



Programa de Pós-Graduação em Ciências das
Religiões – PPGCR
UFPB-CCHLA

João Pessoa 16 a 18 de julho de 2007



PLURALISMOS

Título do Trabalho: **CURAS, DO ESTRUTURALISMO FORMAL AO
ESTRUTURALISMO FIGURATIVO, O REINO DAS ANALOGIAS**
GT 06: Eficácia Simbólica da Cura

Elda Rizzo de Oliveira

Resumo Este artigo discute os mecanismos analógicos que operam na eficácia simbólica de cura desenvolvida por benzedeadas populares urbanas de Campinas, um grande centro da medicina erudita, a partir de alguns diálogos apresentados por Lévi-Strauss, Godelier e outros contemporâneos nas relações entre ciência e magia. Os alcances cognitivos desses saberes sensíveis e inteligíveis - classificação e conceituação - são reconstruídos nos nexos que as trazem de volta do mundo dos deuses ao mundo dos homens, por meio das ações sobre si mesmas e seus clientes. Orientações, interdições, prescrições, dietéticas revelam que os símbolos (situações, relações) são também imaginários e participam de um jogo de polissemias e de ressonâncias.

Palavras-chave: Doenças. Sofrimentos. Benzedeadas. Modelo biomédico. Modelo estrutural. Pensamento analógico.

This article discusses the analogical mechanisms that act in the symbolical healing efficacy making by popular urban healing (benzedeadas) that live at Campinas city, a big center of erudite medicine. Several dialogues made by Lévi-Strauss, Godelier and others contemporary authors are built through relations between science and magic thinking . The cognitive horizons from these sensible and understanding knowledge – classification and conceptuation – are reconstructed considering the axis that come back the benzedeadas from the human's world through actions on – themselves and their patients. Dietetical orientations, interdictions, prescriptions, reveal that these symbols (situations, relations) are also an imaginary dimension and they attending on polissemic and resonance play too.

Key words: *Disease. Sickness.* Benzedeadas. Biomedical model. Structural model. Analogical thinking.

Curas, do Estruturalismo Formal ao Estruturalismo Figurativo, o Reino das Analogias

Para quem atravessou comigo o portal mais obscuro da minha existência, conduzindo-me ao reino das analogias

Introdução

Profa. Dra. Elda Rizzo de Oliveira¹

Entre o absurdo profundo das práticas e das crenças primitivas, proclamado por Frazer, e sua validação especiosa pelas evidências de um suposto senso comum, invocado por Malinowski, há lugar para toda uma ciência e toda uma filosofia (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 97).

Mundo das ressonâncias, esse é um mundo polissêmico, figurativo, surreal, que se apresenta a nós por meio de metáforas e correspondências que dissipam as dualidades e promovem o encontro entre o céu e a terra. Um dos caminhos para acessá-lo é o reino das analogias, que religa as diferentes dimensões da experiência humana, muitas das quais podem operar nos mitos e nos arquétipos do inconsciente coletivo. Outro caminho para acessar esse mundo é através do campo sutil, esse campo situado entre a dimensão sensível e a dimensão inteligível da experiência humana. Não é de se estranhar que esses dois

¹ Professora de Antropologia do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. UNESP - Araraquara – SP. Autora de *O Que é Medicina Popular; O Que é Benzeção* (ambos pela Ed. Brasiliense, 1984 e 1985, respectivamente); *A Profanação do Sagrado e a Sacralização do Profano*. Araraquara: UNESP, Laboratório Editorial, 1992; *Da Cidade Planejada à Cidade Espoliada*, São Paulo: Ed. UNESP, 2002, além de inúmeros artigos, dentre os quais: *Movimentos Sociais de Saúde: Notas para um debate*. BUCHILLET, D. (org.) **Medicina Tradicional e Política Oficial de Saúde na Amazônia**, Belém: Ed. Cejup, 1991;. *Representações de doença e estratégias de cura: os magos da ciência e os cientistas da magia*. BOTAZZO, C. & TORRES, S.F. (org.) **Ciências Sociais e Saúde Bucal: questões e perspectivas**, São Paulo Ed. UNESP, 1998; *Eficácia Simbólica de Cura e Razão Analógica*. **Revista Antropológicas**, A.6, Série Imaginário, Recife, 2001, dentre outros. Membro fundadora do Centro Interdisciplinar de Pesquisas sobre o Imaginário, no qual coordeno o Grupo de Trabalho: Imaginário e Organização dos Sistemas Simbólicos: doença, *ratio hermetica* e processos iniciáticos. Araraquara, UNESP, desde 2000.

caminhos se complementem, porque o símbolo mobilizado através do reino das analogias contém a energia que o move oriunda do campo sutil. Entramos, então, num universo de construções e de indagações de causalidades *a posteriori*, muito pouco conhecidas, realizadas de maneira indireta, o que requer que se aprofunde a função mediadora do espírito humano quanto à forma como a consciência opera a respeito de si e do mundo.

O que impede de acessar esse reino das analogias é um embasamento teórico construído sob o mito do progresso que pautou o pensamento iluminista, e está presente no Positivismo e no Historicismo e na ortodoxia eclesial, sobretudo a protestante. O que se busca na construção do mundo das analogias é situar o humano na existência, com suas histórias e suas buscas, dentre elas as buscas por saúde, porque elas fazem parte das culturas, e assim, constroem o social. E compreender esse mundo, ainda como um mundo mais real do que a realidade conhecida pelo Positivismo. E nesse sentido, a analogia produz mecanismos de coesão social, quando nos permite operar os mecanismos de religação das diferenças com suas dinâmicas internas e compreender como elas conectam a vida dos deuses à vida dos homens.

As teorias guiadas pelo mito do progresso estão impossibilitadas de compreender outras noções do tempo e de espaço, portanto, do destino humano - tão presentes no reino das analogias e das ressonâncias - para além do tempo euclidiano, mecânico. O mundo das analogias e das ressonâncias corta transversalmente as nossas vidas e nos instam à compreensão das metamorfoses do espírito humano, quando nos deparamos com o enigma da causalidade das doenças, dos sofrimentos e das curas. Insta-nos a compreender como se tece uma eficácia simbólica de cura, através de um universo cultural vivido que coloca o corpo humano no centro de uma nova problemática antropológica do tempo e do espaço, tornando-o mais misterioso, um elo que liga o céu e a terra, mesmo quando esse corpo está por um *fió*.

Este artigo versa sobre a tessitura da eficácia simbólica de cura realizada por benzedeiras em seus rituais de cura na cidade de Campinas, SP, sobre os quais falo de uma maneira metafórica. Metafórica no sentido de recuperar um campo de relações que construí nesta pesquisa e que passou por profundas transformações. A cidade como um todo, conhecida talvez como o maior centro de medicina erudita da América Latina, com maciços

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

investimentos institucionais em pesquisa, presenciou também um crescimento paralelo entre esses dois conjuntos de saberes, populares e eruditos.

Mas as relações e analogias presentes nos rituais de cura desenvolvidos por benzedeiros redundam com muita força em outros contextos urbanos de hoje. Nesses rituais de cura são mobilizados inúmeros elementos desta cultura que foram recriados e cujos usos foram renotados por falta de algumas plantas medicinais, por exemplo, mas também porque outro lado, porque setores dessa população que freqüentava benzedeiros tiveram acesso a medicinas populares nos postos de saúde da periferia, pois Campinas foi uma das primeiras cidades a implantar as Ações Integradas em Saúde..

Desdubro neste artigo vários aspectos do saber popular com os quais venho trabalhando desde o Mestrado em Antropologia Social (OLIVEIRA, 1983; 1984; 1985, 1991; 1992; 1998; 2001). As questões nucleares que pretendo compreender são: 1) os elementos mobilizados nos clientes, quando benzedeiros curam doenças, prescrevem orientações dietéticas, encaminham questões amorosas, dissipam sofrimentos, iluminam infortúnios através de ritos de cura, de ações reguladoras e de interdições simbólicas; 2) a ativação dos expedientes de relações sociais produzidos entre a cultura biomédica e a cultura das benzedeiros, quando elas transitam, com maestria e sem contradições, entre o mundo sensível e o mundo inteligível; 3) as ações de cura que mobilizam impressões bloqueadas na vida dos seus clientes e as identificações miméticas presentes em sua biografia, em sua mitologia para que encontrem em suas próprias vidas a origem da dualidade que os fragmenta; 4) as práticas de cura no que concernem às dimensões ideais e reais, o caráter prático, analógico, simbólico e político.²

Dessa forma, essas questões nos conduzem à crítica às visões de mundo empiricistas, mapeadoras da dualidade humana no âmago da cisão natureza-cultura, corpo-mente, matéria-energia, sujeito-objeto, interior-exterior, doença e representação social. Quando essas questões nos são apresentadas sob forma cartográfica, em disciplinas setorializadas impõe-se-nos a exigência de compreender não apenas suas teorias, mas também suas **metateorias**. Assim poderemos conhecer – e transcender - as causalidades biunívocas e lineares presentes nessas concepções mecanicistas da vida, sobretudo no que tocam ao

² A primeira versão deste artigo foi apresentada na XI Ciclo de Estudos sobre o Imaginário e publicada com o título Eficácia Simbólica de Cura e Razão Analógica. Recife: **Revista Antropológicas**, A.6, Série Imaginário, 2001.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

modelo biomédico – o grande interlocutor desta discussão. Novos nexos de inteligibilidade para a compreensão das doenças e sobre como se tece a eficácia simbólica de cura situam-se fora do domínio do biológico sobre o cultural (LAPLANTINE, 1990; BUCHILLET, 1991; PEREIRA, 1993; ZÉEMPLÈNI, 1985; OLIVEIRA, 1998; 2001).

