melhor compreender a pós-modernidade, quando critica a razão cartesiana que tentou afastar o sofrimento humano por meio do controle da natureza. O inconsciente coletivo não compreendido rebelou-se por caminhos tortuosos,

alcançando-nos como uma “sombra”, produzindo os mais gritantes sofrimentos que marcaram o último século que foi o que mais se desenvolveu científica e tecnologicamente (MAFFESOLI, 2004, p. 128-131).

Uma outra noção, a de **fusão unitiva dual**, típica de uma das matrizes perinatais básicas, noção da hermenêutica transpessoal associada à problemática do parto (GROF, 1987), nos mostra que é no processo do nascimento que estruturam-se os meios que permitirão o acesso ao inconsciente coletivo. Acerca do processo de gestação, nos diz Soulié (1980, p. 235): “L’on aurait pu tout aussi bien raisonner à partir des codons géniques de l’A .D.N. cellulaire germinale – d’une ontogénese embryologique qui, en neuf mois, récapitule en l’espèce humaine trois milliards d’années de phylogenèse et quinze à vingt milliards d’années de cosmogénese”. No processo de gestação, e mais particularmente, no processo do parto, abriam-se os portais para a primeira morte-renascimento e o futuro conhecimento das **dimensões transpessoais da existência** (GROF, 1987). Fenômenos de atravessamento do tempo” interpretados como mediunidade podem ser compreendidos como **fenômeno de campo** e de acesso a essas dimensões transpessoais da existência, no geral, ocorridas após um imenso sofrimento (morte, doença, tragédia), como nos mostra Grof (1987).

Da Antropologia da Doença temos a noção de remanescência de uma causa, termo de Zémpléni pesquisador os grupos wolof para designar uma causa exterior ao doente, mas é uma explicação muito-recorrente nas sociedades não complexas. Essa causa teria sido encapsulada no doente, como um *imprinting* em seu ser, conforme é aludido na Antropologia do Imaginário. A remanescência dessa causa poderia ter ocorrido num passado distan-

te, e se tornaria ativa, porque foi reativada pela memória objetiva e subjetiva do corpo, reacendendo-a. (ZÉMPLÉNI, 1985).

A cura para uma doença na qual estaria atuando uma causa remanescente pressuporia o conhecimento dessa **causa final**, dessa **causa última (porque se adoeece e não como se adoeece)**. Essa cura seria transgeracional para esses psicanalistas citados, arquetipal para Jung, orgonótica para Reich. Ou uma *sickness* para Zémpléni. Só é possível compreender porque se adoeece por meio da reconstrução das memórias co-implicadas do corpo, as memórias subjetivas e objetivas, as memórias míticas, múltiplas como o Real. Assim, fenômenos conexos e encadeados de maneira transversal no contexto da história de vida das pessoas podem abarcar uma rede intrincada e complexa de informações contíguas, opostas e similares. E podem ainda estar substantivadas nos tempos cíclicos e lineares, simultaneamente, movidas inclusive pela *coincidentia oppositorum* (esse arquétipo que abarca a presença dos contrários), o que nos conduz à compreensão da multiplicidade do Real. A multiplicidade do Real não se encontra no positivismo biomédico, mas na **mitologia do corpo**, no **cogito corporal**. O cogito corporal abarca essa ontogênese embrionária co-implicada na história filogenética. Temos armazenado no inconsciente coletivo – não apenas como representações do mal, mas como forças autônomas, porque arquetipais (JUNG, 1983) – os horrendos segredos culturais de genocídio, as carnificinas que reaparecem sob as noções do trágico (MAFFESOLI, 2004). E eles podem ser captados por vias indiretas nas três estruturas antropológicas do imaginário: as esquizomórficas (ou heróicas), as sintéticas (ou dramáticas) e as místicas (ou antrifrásicas) (DURAND, 1997).

Desse ponto de vista, alguém atuando como médium, ao produzir revelações, de

algum modo pode ter acessado algumas linhas cíclicas e temporais desse registro. No que toca às doenças, temos que compreender que: a) há uma relação de interconectividade em tudo o que ocorre no universo, e assim, entre as corporeidades; b) há fenômenos derivados desse encravamento de um no outro, que perpassa gerações e podem ser concebidos como fenômenos de campo; c) segundo Jung, os arquétipos reencarnam-se com seus dilemas nos corpos, produzindo doenças e sofrimentos; d) a não resolução do dilema da morte deixou marcas profundas no inconsciente coletivo, elas reaparecem alimentando as matrizes culturais e as histórias individuais de doenças e curas.