Procuo, neste artigo, realizar um equacionamento dessa discussão, ao localizar continuidades e interconectividades no lugar onde apareciam situações fixas e estáveis. Trago para o seu interior as questões cosmológicas, ontológicas e uma epistemologia não disjuntiva reveladora de que partilhamos todos de uma condição unitiva com tudo o que há no universo, nesse *glutinum mundi*, essa metáfora alquimista (MAFFESOLI, 1993, p. 116).

Começo a soltar o nó da laçada, assumindo que interpretar a eficácia simbólica de cura nos rituais de benzeção é discutí-los no bojo de relações sociais contraditórias e nas representações e ações de cura, ultrapassando as cisões epistemológicas existentes entre homens, seres e coisas. É que o pensamento analógico, embora mais abrangente do que o conhecimento setorizado, igualmente como este, também não está livre da incerteza, o que vários autores também apontam (CARVALHO, 1986; GODELIER, 1973, 1981; LÉVI-STRAUSS, 1970; MAFFESOLI, 1993; TEDLOCK, 1986).

Entender os rituais de cura como aspectos incandescentes de nossas vidas é buscar compreender a **condição humana**, esse objeto primordial de uma consciência alargada do ser e do mundo, introduzida para a reflexão desde Lévi-Strauss. Referida por alguns pensadores como parte do **sobre-humano** (GROF, 1987), essa consciência também pode ser construída através de teorias que revelem a natureza humana compartilhada com outros seres vivos. É quando é possível realizar uma integração, uma dialogia e uma transcendência da dualidade humana que opera em todos os fenômenos que tecem o cultural.

As dimensões analógicas, ressonantes e holográficas também estão presentes na mesma natureza holográfica do universo e da consciência. Sem dúvida, essa virada do olhar na direção do neoplatonismo implica em saltar de uma visão dualista cartesiana (saúde x doença; matéria x espírito), passar visões monistas – monista empirista, monista transcendental – adentrar na indeterminação quântica e alcançar a multiplicidade do real, o patamar religador de uma rede aberta de conexões e de múltiplos devires culturais. A singularidade do adoecer humano, sua multicausalidade, sua pluricausalidade estão co-

implicadas na complexidade humana, que não pode ser reduzida à uma unidade construída à priori, como no cartesianismo.

Já que a eficácia simbólica de cura não pode prescindir das dimensões cognitivas fornecidas pelo pensamento analógico e dos complexos mecanismos ligados à reprodução cultural e simbólica presentes nas representações sobre doenças e rituais de cura, vou organizar esta discussão em quatro momentos:

- 1) Sofrimentos e doenças: um problema de forma;
- 2) Eficácia simbólica de cura: as estruturas e o sistema;
- 3) A metáfora da abertura do tempo;
- 4) A multiplicidade do real: a religação das diferenças

1. Sofrimentos e doenças: um problema de forma

Interpretar representações sociais de doenças – não como as compreendeu Durkheim, que as representações sociais fundariam a sociedade (DURKHEIM, 1970), mas como uma hermenêutica de sentido (BUCHILLET, 1991; ZÉMPLÈNI, 1985 – significa, necessariamente, transcender o suposto setor considerado prioritário da epistemologia biomédica estruturado sob os princípios do essencialismo médico, do anatomismo fisiológico e do especificismo etiológico (LAPLANTINE, 1991; OLIVEIRA, 1998) e trabalharmos com a noção de **campo cultural**. No interior do campo cultural que é atravessado por contradições sociais, procedimentos analógicos, ambiguidades, incertezas, deslocamentos temos um leque muito grande de sofrimentos múltiplos e diferenciados. Eles variam entre as classes sociais, mas também pervasam transversalmente a todas elas, e me parece que as doenças podem ser compreendidas nas formas pelas quais se apresentam os problemas da dualidade humana. No âmago da dualidade humana operam forças desconhecidas nominadas como *final dos tempos* pelos místicos ou como complexidade epistemológica para alguns teóricos contemporâneos.³

Na Antropologia, a problemática das representações sobre doenças é discutida nas

³ Discuti essas questões num texto de minha autoria denominado: Iniciação, complexidade e corporalidade: as dimensões simbólicas e míticas da existência. CARVALHO, P.J.C. & BADIA, D.D. (org) **1ª Jornada sobre o Imaginário**. São Paulo, Ed. Plêiade (no prelo). Ver também DURAND, G. **A imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1975 , sobretudo pp. 76-79 e outros autores da Antropologia do Imaginário que muito me auxiliaram na compreensão dessas questões.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

clássicas teorias sobre culturas; ou nas específicas teorias sobre doenças e curas em suas várias correntes interpretativas (Antropologia Médica, Antropologia Simbólica, ambas americanas; e a Antropologia da Doença, francesa). Todas elas constituem o eixo da **causalidade** como a entrada mais importante e complexa para compreender as simbolizações e as ações de cura no mesmo nexos de conhecimento, conjuntamente, e não como realidades disjuntas, como o faz o modelo biomédico.

É a partir da construção da causalidade das doenças nas várias teorias sociais que podemos pensar ou a **doença como estado** (modelo biomédico, sociologia médica – através do que é constatado positivamente na *disease*, nos exames laboratoriais), ou a **doença como simbolização** (*illness, sickness*). Entre essas duas compreensões de causalidade há complexas articulações, que são ao mesmo tempo analógicas, cosmológicas, históricas, cognitivas, ontológicas, simbólicas. Nessas articulações estão implicadas as razões epistemológicas que cindiram essas dimensões da experiência humana, retirando-as da organicidade da vida cultural e da construção do pensamento sobre o humano. Há também concepções sobre doenças depreendidas de **paradigmas vibracionais**, um dos quais é o da própria Antropologia (Antropologia do Imaginário). Infelizmente este é pouco conhecido entre os meus pares.

Neste artigo realizo, em termos teóricos, um momento de transição entre o estruturalismo formal de Claude Lévi-Strauss para o estruturalismo figurativo (metafórico) e docetista (não reencarnacionista) de Gilbert Durand. Empenho-me em chamar a atenção para a grandiosidade de um pensador como é Lévi-Strauss que trouxe valiosíssimas contribuições para o paradigma do imaginário antropológico. E indicar os diversos momentos em seus textos que contém indícios e brechas para que possamos compreender os abismos deixados para as ciências sociais pelo Positivismo, pela ortodoxia eclesial protestante e pelo Historicismo. E mais, localizar nas pistas deixadas por ele, os desdobramentos dessa discussão nas multicausalidades das doenças e das curas, o que nos aponta para a multiplicidade do real.

A compreensão da doença como **estado** tem embasado vários estudos sobre a **demand socialmente percebida como relevante**, quando esta se traduzia como política social concretizada no aumento dos serviços de saúde (POSSAS, 1981; OLIVEIRA, 1991, dentre outros). Contudo, é impreciso pensar que haja uma correlação determinista, biunívoca

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

entre o aumento dos serviços de saúde e a diminuição das doenças. O que vemos é que há um crescimento paralelo entre o aumento da oferta dos serviços de saúde e o aumento das doenças. Mais mais do que isso, há uma **sobreposição de enfermidades** (as enfermidades não superadas que ocorrem em países do Terceiro Mundo com as de países mais industrializados, do Primeiro Mundo – LAURELL, 1983).

Essa sobreposição de enfermidades indica, com isso, uma dramaticidade do quadro sanitário brasileiro; a proliferação das doenças guarda uma estreita relação com as condições de vida (das quais os serviços de saúde são apenas uma delas e o conhecimento dos direitos da saúde, outra, além de outras razões) (POSSAS, 1981; LAURELL, 1983; NUNES, 1983; OLIVEIRA, 1991, dentre outros). Contudo, esses autores, não aludem às doenças considerando-as como problemas de formas, por meio das quais opera a dualidade humana, essa grande questão.

Se há uma historicidade atuando nos diferentes modos de adoecer e de morrer, notamos também uma distribuição das doenças por classes sociais e faixas etárias. Mais do que isso, há ainda uma iatrogênese, isto é, doenças produzidas, mutações (de doença) quanto às formas como são medicalizadas, funcionalmente, por exemplo, as tensões sociais. Ao bloquearem e cedarem essas tensões sociais, elas reaparecerão sob formas tortuosas, como em diversas novas patologias, como o pânico, na desvitalização do corpo humano atraindo vírus, na conseqüente proliferação dos viruns, nas novas formas de câncer e outras mais. Dessa discussão é importante apontar a estreiteza da visão biomédica que considera como solução para a saúde o domínio do biológico atuando como um setor autônomo sobre as outras dimensões da vida cultural, como nos lembram vários autores (BUCHILLET, 1991; OLIVEIRA, 1998; PEREIRA, 1993; ZÉMPLENI, 1985). Efeitos da epistemologia biomédica também aparecem em modelos tradicionais de cura, como os estudados por meio da Antropologia Médica Americana – BUCHILLET, 1991; LANGDON, 1996; ZÉMPLENI, 1985;). No sofrimento contido nas doenças (*illness*) há uma condição operante que se abre ao mundo analógico, porque conecta conflito e dor, paixão e razão, ressonâncias e lesões, situações aparentemente heteróclitas, diferenciadas daquelas explicitadas na positividade da doença. Esse reino das analogias que cruza transversal e obliquamente o mundo social é revelador da relação do ser com o mundo, pouco captada pelo etnocentrismo biomédico que aparta as doenças das suas representações, quase

sempre, das relações sociais, e sempre das analogias.

Invertendo o olhar e lidando não com doenças não como estado, mas com doenças como representação social, portanto, com **illness e sickness**, somos instados a penetrar num mundo em que seus parâmetros não são fixos, suas verdades são contextuais, singulares e não universais. Essas verdades podem aparecer nas constelações de imagens, muitas vezes interpretadas como sintomas de patologias, quando não se considera que as imagens encontram-se na própria estrutura do inconsciente coletivo. No episódio da doença é importante compreender o ponto de encontro entre a ordem biológica, a ordem social e a ordem cosmológica, ou seja, a multiplicidade do real. Esta transcende a positividade da doença e estrutura: “tout la multiplicité des positions de force, des situations sociales e des conditions de la prise de parole que son inscrites” (AUGÉ & HERZLICH, 1984, p.13).

Para uma fenomenologia abarcada em concepções não cartesianas, a análise das doenças nos revela os sentidos do adoecer. Temos aqui uma transitividade dos sintomas, diferenças de graus entre saúde e doença, forte atuação das relações sociais e dos universos simbólicos, implicando em considerar o corpo não sendo apenas biológico, mas a **corporalidade**. Esta é o eixo em torno do qual são tecidas significações sobre o mundo suscitadas pela pluralidade da vida. É preciso, então, saltar das **razões do adoecer** e compreender o **sentido do adoecer** como nos ensina **L’Anthropologie de la Maladie**, em sua multicausalidade de formas e as estratégias de cura como escolhas múltiplas e abertas.

Ademais, se o sujeito é parte do objeto do conhecimento, se há resultados diferenciais quanto ao alcance das interpretações sobre doenças, sofrimentos e suas soluções – a compreensão da existência ou da totalidade - estamos no terreno ou da interpretação ou da significação. É a relação mantida com uma ordem da interpretação ou com uma ordem de significação que revelará como o pensamento construirá a cognição. Se ao classificar, traduzir ou conceptualizar a questão, o pensamento compreenderá também uma forma de apropriação do mundo (experiência, reencantamento ou transcendência). Este ponto da discussão é importante porque se a doença pode ser concebida como um aspecto no qual se revela a dualidade humana, isso nos coloca o desafio de compreender em que dimensão da existência, ou em que ordem do conhecimento foi gestada tal dualidade (cosmológica, ontológica, epistemológica) e como superá-la. Se o problema do sofrimento e o da doença são mais amplos do que a epistemologia cartesiana (positividade), isto nos

levará a realizar as críticas às interpretações que dela abolem a visão cosmológica do conhecimento (eliminação da dimensão mítica e sagrada do mundo), a ontológica (eliminação do sujeito do conhecimento ao objeto cognoscível) e a epistemológica (a organização das ênfases e lógicas, e portanto, os resultados desta cognição) (TARNAS, 1999, dentre outros). Do mesmo modo que os xamãs, quando benzedeadas atuam nas doenças, através de uma intensificada interação entre as representações das doenças e as formas de cura, elas perpassam vários níveis explicativos que se apresentam interconectados para compreender os sentidos da doença. Para alcançar as **causas últimas do adoecer**, as benzedeadas operam: a) a classificação da doença, a constelação dos sintomas e os termos que a designam; b) as razões ou mecanismos instrumentais que resultaram na doença; c) as circunstâncias, agentes ou forças operativas e eficazes que foram responsáveis pela sua causação; d) a origem das doenças, ou causas últimas ou finais (BUCHILLET, 1991; ZÉEMPLÈNI, 1985). Dito de outra maneira, é preciso **saltar de uma causalidade linear, biologicamente determinista**, adentrar em outra lógica cognitiva, a **lógica da conjunção constante**, e reconhecer a presença de vários episódios envolvidos na doença interligados por meio de um **mesmo encadeamento causal**.

Nesse nexos de inteligibilidade vários momentos vão aparecendo, simultaneamente, tornando o processo do adoecer pluridimensional, complexo, multifacetado, mas também holonômico, ou seja, vibracional, imaginal. Há entre a dimensão sensível e a dimensão inteligível da experiência, nesse entre dois, um campo de fenômenos que escapa ao enquadramento biunívoco, positivo, porque ele exclui o reino das imagens e das ressonâncias, como se fossem inverdades. Se a dimensão sensível da experiência é percebida como senso comum pelo Funcionalismo em seu etnocentrismo às avessas - como se fosse possível pensar que os limites da humanidade seriam os limites da tribo, como nos fala Lévi-Strauss -, na dimensão inteligível da experiência há um exacerbado racionalismo conceitual, também impeditivo de compreender a referência à dimensão sensível (LÉVI-STRAUSS, 1970). E mais, esse racionalismo por não considerar legítima a produção do conhecimento de forma indireta, no símbolo, por exemplo, é impedido de compreender os fenômenos situados nesse reino intermediário.

Quando o autor discute analogia, o faz ainda por meio leis universais que operam no espírito humano. Esse reino intermediário pode ser percebido como um campo de

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

construções transversais (e não apenas paralelas como o recorta o estruturalismo formal) e não se pauta por determinismos causais fixos. Ao contrário, esses fenômenos analógicos podem ser recursivos, quando construídos através de uma causalidade circular ascendente, na concepção de Morin, para quem os efeitos se transformam em causas, e essas em efeitos, novamente). (MORIN, 1996).

Parece que um dos mecanismos atuantes na fragmentação do homem e de sua consciência que resultam em formas diferenciadas de adoecer, sofrer e morrer sejam decorrentes da cisão do conhecimento e dos meios de dominação e de legitimação efetivados pelo modelo ocidental de ciência que tornaram impeditivo o acesso a essas informações.

Vejamos, então, uma formulação dessas questões nas palavras de Richard Tarnas, esse epistemólogo norte-americano, em seu belíssimo livro denominado **A epopéia do pensamento ocidental** : “o homem deste mundo se sente fora deste mundo, habitante insignificante de um vasto cosmo, incompatível com o **dilema pós-cartesiano** (grifos meus) de ser um sujeito consciente, pessoal e com objetivos diante de um universo inconsciente, impessoal, e desprovido de objetivos – e além desses, o **dilema pós-kantiano** (grifos meus) de não haver nenhum meio possível pelo qual o sujeito humano possa conhecer o universo em sua essência. Evoluímos de uma realidade na qual estamos encrustrados, e que nos define radicalmente diferente da nossa própria: acima de tudo, ela jamais pode ser diretamente contatada pela cognição. Estamos em profunda discrepância com o mundo revelado por nosso método científico. Parece-nos, pois, receber duas mensagens de nossa situação existencial: por um lado, a luta, entregar-se à busca pelo significado e realização espiritual; por outro, saber que o universo, de cuja substância derivamos é inteiramente indiferente a esta busca, tem caráter frio, efeito aniquilador. Simultaneamente, somos estimulados e esmagados, que situação ininteligível (TARNAS,1999, pp.444-445)”.