A natureza da racionalidade abduativa presente no Kardecismo é distinta da natureza positivista da racionalidade biomédica. Segundo Grof parece que essa racionalidade reencarnacionista (ele nunca fala em kardecista) ultrapassa os marcos da história ocidental e suscita no pesquisador a compreensão da história da humanidade atuando na história da formação do cérebro, nas funções do sistema nervoso central, e ainda, na construção de uma cosmogonia com os mitos de fundação do mundo.

Eliade (2001) nos explica o modo como o sagrado se recria para cada um numa forma unificada, que se cosmiza em cada corpo, pois está relacionado à fusão existente entre cosmos e caos. Não há espaço onde somos mais singulares, no que no de fazer as nossas doenças. Contemos em nós próprios o registro de todas as marcas da humanidade, os registros dos arquétipos-formas que mobilizam essas energias primordiais. O sentido da doença não é apenas imanente, mas transcendente, metafórico, figurativo. O conhecimento antropológico deveria inscrever-se mais profundamente numa indagação filosófica e mítica do mundo. Nessa mitologia do corpo que constitui o

cogito corporal com os seus enigmas temos o mundo das ressonâncias que portam *insights* de uma fenomenologia não aristotélica, com suas direções de desenvolvimento, como nos mostra Durand (1997).

Inserida no campo cultural como uma das forças sociais, e participando do espírito de um tempo tecnologizado, como nos fala Durand, e ainda vivendo o retorno do trágico, a reportagem foca a **transcomunicação**. Essa forma de comunicação com outros mundos é mobilizada pelos poderes da mente, explica Ernest Sencowski (engenheiro e físico alemão), que já teria gravado 25 mil vozes captadas pela alta tecnologia, com seus aparelhos, gravadores, rádio, tv. Com uma fita de vídeo nas mãos, ele lança um apelo aos espíritos de amigos mortos, pedindo-lhes que se manifestem com sinais, palavras, mensagens: “*ficou muito claro para mim, através dos anos que pesquisei que é preciso ter faculdade mediúnica para ajudar a influenciar os equipamentos eletrônicos*”.

O TRAJETO ANTROPOLÓGICO, O COGITO CORPORAL E OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO

O conceito de **trajeto antropológico**, essa trajetividade de sentido, nuclear da antropologia durandiana, articula numa mesma energia imaginal as pulsões de vida e as pulsões da morte, a entropia e a não-entropia, a objetividade e a subjetividade. O trajeto antropológico auxilia-nos também na compreensão do cogito corporal, essa razão profana, parte de uma razão imaginante, como nos fala Durand (1997). Ele ainda nos diz que os *imprintings* produzidos através de imagens e explicações do passado (tragédias, genocídios) atuam nos mitos e nos símbolos como arquétipos, e marcam a nossa alma com uma profundidade tão intensa, que

equivaleria a dizer que eles formariam quase um registro genético em nosso ser. Esse registro abre tanto para a possibilidade da doença, quanto para a da cura. Esse registro reconstruído por Durand, que é um pensador que tem um dos seus pilares na hermenêutica junguiana (mas também em G. Bachellard e H. Corbin) possibilita o acesso às estruturas antropológicas formadoras dessas imagens e mitos no inconsciente coletivo por meio dos *schèmes*. As aludidas estruturas seriam as diferentes direções simbólicas coletivas de desenvolvimento abarcadas no inconsciente coletivo, de onde originam as memórias primordiais da humanidade que atuam em cada cultura. Assim, cada cultura simboliza, de modo particular, essas memórias oriundas das próprias emanações do meio cósmico e cultural, conforme as palavras de Durand. Ao recuperar o sentido do imaginal (corpo e alma juntos produzindo imbricações recíprocas, um no outro e com o meio cósmico e social), Durand compreende as relações existentes entre a alma do homem e a alma do mundo de determinada época, atuando nas dinâmicas arquetípicas e imprimindo as marcas que formam o *espírito de um tempo*. Para esse encadeamento teomonista (gnóstico) e docetista (não reencarnacionista), corpo e alma são gestados juntos. Não se tratam de fenômenos de dois tempos, como se a alma antecedesse o corpo. Nessa “gênese recíproca” o inconsciente coletivo produz permanentes imbricações na alma e no corpo. E o inconsciente coletivo não é sinônimo, para ele, nem de *karma*, nem de vidas passadas. É outra a natureza da realidade do inconsciente coletivo. Contudo, pela sua natureza primordial, porque original, embrionária e evolucionária ao mesmo tempo, o inconsciente coletivo quando mobilizado por meio de um procedimento terapêutico pode conduzir às dimensões transpessoais da existência, o retorno

também à nossa origem. (cf. GROF, 1987). Esse autor, cujo trabalho contém uma dimensão reencarnacionista não vê contradição em reconhecer também a atuação do inconsciente coletivo atuando nas das matrizes perinatais básicas, conceito semelhante a um **tipo ideal**. E sugere o desafio de compreender o símbolo como o mediador entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, no interior das dimensões transpessoais da existência e dos sentido à existência, o de reordenar a unicidade da visa âmago de uma visão transpessoal. Não se sentindo mais ameaçado com a morte, essa condição lhe engendraria mais vitalidade ao paciente. Esse humanismo re-ligador com o cosmos produziria a cura psicopatológica. Embora reencarnacionista, ele formula uma compreensão das doenças bastante complexa, na crítica ao Positivismo do modelo biomédico e psiquiátrico, na crítica à Psicanálise, adere à hermenêutica junguiana, mas lhe acrescenta as respirações holotrópicas (hiperventilações cerebrais, portanto, um trabalho corporal), dialoga com a Física Quântica, com a Biologia Celular, com a Tanatologia, a Antropologia e outras mais. Neste mundo complexo, pleno de informações, com instituições que se fragilizam, com problemas de novo tipo apresentados ao desafio da ciência cartesiana revigoram os símbolos paralelamente ao Espiritismo. Alguns desses símbolos, como mediadores que são, constroem um diálogo com os mortos, enriquecendo as funções do imaginário ao fazer frente ao dilema da morte. A decifração dos símbolos pode confortar os suplicantes com o aceno de que a existência se prolonga para além dessa vida profana. Tanto ao que alude às instituições, quanto ao que alude aos poderes comunicacionais temos um denominador comum: o poder imagético ao operar por meio das imagens descortina os símbolos que realimentam o imaginá-

rio existente de nossa época. Alguns desses símbolos podem ser potencializados, por exemplo, o arquétipo da sacerdotisa (cuidadora), o da morte-renascimento (transformação), o do juízo final (recompensa pelos esforços), o eremita (a solidão necessária), o diabo (a absorção dos conflitos de outros). Embora algumas das imagens descritas pelos médiuns possam ser interpretadas pela Psicanálise, pela Psicologia e Psiquiatria como integrando patologias, muitas delas podem ser visões epifânicas (visões, sonhos) que revelam que o aprisionamento da alma do homem na materialidade da existência, como nos explica Jung (1983), também pode gerar o seu contrário. Pode liberar imagens do inconsciente coletivo, como possível fonte de saúde. Meios comunicacionais e Espiritismo guardam em comum o fato de serem meios de produção social e sistema de regulação institucional, com os seus opositores e aliados, com as suas lealdades, com as suas teatralidades, dramas, ficções e realidades. Fundem o público e o privado, o objetivo e o subjetivo. Neste sentido, ambos detêm poderes de função (GODELIER, 1981) na reprodução do sistema e na reprodução da noosfera, quando tecem um destino coletivo para a sociedade. Um acreditando formar, informar, desinformando, e o outro, reafirmando o messianismo proselitista no social e realimentando cosmovisões da existência mediúnicas. E ambos, atuando através de mediações, funções e horizontes diferentes, dissipando, até onde isso é possível, os embólios e as dificuldades da vida coletiva em sociedades complexas. Hermenêutica de sentido, a corporeidade, essa linguagem figurativa modificada pela história, pela mídia e pelos saberes que atuam sobre ela, dentre eles, o Kardecismo, sintetiza e aprisiona em si mesma a armadura dos valores morais, as imposições seculares, os registros míticos, sob diversas formas e épocas em que ela foi