No meu entender, este hermeneuta é um monista transcendental que enfatiza uma das relações homólogas e analógicas existentes entre natureza-universo-consciência. Ele defende a hipótese de que a alma humana partilha de uma condição de intemporalidade com a consciência cósmica, através de uma relação panteísta, em que Deus pode ser

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

encontrado no interior do espírito do homem (o homem é uma centelha divina). Ele problematiza a superação da dualidade humana por meio da exigência da jornada de desenvolvimento emocional-espiritual como o grande nexos para o reequilíbrio da saúde, o da ligação com o cosmos. Desde que sejam reapropriados os instrumentos cognitivos e simbólicos que ofereçam sentido à existência. Em sua concepção, a doença ocuparia o lugar da falta de sentido à existência, por um lado, as soluções fragmentadoras da medicina e da incapacidade de compreensão de que o mundo contemporâneo não é acolhedor, por outro lado, e da necessidade do aprofundamento da condição humana no encontro com o reconhecimento de que o cosmos é intencional, isto é, ele responde às nossas questões. É preciso aprender a ler enigmas.

Quero destacar que se a ciência cartesiana cindiu, através de um corte dual, a compreensão do homem disjuntando corpo e alma, outras interpretações podem ser objeto de um saber que alude à formulação e à vivência de formas diferenciadas de linguagem. Saber que reconecte, que rejunte, que repense este homem e interprete suas formas de interação, desenvolvimento e apropriação do mundo com novas outras dimensões e qualidades cognitivas.

A questão é saber se ao compreendermos o lugar ocupado pelo ser no mundo, recuperamos a experiência múltipla do ser, inclusive na espiritualidade, também presente na corporalidade. Esta encarna a sua dimensão simbólica, pois implica em interagir com o outro, ser reconhecido em sua humanidade, em sua alteridade, em sua diferença, e em sua dimensão subjetiva, com suas histórias pessoais, sentimentos e percepções. A forma como se constrói a corporalidade implica numa relação com a interioridade que não está apartada da própria **condição humana**. Quando construímos nossa cultura através da multiplicidade das nossas histórias, refletimos sobre ela, produzimos uma mediação humanizante com ela, criamos dimensões subjetivas, formas de encarnar o próprio corpo, intervindo nele para dar-lhe as condições de desenvolvimento, de percepção e de sensibilidade mítica. Recriamos o mundo e o reencantamos desde dentro⁴.

Diante da constatação da fragmentação da consciência que ressoa fortemente na

⁴ Recomendo com insistência a bela reflexão de Michel Maffesoli denominada Procedimento Analógico, op.cit., na qual ele opera a cognição transversal do pensamento, ao ampliar a base conceitual dos autores clássicos das ciências sociais, caminhando nos meandros dessas discussões. (MAFFESOLI, 1993, pp.97-117)

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

dualidade humana, e ainda, na produção das doenças e dos sofrimentos, podemos encontrar saídas complexas: ou a necessidade de evolução do espírito (progresso do espírito) ou o aprofundamento de uma ciência que comporte novas indagações, novas outras dimensões cognitivas sobre o mundo, abarcando a dimensão mítica (progresso da ciência), como sugerem Tarnas. Esse equacionamento do mundo através do progresso do espírito *versus* progresso da ciência, também já foi sinalizado por Godelier (1973, p.370). No entanto, esses dois patamares de progresso podem ser pensados, simultaneamente, porque aludem à compreensão mais aprofundada da condição humana. Deixo aqui a indicação de uma interessante reflexão sobre a oposição entre o mito apolíneo e o mito dionísico que enredam as nossas vidas. Esses mitos conduzem-nos à repetição dos padrões destrutivos do primeiro e os conflitos e trapaças do segundo, também alimentando as dualidades humanas que engendram sofrimentos, e conseqüentemente, doenças. E, por outro lado, a sua superação implica na cura (HILLMAN, 1989).

É com esse conhecimento que podemos atingir a corporalidade, em corpos insensíveis, recrudescidos em suas linguagens que insistem em se expressar por uma racionalidade exacerbada, muitas vezes levada ao extremo, contudo, desconectada do ser. Não basta apenas compreendermos as teorias que informam a interpretação da realidade, é preciso também alcançar o sentido das suas metateorias. Por distintos caminhos metodológicos e horizontes cognitivos, vários saberes sobre o homem elegem como eixo a crítica à metateoria dualista cartesiana (a consciência viria depois da matéria e seria dicotomizada desta), no interior de outras metateorias: se monista materialista (a consciência viria posteriormente à matéria, embora ambas, consciência e matéria sejam compreendidas interconectadamente), se monista transcendental (quando a matéria foi gerada, a consciência que já existira encarnada em outras matérias, passa a existir nessa nova matéria), a indeterminação quântica (a consciência é a forma da frequência vibratória de ondas, que reproduzem em grandezas variadas o mesmo padrão de energias do universo), teomonismo (matéria e consciência são gestadas no mesmo momento, numa trajetividade de sentidos religadora das emoções oriundas do meio cósmico e social – o trajeto antropológico (cf. Durand, 1997, sic.); e a metateoria analógica (consciência e matéria aparecem juntas nas suas várias expressões, cosmomórficas, antropomórficas, nas quais os efeitos são aglutinadores).

Na construção do nexu analógico para a análise da eficácia simbólica de cura, verá o leitor que faço um diálogo com posições que não são apenas antropológicas. Primeiramente busco operar um descentramento, como nos ensina Lévi-Strauss, para fazer frente aos etnocentrismos do Evolucionismo, do Funcionalismo e também do modelo biomédico. Mais do que isso, busco operar uma dialogia para trazer novos argumentos para a percepção antropológica, enriquecendo desse modo a Antropologia, agora não mais numa direção disciplinar, mas abrindo-me à uma perspectiva transdisciplinar.

II. Eficácia simbólica de cura : sistema e estruturas

Se a expressão da dualidade pode resultar em formas de adoecer, podemos também compreender como essa mesma dualidade pode ganhar funções simbólicas voltadas à uma cura eficaz. Neste item a dualidade humana será compreendida através do conceito de estrutura, tal qual elaborado por Lévi-Strauss (1975), e ampliado por Godelier (s/d). As funções simbólicas presentes nessas articulações, bem como as metáforas analógicas e suas correspondências são encadeadas num mesmo nexu de conexão por meio de situações heteróclitas e assimbólicas que se tornam simbólicas. No processo de construção da eficácia simbólica de cura são tecidos todos os caminhos para se fabricar o humano, no qual se conectam homens, seres e coisas.

Se levarmos em conta que seja fornecido pela religião o diferenciador profissional dominante para cada modalidade de benzeção; se lembrarmos, igualmente, que a forma individualizada e autônoma de se instrumentalizar esse diferenciador profissional religioso caracteriza uma ação mágica, pelo seu caráter não institucional, mas autônomo, suponho que haja, do mesmo modo, um sentido não dual, mas multidimensional entre a crença religiosa contida na representação de doença das diferentes benzedeadas e os meios acionados para curá-la. Quando benzedeadas católicas, da *corrente católica*, kardecistas, *crentes*, umbandistas e esoteristas como aquelas que pesquisei em Campinas deparam-se com um leque de problemas e situações de doença, elas desenvolvem práticas de cura heterogêneas, sem padronizações. Isso porque a forma como se dá a organização social do seu ofício – trabalho individual, artesanal, com consultório próprio, sem subordinar-se às outras benzedeadas, assumindo os riscos, a criatividade e os desafios da sua própria prática - tem mais a ver com a magia do que com a religião. Essa questão já foi por mim discutida

em algumas situações, nas quais, inspirei-me na oposição magia x religião contida em **As Formas Elementares da Vida Religiosa**, de E. Durkheim e também na oposição sacerdote x feiticeiro de M. Weber, em **Economia y Sociedad** (Tipos de Comunidad Religiosa – Sociologia de la Religión) (WEBER, 1971).

Assim, é possível tratar as diferentes modalidades de benzeção, por meio da estrutura e da lógica da complementaridade que articula benzedeadas e clientes, por um lado, e relações de reciprocidade entre elas mesmas, os santos e o público, por outro, mediados por doenças, sofrimentos e problemas. Problemas que participam de operações e de procedimentos materiais e ideais apreendidos por meio de um conhecimento que não sobreponha a dimensão biológica à cultural. Assim, através da estrutura, a condição humana será generalizada, para em seguida ser especificada. Pensaremos essas práticas como parte de um paradigma que pensa juntos o destino do homem e o destino do mundo. Em outras palavras, as dimensões sagradas e míticas da eficácia simbólica de cura reinstaurarão valores àquelas formas de sensibilidade construídas à priori encontradas no Positivismo, de modo que elas se tornem eficazes.