submetida aos controles disciplinadores institucionais, e portanto silenciada (FOUCAULT, 1997). Inúmeras forças habitam nela, forças que não puderam se desenvolver – sinais formadores de paradigmas indiciários – que contém uma potencialidade dificilmente compreendida pela medicina acadêmica. Corpo que abarca o registro da transformação do caos em cosmos, esse mistério da explosão do cosmos. Corpo no qual se perpetuam os murmúrios da alma humana através dos arquétipos, o retorno dos deuses (cf. Durand), nos mecanismos de produção de vitalidade ou de desvitalização, que fazem dele uma corporeidade, um microcosmo de macrocosmo. As vozes do corpo, sua polissemia expressam não somente a sua vitalidade (ou desvitalização), mas também a complexidade das soluções buscadas para reintegrá-lo (os vários rituais de cura, as várias mensagens e veículos de comunicação e mediação) que realimentam a noosfera voltada à comunicação com o mundo. A corporeidade é a morada de vários impactos. Subjetiva e mítica consiste num cenário a ser alcançado pelo labirinto das redes analógicas e mitológicas contidas nas dimensões culturais. Incide sobre ela o modo como se tece a continuidade histórica e o processo simbólico, os quais engendram os processos de adoecimento ou de saúde. É nessa *casa* que devemos entender a condição humana inscrita no sagrado. A corporeidade é axial, o eixo em torno do qual o mundo pode ser pensado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito do que aparece como doenças, na verdade, não são propriamente doenças. São processos similares às doenças, que precisam, inclusive, ser medicalizados. São forças querendo se desenvolver.

Forças encontradas no *mundo imaginal*, nesse *entre dois*, situadas entre a dimensão sensível e a dimensão inteligível da existência, conforme nos ensina Henry Corbin. Nem o mundo profano do pesquisador (o mundo supostamente inteligível), nem o mundo concreto (sensível do médium). Mas o mundo suprasensível, neoplatônico, no qual, segundo Jung, são os arquétipos que reencarnam. O *entre dois* é uma construção visionária que requer um permanente trabalho do pensamento e da alma, um árduo esforço de abertura sistêmica da consciência quando opera a respeito de si e do mundo. O *entre dois* conecta fragmentos de experiência e aporta *insights* de uma fenomenologia construída num encadeamento aberto, transversal, como na lógica da **conjunção constante**, na qual vários fenômenos imbricam-se incessantemente uns nos outros. Esses fenômenos só podem ser compreendidos em categorias de entendimento não aristotélicas, cujos princípios estão enraizados em estruturas arquetipais muito mais profundas do que aqueles que a ciência acadêmica conhece.

É essa entrada no inconsciente coletivo – e colocá-lo para reflexão é um problema e não uma solução – que mobiliza o dinamismo da religião das diferenças nesse reino das analogias. Aqui, a sutileza dos corpos permite-nos compreender do adensamento dos espíritos, os espíritos se materializam e os corpos se espiritualizam (CORBIN apud CARVALHO, 1986). Diluem-se as diferenças. Essa hermenêutica de sentido refaz esse encadeamento de sinais, como pontes para realizarmos a viagem do **retorno à origem**, a quebra das fronteiras entre os mundos. Para alguns, esse processo seria percebido como kármico, acessado somente pela mediunidade. Para outros, uma hermenêutica de sentido acessado pelo símbolo como meio. Nos dois casos, a simbolização da morte engendra tam-

bém a vida, como nessa comunicação com o filho morto, na qual a sua mãe fala: *é uma forma de continuar vivendo*. Como meio que é, essa hermenêutica de sentido comporta uma abertura metafórica do tempo, com seus ciclos de fecundação e suas linhas temporais que condensam espaços diferenciados. Nessa dialogia, na resolução conflitual entre vida e morte, há um retorno à lógica neoplatônica, que está presente no inconsciente coletivo.