Se o conjunto das estruturas forma um sistema, em cada estrutura temos pólos constitutivos dessas relações de oposição, em pares binários e complementares: natureza – cultura; benzedeadas–clientes; iniciados–não iniciados; benzedeadas–médicos; benzedeadas–padres; benzedeadas–santos; saúde–doença; sofrimento–alegria; conflito–harmonia; materiais–ideais; magia–ciência; lógica da conjuntura–lógica da estrutura; representações sociais – ações; usos sociais da doença - sentidos sociais das doenças; visão interiorizante das doenças–visão exteriorizante.

Essas relações de oposição são pautadas por uma condição *sine qua non* de existência: que elas sejam complementares e congruentes, e operem grupos de transformações. Esses pares binários não podem ser tomados em si mesmos, como essências ou como padrões repetitivos de frequências, como o seriam na estrutura social em Radcliffe-Brown. Esses sistemas devem ser reconstruídos como articulações através dos significados, signos e dos significantes, sendo que qualquer alteração em quaisquer termos da estrutura produzirá uma modificação na totalidade do sistema, como nos alerta Lévi-Strauss (1975, p. 316). O conjunto dos sistemas formados pelo conjunto das estruturas compõe esse macro campo cognitivo que pode ser compreendido como um campo de discursos, que é a cultura.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Equacionados os termos binários e complementares como relações nas estruturas de significação, abre-se um caminho para a integração da dualidade humana, já que corpo e alma são pensados simultaneamente, um tangencia e mobiliza o outro. As razões do espírito indagam as razões do corpo, e as razões do corpo, as razões do espírito. Nos rituais de cura estão operando tanto as **dimensões antropomórficas** (atribuição de poderes humanos às plantas e aos santos), como as **dimensões cosmomórficas** (as pessoas identificando-se com os acontecimentos terrestres), quanto os discursos científicos e os discursos míticos podem ser antropológicamente construídos. Primeiramente, como estruturas de relações, ou ainda, estruturas de significações, e também como estruturas de antagonismos. Esta é a especificidade de Maurice Godelier. Face à plasticidade que caracteriza o universo cognitivo popular, ele reflete as ambiguidades e contradições das relações sociais processadas numa sociedade, no interior dos mesmos mecanismos que operam a reprodução dessa totalidade contraditória de relações sociais (GODELIER, 1973).

A estrutura desentranha níveis ampliados de cognição para realizar a entrada no mundo mitológico. Reinstitui, assim, a dimensão ontológica ao real. Ao articular uma complexidade de interações entre o universo analógico, nessas realidades desiguais, heterogêneas, ou mesmo heteróclitas que são as analogias, vemos que elas são construídas nesse nexo de inteligibilidade muito própria: “os modelos analógicos são os meios de conhecimento espontâneos que permitem captar numa mesma relação de conexão realidades objetivamente heterogêneas” (cf Michel-Jones, 1978, p.46)⁵.

Atuando na estrutura um procedimento analógico, na medida em que a analogia é um procedimento operativo: as **sinédoques** – o todo pela parte, o banho de sal grosso no corpo para acalmar os nervos; as **metáforas** - o calor como fonte de energia, em excesso é agressão ao ser; as **metonímias**, chá de hortelã aplicado no abdômen para *refrescar* as bichas, acalma também os nervos; as **catacreses**, plantas machos, plantas fêmeas, plantas primas, plantas irmãs; as pernas do altar.

Os rituais de cura realizados pelas benzedeiras ocorrem mediante complexos

⁵ Indico aqui a leitura Suzanne Lallemand denominada Cosmologia, cosmogonia, contida em Marc Augé (org.). **A Construção do Mundo**. Lisboa: Edições 70, 1978, pp. 25-42:” (...) o pensamento cosmológico procede por disjunções, e depois por associações complementares; elabora classificações cujos elementos se associam, termo por termo, numa categoria a outra, obedecendo a uma lógica própria, para a qual ‘o fato de existir uma ligação é mais importante que a natureza das ligações’, no dizer de Lévi-Strauss (...); [que]

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

mecanismos de preparação: a sacralização do local, a disposição do altar e a orientação temporal e espacial dos objetos rituais (velas, santos, imagens, óleos, algumas vezes vestimentas próprias como nos casos de umbanda). Há entre os dois pólos dessa relação de cura, não apenas dimensões imanentes, mas também dimensões transcendentais: a) a potencialidade da benzedeira, como quem faz e diz o que deverá ser feito na benzeção; b) o sujeito da cura, o cliente; c) as mediações ideais que conectam esses dois pólos (razões da procura, concepção de saúde); d) os suportes mediadores da cura que materializam o doente quando ele está ausente (roupas, cadernos escolares, lenços, calcinhas); e) a compreensão de mundos que se tangenciam, se articulam, se ultrapassam e se tornam realidades míticas.

Nessas operações classificatórias extraídas da experiência do mundo sensível e mágico como formas organizadoras do universo simbólico, observamos, então, a relação analógica entre parte e todo, semelhança e semelhança, similitude e diferença. Esse conjunto de medidas constitui-se as **condições de sua execução** e as **condições propiciadoras da eficácia simbólica de cura** (o local, a hora, o número de vezes, os instrumentos mediadores, os rituais, as vestimentas, a sacralização do espaço). No que toca ao uso das plantas, por exemplo, mais do que regido pelas qualidades essenciais ou pelos seus princípios ativos, através da estrutura somos levados à compreensão do sistema classificatório da magia e do sistema conceitual da ciência: “a planta não é boa para comer, a planta é boa para pensar” (LÉVI-STRAUSS, 1970). Por meio da planta utilizada no ritual é possível operar o trabalho no espírito humano de indagar o alcance desta cognição, que pensou por dez mil anos o mundo sensível em termos do sensível (Idem, Ibidem).

À própria sacralização o espaço impõe-se a exigência de que a natureza se inscreva na cultura e a cultura na natureza (as flores, os ramos, as velas, os incensos, o sal, a água, o vinagre, os óleos). Vemos, então, que natureza e cultura não são realidades disjuntas. Opostos e diferentes, os sons, as repetições, os *mantras*, as orações, as jaculatórias devem se inscrever em relações de significação, no mesmo encadeamento causal com que são utilizados os objetos rituais e outros recursos de cura, como orações. Algumas vezes, o ambiente perfumado, com essências ou com *óleo santo*, torna-se receptivo às ações de cura que operam suas técnicas para a convergência de um fim, um centro único: o sentido primordial, a recuperação da ordem de comunicação do cliente com o mundo.

recorre também à analogia, ligando uma estrutura global, macrocós mica, a um objeto-microcosmo, que é

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

No que toca aos rituais xamânicos a etnologia nos oferece belos mecanismos culturais através dos quais opera-se a transcendência da dualidade humana. A condição para tornar-se xamã obedece à uma trajetória plena de riscos e desafios, exigindo não apenas o aprendizado da purificação, do jejum, do deciframento de mensagens em lascas de árvores, da solidão em estado de vigília, de diversas formas de privação e de abstinência sexual, alimentar, mas atravessar um processo de legitimação, de reconhecimento social, que é a dimensão mais importante dessa qualificação (MAUSS, 1974; 1978; LÉVI-STRAUSS, 1975). Um processo iniciático convergente ocorre entre as benzedeiras, quando elas se percebem como *pessoas escolhidas*, por serem portadoras de um dom, o que, obviamente, implica em processos de reconhecimento social. (OLIVEIRA, 1983; 1992).

O ritual de cura integra a dualidade humana. Através da estrutura reconecta-se, a separação corpo-alma. Definidos os papéis dos participantes e construída a sacralização do espaço, opera-se o ritual, algumas vezes, deslocando fumaças para o alto, fazendo-se às vezes, os *riscados* no chão, no caso das benzedeiras umbandistas, toques no corpo do cliente, criando, simultaneamente uma condição em que o alto e o baixo, o firmamento e cotidiano, o empírico e o mitológico, as subjetividades e as ações instrumentais, as profundezas e as superfícies, as sombras e as luzes são mobilizadas para trazerem ao centro a consciência do cliente. Por meio da mobilização de relações de incondicional reciprocidade existente entre homens e deuses, natureza e cultura, inconsciente e consciente, similitude e oposição, contiguidade e contrariedade, identidade e separação, simpatia e antipatia vão sendo tecidos os meandros que engendram as eficácias simbólicas de cura.

Vimos, então, como aspectos da razão analógica se articulam na eficácia simbólica de cura. Tecidos nas relações estabelecidas entre homens e seres, seres e coisas, seres e seres como nos mostram os autores que discutem pensamento analógico (CARVALHO, 1981; GODELIER, 1981; LALLEMAND, 1978; LÉVI-STRAUSS, 1970; MAFFESOLI, 1993; MICHEL-JONES, 1978; PEREIRA, 1993), os rituais de cura conectam diferentes domínios do pensamento. Elas invertem uma suposta homegeneidade de condições presentes numa também suposta simetria original. Nesses rituais de cura, como nos mostram os exemplos apoiados em Lévi Strauss e em Godelier fornecidos por Pereira

simultaneamente a sua metáfora e a sua metonímia” (LALLEMAND, 1978, p. 39-40)

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

(1993), os princípios divinos, humanos e naturais aparecem juntos. Tanto os deuses ganham poderes humanos, sagrados e profanos, quanto os homens ganham atributos sobrenaturais (dons). As plantas e os objetos rituais carregam poderes que transcendem a sua substancialidade. Investem-se pelo pensamento, com qualidades e sentimentos humanos, com caprichos e vinganças, quanto submetem-se, nessa classificação totêmica às relações de hierarquias de poderes, e portanto, às relações de subordinação entre si. Por exemplo, plantas primas ou irmãs de outras, frutas macho, fêmea: “os signos tomam o lugar das coisas significadas” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.57).

Os sentidos que subjazem à eficácia simbólica de cura podem ser permanentemente recolocados, reconotados, ampliados, na medida em que suscitam condições, contornos, situações, cenários, estados, processos, itinerários e experiências, enfim, molduras que transcendem essa realidade cotidiana. Eles são construídos no diálogo entre as visões interiorizantes e as visões exteriorizantes das doenças, entre as representações de doenças e as estratégias de cura desentranhadas nos discursos, nas interdições, nas permissões, nas ações e nos embates que se processam entre saberes.

A análise dos rituais e o contexto da enunciação das palavras desentranha os signos, os significantes e os significados, cada qual construindo suas linguagens: linguagens faladas, cantadas, escritas, recitadas, ouvidas, monótonas, repetições, monólogos, subtendidas, a verdade dos silêncios, das pausas, das introspecções. Implícitas, metafóricas ou analógicas essas linguagens revelam-nos como são construídas, apropriadas ou derivadas de contextos específicos os termos da sua enunciação. Tornam-se significadas, e, portanto, podem ser explicitadas, quando são interpretadas em função de uma analogia; uma relação de inteligibilidade em que os signos, guardam entre si, uns com os outros, relações que precisam ser construídas, não são dadas de imediato. A explicação analógica encontra-se encadeada em seus diferentes graus de interação e tecem uma rede aberta de significados.

Esses termos estão presos à uma mesma rede de conexão causal plural, à uma lógica de conjunção constante, como nos lembra Zémpléni, isto é, vários problemas aparentemente de origens diferentes podem estar atuando na causalidade de uma doença, ao oferecerem os sentidos para as doenças. A lógica da conjunção constante se oporia ao sentido abstrato da epistemologia cartesiana. Este reconhece os termos objetivamente heteróclitos do ponto de vista essencial nos termos heterogêneos da analogia. Mas os interpreta como sendo

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

descontínuos, díspares, disjuntos.

O pensamento analógico opera exatamente no sentido da religação das diferenças, construindo nexos para compreender o sentido das doenças e das curas, e assim, recoloca em outros patamares a discussão da causalidade. A simplificadora cisão corpo-alma oriunda da epistemologia disjuntiva procurava conhecer mais a cultura do pesquisador, como nos lembra Lévi-Strauss, daí seu etnocentrismo, do que a consciência de que do que a condição de que a humanização se adquire na cultura. (LÉVI-STRAUSS,1982).

Os rituais de cura se realizam mediante complexos mecanismos de preparação e são compostos por várias partes. Há a classificação das doenças ou dos problemas apresentados às benzedeadas, a linguagem que se expressa por meio desse múltiplo encadeamento causal que a torna compreensível. As invocações, as aplicações, as massagens, os banhos, as benzeções, os aconselhamentos, as interdições têm um lugar num todo pautado pela composição e recomposição nessa reconstrução constante da totalidade contraditória das relações sociais.

A força simbólica da ação das benzedeadas não se concretiza somente nas estratégias visíveis que elas desenvolvem. Seus silêncios e aparentes lacunas são igualmente importantes. Suas rezas, invocações são também plenas de significados, acumulam realidades cosmológicas, míticas. Para interferirem num todo microscópico que transcende a condição de ser somente bio-material, bio-somático, mental, afetivo, espiritual as benzedeadas mobilizam o terreno das intencionalidades. Esse todo é também mágico-social e mítico. Esse todo macrocósmico está corporalizado num objeto microcósmico, e conectado um ao outro pela operação analógica reveladora de que a parte é o espelho do todo. Muitas vezes o ritual une a cópia ao modelo, como no caso de insônia. O cliente é orientado a desenhar numa folha de papel uma estrela de cinco pontas, e em cada ponta escrever o problema que o aflige; dobrá-la e colocá-la sob o colchão que durmirá, por três dias consecutivos.

Aqui a benzedeadas difere de um profissional que trabalhe somente com a dimensão física da doença. Buscando construir as causas últimas do adoecer, as conexões imaginárias existentes entre o microcosmos e o macrocosmos, ela busca debelar as forças destrutivas atuantes no indivíduo acionando a relação existente entre o todo e a parte.

Ao demarcar os sentidos das doenças, e ao ampliar, constantemente esta demarcação, a

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ação das benzedeadas convergem àquela interpretação permeada simultaneamente pela certeza e pela imponderabilidade, pelo real e pelo imaginário, pelo ideal e pelo material, pelo ordinário e pelo fantástico. Não podemos falar em fronteiras fixas para o campo simbólico. É da própria natureza do simbólico o atravessamento, a derruição dessas fronteiras. É da própria natureza do simbólico construir realidades que se constituam como reais, e assim, imaginárias, no sentido de conterem mais conexões (holonômicas, por exemplo) do que a realidade apreendida pelo Positivismo.

Assim, a eficácia simbólica de cura é tecida no conjunto de redes simbólicas, de relações de interpretação do mundo, de embates que forçam que os sistemas cognitivos nele envolvidos (benzedeira, cliente, público, pesquisador) permanentemente se refaçam. Ao ampliarmos essa abertura epistêmica e conceitual para além da colocação cartesiana do mundo tão presa ao modelo biomédico, psicanalítico observamos que a eficácia simbólica de cura não resulta de uma abordagem empírico-racional que captaria como sinônimo de totalidade apenas o sentido interiorizante da doença, sem aludir aos universos cosmológicos. Nem é possível falar em eficácia simbólica de cura pelo procedimento etnomédico, quando ele buscaria conhecer, por exemplo, o princípio ativo das plantas medicinais, igualmente redutor como o anterior.

Nos rituais da benzeção, a eficácia de cura opera em conexão com uma rede simbólica, na qual seu manipulador qualificado é a benzedeira. Ela adentra nos meandros de uma cosmologia que ganha força apenas porque é apoiada nessa rede em que ela, a própria benzedeira, o doente e as pessoas de suas relações (o público) começam a participar de uma linguagem que torna inteligível a doença. Por meio da doença é possível refazer os nexos de continuidade existentes entre as cisões corpo-alma, natureza-cultura, interior e exterior, pensamento e ação, doença e simbolização. Na corporalidade as dualidades presentes nos mundos dicotomizados parecem desfazer-se. Os símbolos ganham uma equivalência não pelo que eles guardam de essencial substância, mas por apresentarem uma natureza homóloga enquanto forma, mas também enquanto função: a função da mediação, a função da comunicação, de assegurar a passagem de um a outro plano da existência.

Os recursos eficazes utilizados alternados ou conjuntamente na cura só podem ser compreendidos através da articulação dos elementos **ideais** (procedimentos, benzimentos, gestos eficazes, recitações, conselhos, relações de compadrio, fórmulas de evitação,

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

prescrições) aos **reais** (plantas, sal, óleo, água, linha, vinagre, pano, vela, incenso). Essa articulação ideal-real coloca em questão a dualidade presente entre aquilo que seria compreendido como o mágico-religioso e o empírico-racional. Esses não são fenômenos de dois tempos, separados, mas apresentam-se articulados.