Assim, a laicização da Medicina nessa gnosiologia que produziu rupturas, separando-a da cosmologia e da ontologia modificou a natureza, os homens e as doenças. Contudo, a natureza modificada pelo homem, modificou também a natureza do pensamento do homem sobre o próprio homem, o que foi discutido por Godelier (1981). Agora não mais na direção cognitiva dada pela cisão corpo-alma, típica do dualismo cartesiano, que reservava uma função ontológica para a Física e outra para a Metafísica, uma para a Medicina e outra para a Psiquiatria, uma para a Antropologia e outra para a Medicina. Modificou o pensamento sobre o homem que buscou diálogos com a Antropologia, com a Física Quântica, com a mitologia, com as religiões comparadas cada qual, por meio dos seus conceitos, para compreender as confluências existentes entre a alma do homem e a alma do mundo, transcendendo, assim, o etnocentrismo evolucionista e o etnocentrismo funcionalista.

Se a ciência agnóstica como a Medicina expropriou as dimensões sagradas da existência, e os saberes gnósticos como a Teologia expropriaram as dimensões corporais, materiais, juntamente com o Historicismo, as duas alimentam uma crise cosmológica, ontológica e epistemológica da Modernidade que exacerbou o individualismo. A cisão instaurada entre sujeito do conhecimento e objeto cognoscível

precisa ser resolvida no mesmo processo de dissipação da dualidade presente na forma como o conhecimento, ou a realidade nos chega, como dualidade, à consciência. O reino do *terceiro incluído*, esse real imaginal, citado por vários autores da Antropologia do Imaginário, foi negado pelos três abismos abertos pelo modelo ocidental do pensamento: a) pelo Positivismo e sua ciência agnóstica; 2) pelo Protestantismo, sobretudo, com seus saberes gnósticos repressores das manifestações do mistério; e 3) pelo Historicismo, que remeteu-as às leis gerais da sociedade) (BADIA; 1999; CARVALHO, 1986; DURAND, 1997). Esses foram os dilemas cartesianos e kantianos superados pelos paradigmas do imaginário antropológico e também pela transdisciplinariedade que abarcam a lógica do *terceiro incluído*.

O imaginário antropológico consiste num campo dinâmico, formado por memórias que instauram e reinstauram permanentemente sentidos. Essas memórias insistem em se manifestar fora da causalidade positivista, em diferentes contextos históricos e simbólicos, nos quais os mitos e os símbolos como mediadores engendram as indagações do espírito humano face os dilemas introduzidos pela angústia da morte (DURAND, 1997). Do Barroco, do Romantismo, do Surrealismo, do Simbolismo, da Psicologia Analítica Junguiana, e parcialmente, da Psicanálise (que trouxe o símbolo para a discussão) foram equacionadas algumas fontes, dentre eles, inúmeros pensadores, cujas pesquisas sobreviveram à margem das teorias cartesianas e foram incorporadas a este paradigma unificador. Nova natureza da realidade a partir de nova natureza do conhecimento. Agora parece que cabe a cada um de nós a tarefa primordial de sermos leitores de enigmas, do mesmo modo que Nietzsche foi instado pelo desejo e viver como Zaratustra.

No meio do programa o painel apresentava ao público a primeira avaliação: 15,4 não acreditavam no poder dos médiuns; para 29,05% a cura aconteceria pela crença; e para 55,1% das pessoas os médiuns podem curar. No final do programa, a segunda: apenas 4,9% acreditavam que a ciência cartesiana explicaria os fenômenos mediúnicos, dentre eles, as curas; 14,9% defendiam que eram ilusão ou fraude, e 80,2% acreditavam que os espíritos se manifestam. Desfechando, o teólogo francês, François Bruno, com mais de vinte anos de estudos sobre o mistério da vida, apresentava o fenômeno da **transcomunicação**. O desfecho do documentário mostrou de modo ambíguo ou ambivalente que há teólogos europeus que acreditam que: *“dissertar sobre a eternidade é tolerá-la, dizer que se pode vivê-la, é discutível, entrar em comunicação com ela, é insuportável”*. E por outro lado, o repórter apresentou uma foto, para dar a idéia de veracidade, de outro teólogo, alemão, Vizinguer, que residira sete anos no Brasil e teria dedicado sua vida ao estudo dos fenômenos considerados pára-normais.