Essas conexões ideais e reais tomadas das representações sobre doenças tecidas pelas benzedeadas estão articuladas aos princípios de: a) **contiguidade** (o calor e o sal dissipam a dor; atingir o corpo do cliente ausente, através da calcinha, do lenço; cosendo a *carne aberta*, o *nervo torto*, o *osso rendido*, simultaneamente ao cosimento de pontos em um pano aplicado sobre o local enfermo; o mesmo procedimento para *cobreiro bravo*, cortando a ponta da mamona e o talo, repetindo a fórmula: *o que eu corto?* - Corto a cabeça e corto o rabo; ou quando a benzedeadora transfere, por operação analógica, o sapinho da boca da criança para o açúcar depositado em sua fralda, acreditando que por extensão o *sapinho* sarará, quando a fralda for lavada. Ou ainda, quando ela assimila e reproduz o mal do cliente em seu próprio corpo; ainda um outro exemplo de extensão da pessoa: *olho gordo seca a planta*, *estraga o sabão no tacho*; b) **similitude**: analogamente, quando *seca* a folha de mandioca, *seca o sapinho*; quando *seca* a folha de samambaia *seca o equizema*; ou ainda, conforme Pereira (1993): “comer quiabo facilita o parto; chá de touceira para queda de cabelo; caldos leves para pessoas doentes”, ou ainda, alimento ácido torna a pessoa ácida, alimento doce acalma); c) **oposição**: chá quente para doenças do frio; ou *com a oração*, *o pé dói mais*; ou ainda, compressas frias dissipam a febre. Vários desses exemplos também foram encontrados por outros autores (DUARTE, 1986; QUINTANA, 1999, além dos já citados)

A eficácia simbólica de cura consiste num momento singular no qual a ordem sobrenatural é invocada, mobilizada e os caminhos são *abertos* para a atuação dos espíritos protetores. Implorados, os espíritos protetores são submetidos à vontade da benzedeadora que opera a realidade analógica, construindo níveis de significação que mobilizam o cliente do plano fisiológico para o simbólico simultaneamente. Ela manipula as imagens sagradas, remove os obstáculos de várias naturezas, opera a humanização dos deuses, a cosmofização dos acontecimentos, sinaliza a corporalização dos fenômenos.

Ao invocar a ação dos deuses, ela integra, no mesmo ato, como vimos, a matéria ao espírito, por meio das operações analógicas, como os *cortes simulados* nas plantas, o *corte*

nas *energias intrusas*, o cosimento e o recosimento das *carnes rendidas*. Noemí Quezada em seu livro **Enfermedad y Maleficio** nos mostra um leque de profissionais populares de cura que atuam no interior do México manejando de forma muito peculiar e variada suas concepções de doença e cura: pela palavra, pela restituição da alma ao doente, pela restituição da sua sombra, pela aplicação de ventosas, sangrias, saliva, dentre outros (QUEZADA, 1989).

Nos complexos mecanismos analógicos desses rituais de cura, a corporalidade encontra alguns dos seus meios para transcender a dualidade da qual resultaram as doenças. Esses mecanismos analógicos integram uma rede simbólica que pode ser reconstruída nos encadeamentos causais plurais das doenças Sintomas da doença, circunstâncias do adoecer, dramaticidade do mal, mecanismos eficazes de cura, ou mesmo a renitência do quadro (para uma nova ampliação da demarcação dos sentidos da doença) constituem-se como parte das lógicas de conjunção constante (cf. Zémplèni, 1985).

Inúmeras fórmulas sagradas são derivadas de regras próprias de transmissão do saber popular (OLIVEIRA, 1985; 1992) e mobilizam forças presentes e ausentes, conhecidas e ignoradas pelo cliente para ultrapassar a sua doença e o seu infortúnio. A benzedeira sabe a hora de falar e a hora de calar, a hora de fornecer o mito da sua iniciação, fonte de sua iluminação. Sabe a hora de ilegitimar outras benzedeadas que ela supõe não terem passado pela *prova* da iniciação, pela *provação*. Seus silêncios e lacunas, suas aparentes discontinuidades constroem continuidades no processo, e são igualmente importantes. Suas rezas e invocações são também plenas de significados, acumulam dimensões cosmológicas, cosmogônicas, mitológicas e analógicas, como um legado que vem das forças e imagens que são permanentemente ativadas no processo cultural. Ao adotar a súplica aos santos impondo-lhes um status hierárquico de superioridade ou de inferioridade, conforme se apresente o instável comportamento desses mesmos santos, eleva-os ou os destitui de sua função, por exemplo, descendo-os de posto, substituindo-os por outros santos, caso eles não a obedeçam. (cf. Pereira, 1993). Mas, também complementa-se com eles, ordena-lhes, implora, invoca submete-se a eles. Esses dois movimentos simétricos e inversos, de imposição e de submissão recriam-se alternadamente nos rituais de cura. Tanto a benzedeira ordena, quanto submete os santos a ela na difícil tarefa da dissipação do problema do cliente.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Se a corporalidade é repleta de simbolismo, ela não pode ser considerada um amontoado de carne e nervos, mas um dos veículos que permitem que os deuses falem através dela. Veículos que transportam benzedeiros, cliente e público às várias dimensões do mundo:

“a eficácia simbólica consistiria precisamente nesta ‘propriedade indutora’ que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar com materiais diferentes nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido”.

(LÉVI-STRAUSS, 1975, p.233).

As condições para se acessar essas dimensões do mundo, necessariamente, se realizam por meio de regras de reciprocidade (LÉVI-STRAUSS, 1970), e regras de reciprocidade operando as transformações analógicas (GODELIER, 1973).

Assim, doença e cura, benzedeiros e clientes formam estruturas que se complementam, como nos mostra Lévi-Strauss:

“ (...) sistema de oposições e de relações que integre todos os elementos de uma situação total, onde feiticeiro, doente e público, representações e processos, encontre cada qual o seu lugar. (...) o doente é passividade, alienação de si mesmo, como o informulável é a doença do pensamento: o feiticeiro é atividade, extravasamento de si mesmo, como a afetividade é a nutriz dos símbolos. A cura põe em relação esses pólos opostos, assegura

a passagem de um ao outro, e manifesta, numa experiência total, a coerência do universo psíquico, ele próprio projeção do universo social”.(LÉVI-STRAUSS, 1975: 210-211).

A eficácia simbólica de cura se realiza ao integrar as dualidades e as contradições da vida do cliente como desfecho, nos múltiplos sistemas de referências que se articulam, e simultaneamente mobilizam e recriam e o universo mitológico no interior do processo simbólico, por meio da linguagem: “ (...) significante e significado re-ingressam o doente no plano coletivo, das normas, das regras que ancoram o simbólico” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.217). No espaço simbólico de cura, a dimensão natural se prolonga até à dimensão cultural. Inúmeras fórmulas sagradas mobilizam forças presentes e ausentes, conhecidas e ignoradas pelo cliente para ultrapassar a sua doença e o seu infortúnio. Nesse processo, a benzedeira remete o doente às causas últimas do seu adoecer, isto é, “ao lugar do arrebatamento das forças vitais específicas ou gerais, pelos maus espíritos” (idem, ibidem), conseqüentemente, atuando, ou mesmo destruindo as forças do mal.

A benzedeira impõe nominalmente à Santa Catarina para torná-la *brava e forte* para enfrentar qualquer perigo. Nesse ritual de cura configuram-se situações que nos permitem retrair a estrutura também como “um espaço acima do qual haverá diferença, e abaixo do qual haverá similitude” (FOUCAULT,1995, p.16). Sua prática é capaz de transformar a desordem em ordem, o negativo em positivo, a descontinuidade em continuidade. Os ritos entrelaçam várias práticas ao mesmo tempo. Fundem o objetivo ao subjetivo, o real ao simbólico, o mágico ao não-mágico, as palavras aos atos e às coisas, o fantástico ao ilusório.

Os rituais de cura conduzem a consciência aos meandros simbólicos da experiência humana. Por meio de falas e silêncios monótonos, repetitivos e reafirmadores, os sentidos vão sendo introduzidos, reintroduzidos, induzidos e reconduzidos, abertos e aprisionados às dimensões recônditas do ser. Gestos eficazes, recitações de fórmulas, pedidos de evitação, encantamentos, remédios, invocações aos espíritos protetores e aos santos auxiliares, parte de sua falange, toques sobre as mãos e o corpo do cliente, recompõem em gestos,

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

movimentos e preces essa unidade adimensional e intemporal encontrada no núcleo da consciência, com aludem os estudiosos do mundo psíquico. (DALKE, 1999; GROF, 1987).

Os múltiplos sistemas de referência conduzem o cliente ao universo mitológico, uma maneira mais abrangente de remeter ao universo psíquico:

“o conjunto dessas estruturas formaria o que denominamos de inconsciente (...) o inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um de nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto dessas leis”(LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 234-235).