O que acontece nas instituições que refluem, que não conseguem oferecer direções à sociedade, não acontece com os meios de comunicação de massa que tomam o cotidiano das pessoas, orientam valores, rompem as fronteiras entre o público e o privado. E nesse mundo desencantado, os meios de comunicação de massa querem produzir o encantamento do mundo. E vão organizando uma matriz cultural alimentada por uma memória mítica mobilizada por elementos oriundos tanto das ciências disciplinares, quanto das religiões com temáticas que aludem à vida e à morte, a vida em vida, a vida pós-morte, e assim, eles vão atualizando a noosfera. A noosfera é constituída nesse entrecruzamento de lógicas distintas que é a cultura, com suas produções, apropria-

ções, ressignificações, obscurecendo a compreensão de como são gerados, de como são ocultados, e de como são acionados os mecanismos de comunicação no mesmo movimento da construção dos mecanismos de impedimento a essa comunicação. Os fundamentos míticos dessa memória sobre o homem movem-se no campo simbólico, que é cultural, o que implica no reconhecimento, na ressignificação e na legitimação desses saberes pelos diferentes grupos sociais.

Do ponto de vista da corporeidade, a polissemia dos corpos, então, vai criando várias homeostases, na dialogia que estabelece entre equilíbrio-desequilíbrio, saúde-doença, numa causalidade circular ascendente. Nos diversos níveis de realidade essas homeostases vão formando fenômenos conexos e encadeados em memórias que se *engramam* (verbo próprio utilizado pelos pesquisadores do imaginário para designar um encrustamento, um enraizamento dinâmico) em cada um, num *oxímoro* (esse misto de raiz e de memória) para revelar-nos a multiplicidade do Real. Assim, para a compreensão das doenças é preciso considerar não como ocorrem as doenças (processos biológicos), mas porque ocorrem (processos simbólicos).

Parece-nos que as doenças ocorrem através de uma luta titânica entre o equilíbrio e o desequilíbrio, as forças da vida e as forças da morte, as forças de coesão e as forças de dispersão. Essas forças tecem diferentes graus entre a saúde e a doença. Uma possível resposta à questão sobre a existência real, não suposta de forças mediúnicas atuando nas doenças, é que elas existem, sim, e mais, podem até mesmo estar associadas aos arquétipos (GROF, 1987); outra resposta é a de que espíritos existem nas brechas das ambigüidades dos homens e habitam a noosfera (MORIN, 1998); outra posição é a de que a vida dos espíritos e a vida dos homens

encadeiam-se em “gêneses recíprocas”; gêneses que emanam do meio cósmico e social, que produzem profundas e contínuas imbricações entre elas (DURAND, 1997). Ou ainda, que a consciência de cada um de nós constitui o lado interno dessa grande consciência universal (KAFATOS; KAFATOU, 1994). O princípio de intencionalidade na cura moveria uma consciência na direção da outra. O cosmos como consciência implicaria em ser compreendido como intencional, comunicante com os seres humanos por meio dos enigmas que exigem uma decifração. Os enigmas presentes nas doenças engendram também novas pesquisas que envolvem a compreensão do corpo como sendo psicoonético, afeito a materializações e desmaterializações. E mais, que pode ser receptivo às orações, curando-se (GERBER, 1997). O tempo e o espaço estão em causa nesta discussão.

O leitor, então, pode perceber que este campo de cura não é nada consensual, e por isso, ele mesmo, pela sua polissemia alimenta múltiplos processos de comunicação. Esses processos acionam a intrincada e complexa rede na qual as sensibilidades se exacerbam. Rompem-se as fronteiras entre o público e o privado e a vida coletiva move-se independentemente de direções aprioristicamente estabelecidas, mesmo à sua revelia. As múltiplas histórias sobre doenças e curas constroem a vida cultural. O documentário faz o seu desfecho com a pergunta-resposta: “*ou será que podemos continuar ignorantes quando se trata de conhecimento espiritual e os espíritos existem?*”.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, A. F.; BAPTISTA, F. P. (Coord.). **Variações sobre o imaginário**: domínios, teorizações e práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- BADIA, D. D. **Imaginário e ação cultural**. Londrina: UEL, 1999.
- BUCHILLET, D. A. Antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. In: BUCHILLET, D. (Org). **Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia**. Belém: CEJUP, 1991.
- CARVALHO, J. C. P. A eficácia simbólica como eficácia ‘imaginal’ dos fenômenos ‘numinosos’: do paradigma holográfico ao imaginário mágico-religioso. **Revista Reflexão**, Campinas: PUC-CAMPINAS, n. 36, p.126-154, 1986.
- CAVALCANTI, M. L. V. C. **O mundo invisível**: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DURAND, G. **Sciences de l’homme & tradition**: le nouvel esprit anthropologique. Paris: Sirac, 1975.
- _____. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **O imaginário**: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. São Paulo: Difel, 2001.
- DURHKEIM, E. Representações individuais e representações coletivas. In: _____. **Sociologia e filosofia**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1970. p.13-42.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1997.
- GERBER, R. **Medicina vibracional**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- GODELIER, M. A parte ideal do real. In: CARVALHO, E. (Org). **Godelier**. São Paulo: Ática, 1981.
- GÓES, C. A. **Representações sobre doenças e curas no kardecismo**. Dissertação (Mestrado) – UNESP, Araraquara, 2004.
- GROF, S. **Além do cérebro**. São Paulo: Macktron, 1987.
- GUÉNON, R. **L’erreur spirítí**. Paris: Ed. Traditionnellis, 1981.
- JUNG, C. G. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. **Aspectos do drama contemporâneo**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. **Psicologia e alquímia**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. **Sincronicidade**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KAFATOS, M.; KAFATOU, T. **Consciência e cosmos**. Brasília: Teosófica, 1994.

- LAPLANTINE, F. **Antropologia da doença**. Lisboa: Martins Fontes, 1991.
- MAFFESOLI, M. **A parte do diabo**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.
- MORIN, E. **O método 4: as idéias: habitat, vida, costumes, a organização**. Porto Alegre: Sulinas, 1998.
- MORIN, E. **O paradigma perdido**. Portugal, Mira-Sintra: Europa-América, 1991.
- OLIVEIRA, E. R. Representações de doença e estratégias de cura: os magos da ciência e os cientistas da magia. In: BOTAZZO, C.; TORRES, S. **Ciências sociais e saúde bucal: questões e perspectivas**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.
- _____. Eficácia simbólica de cura e razão analógica. **Revista Antropológicas**, Recife: v.13, p. 607-38, 2001. Série Imaginário A6.
- _____. O despertar para o dom, a corporalidade e a complexidade: as dimensões simbólicas e míticas da existência. In: **JORNADA SOBRE O IMAGINÁRIO, 1.**, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Plêiade, 2007 (no prelo).
- RABELLO, M. C. M. Religião, ritual e cura. In: ALVES, P. C; MINAYO, M. C. S. (Org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1994.
- REICH, W. **O éter, Deus e o diabo**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- SANTAELLA, L. **Comunicação e pesquisa**. São Paulo: Hacker, 2001.
- SANTOS, J. L. **Espiritismo: uma religião brasileira**. São Paulo: Moderna, 1997.
- SCHUTZENBERGER, A. **Meus antepassados**. São Paulo: Paulus, 1997.
- SOULIÉ, P. Du biologique à l'imaginal. In: _____. **Science et conscience**. Colloque de Cordene. Paris: Culture/Stock, 1980.
- TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.
- ZÉMPLÉNI, A. La maladie et ses causes. **Ethnographie**, Paris: v. 81, n. 96/97, p.13-44, 1985.

Todos esses conceitos, com destaque para o **trajeto antropológico** e para a noção de **cogito corporal** são fundantes da hermenêutica da Antropologia do Imaginário. Devem ser compreendidos no interior dos *schèmes*, que se desdobram nas estruturas antropológicas do imaginário, em direções distintas do determinismo psicanalítico. Esses conceitos orientam simbolicamente os processos de eufemização ocorridos na resolução dos planos coletivos e subjetivos quanto ao abarcamento da realidade da lógica do terceiro reino, o terceiro incluído, e portanto, da quebra de fronteiras para a compreensão das funções transcendentais do imaginário como construções do Real (DURAND, 1997).