Olhando o ritual de cura por meio dessa dimensão, significante e significado tanto regem normas sociais, quanto explicam a mitologia individual, abarcada na construção de uma unicidade encontrada na ancestralidade. Assim, a corporalidade, diferente do corpo, não se constitui um *locus*, mas é um médium, um **meio** para a transcendência da dualidade humana. Por meio dela, as sombras se fazem luzes, a periferia se faz centro, a impropriedade das regras se torna significada, o inconsciente coletivo e mítico se tornam simbolizáveis.

Contudo, o mesmo processo histórico acelerador das contradições sociais alcança os mecanismos de legitimação dos agentes populares de cura, dentre eles, as benzedeiças. Acusações de charlatanismo, de ignorância, de oportunismo são formas de controle social e de interdições sociais de suas práticas. Sabemos que as benzedeiças têm prioritariamente

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

acesso às informações fragmentadas, igualmente a outros grupos subalternos. Ora elas se contrapõem aos mecanismos de dominação como reprodução cultural, ora elas criam os valores próprios na leitura que fazem desses mecanismos, quando realizam uma produção cultural do seu próprio grupo (OLIVEIRA, 1998). É importante perceber a forma como se vive os códigos da dominação nesse segmento da população e como se luta para transcender tal dominação, que é muito menos um consentimento explícito a ela, do que os efeitos representados pelo não acesso ao direito do conhecimento.

É aqui que Pereira (1993) nos mostra um desdobramento das posições de Nicole Mathieu, em seu diálogo com Maurice Godelier, contrapondo-se ao conhecido equacionamento violência-consentimento discutido por ele. Para Mathieu não se trata apenas da relação de dominação e sua contrapartida no consentimento, mas do acesso restrito às informações que estreitaria a margem de opções para qualquer segmento da sociedade que vivesse essa condição de dominação. Ao discutir os processos de expropriação do saber encontrados na subalternidade de mulheres parteiras, no caso estudado pela autora, podemos observar situações análogas às benzedeadas pesquisadas por mim. Benzedeadas e parteiras podem aumentar os riscos à saúde dos seus clientes pela utilização de corticóides e antibióticos em seus trabalhos. Contudo, um grande risco à saúde da população também pode ocorrer com o uso desses medicamentos pelos próprios médicos, complementado pela prescrição quase irrestrita de calmantes, hormônios e bloqueadores. Ou mesmo pela automedicação, o que tem sido largamente mostrado pela imprensa, o que é um traço da cultura brasileira.

A questão é mais complexa do que apenas afirmar que com o acesso fácil a corticóides e antibióticos as benzedeadas estariam colocando em risco a saúde de alguns de seus clientes. O que está em causa é o modelo de conhecimento que engendra tais contradições, impeditivas, inclusive, de serem compreendidas enquanto tais no seu interior. (TARNAS, 1999). Essa questão envolve, inclusive, as formas como se dão a reprodução e a legitimação do saber biomédico nas universidades e centros de pesquisa, o que necessitaria de análises mais aprofundadas. O processo acelerador das contradições, em sua contrapartida, possibilitou a criação dessas novas formas pelas quais podem se apresentar a medicina popular. Originalmente rural e católica, se pluraliza através de instituições religiosas na cidade, se especifica por especialidades, com novas formas e funções.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Assim, através do conceito de estrutura temos a possibilidade de operacionalização do descentramento para entender o saber da benzedeira não apenas como essência em si mesmo, mas como articulador de vários níveis de problemas. Esses nos auxiliam a realizar a crítica ao dualismo cartesiano como uma metateoria presente no modelo biomédico. Um novo desdobramento dessas questões, hoje, me conduziu às leituras sobre as conexões vibracionais presentes nas causalidades energéticas plurais, na medida em que elas abarcam símbolos, arquétipos, *shèmes*, trajeto antropológico e estruturas antropológicas do imaginário.

Se como operador do conceito de cultura a estrutura permite alcançar a lógica profunda da sociedade, que é a articulação da natureza com a cultura (a nós apresentada originalmente no problema do incesto – LÉVI-STRAUSS, 1982) - a cultura então consiste nesse macrocampo cognitivo de discursos sobre o humano; de apropriação, de tangenciamento de saberes, de ressignificações. Pelo seu aspecto dinâmico e complexo podemos encontrar nexos que retomem os momentos de ruptura entre os vários saberes e encontrar possibilidades de rejunção das teorias antropocêntricas às teorias cosmocêntricas.

Resta-nos ainda colocar indagações difíceis de responder. A unidade adimensional da consciência possivelmente acessada nos rituais de cura seria o equivalente homólogo de um centro, morada dos arquétipos que são carregados de significação cósmica? Em que medida poderíamos pensar essas questões se a estrutura apenas fosse carregada de formas e sentidos refletidos pelos signos que substituiriam as coisas significadas? Penetrariam os rituais de cura numa consciência intemporal que realizaria o reencontro mítico com uma ancestralidade? Essa consciência guardaria uma relação com a forma de funcionamento do cérebro, com a natureza do sistema nervoso central, ambos compreendidos como o centro das ambiguidades humanas (MORIN, s/d; GROF, 1999)? Ou essas questões estariam para além das exigências de ordenação do mundo pelo espírito? Permitiria ainda o ritual criar ou acessar esse vácuo cósmico, silencioso, onde residiria a imagem de Deus aprisionada na alma do homem, quando Deus falaria ao homem (GROF, 1999)?

Não posso afirmar com certeza essas questões. Contudo, por meio dos mecanismos de transformação analógica que os rituais de benzeção parecem acessar, eles concretizam uma condição de integração de experiências que estavam latentes, operando nas reentrâncias das ambiguidades humanas. Não somente os rituais articulam polaridades, mas também

articulam funções. Funções e transcendências.

Os rituais de benzeção obedecem à uma condição relacional espacial e temporal, muitas vezes com dias e horas marcados e aludem à **metáfora da abertura do tempo**. O tempo não é linear, desloca-se do cotidiano, do mundo ordinário para a ancestralidade. O tempo pode ser mítico, intemporal, inesgotável, imprevisível, e assim, o centro de uma nova problemática antropológica, alimentada por Lévi-Strauss, como nos mostra a bela epígrafe selecionada para este artigo.

A eficácia simbólica de cura ao articular mecanismos analógicos parece constituir-se num fenômeno situado para além do que é possível captar ao nível dos efeitos que produz na consciência. Constitui-se como uma rede aberta de significados que articulam pelos menos quatro direções: a) da natureza para a cultura; b) da cultura para a natureza; c) da natureza para a natureza; d) da cultura para a cultura. O campo interativo da eficácia simbólica de cura abarca múltiplos movimentos e conexões. Essa trama de conexões analógicas incide sobre a consciência, mas também a transcende, porque sua existência é construída como um recurso simétrico, inverso e complementar que subordina tipos de analogia a tipos de sociedade e formas de história. (GODELIER, 1973, p.361).

A complexidade da eficácia de cura vai além dessas citadas conexões direcionais. As características analíticas e sintéticas presentes nas analogias, as regras de transformação analógica, o caráter totalizador num sistema de estruturas operam no interior de contradições sociais, mas também de dimensões míticas e imaginais. Tomei aqui questões situadas no interior de uma ciência complexa, ainda que circunscritas à uma epistemologia antropocêntrica que já se auto-reflexiona. O próprio autor citado nos remete à uma abertura sistêmica, na qual o pensamento transcenderia o pensar, as relações de equivalência transcenderiam as estruturas simbólicas do pensamento, já que o próprio pensamento se inscreve num grau de complexidade situado para além da forma como a matéria organiza o sistema nervoso e as funções cerebrais.

Em outras palavras, mais do que forma, o pensamento é também função. Por isso é que a mitologia deve ser analisada no cruzamento dos impactos produzidos na consciência pelo pensamento (o ato de pensar através da lógica dual, da lógica analógica, etc), por meio das relações sociais e das relações com a própria natureza (GODELIER, 1973, p.362).

Graus de interação e complexidade articulam na estrutura, os pares binários, opostos e

complementares: corpo-alma, cérebro-pensamento, consciente–inconsciente. Eles estão condicionados à uma história que transforma a natureza humana e inscreve a condição humana juntamente com a história dos seres vivos, das espécies e do planeta: “ (...) sendo condição da história, o pensamento na sua estrutura formal não tem história (ou pelo menos a sua história não pertence à história dos homens, mas à da matéria”(GODELIER, 1973 p. 367). Aqui, não é mais possível realizar com clareza um corte dual entre sujeito e objeto do conhecimento, o cognoscente e o cognoscível, o tempo mecânico e o tempo das projeções, criativo (cf. BOHM,1998). Essa seria uma das transições realizadas pela ciência antropocêntrica pautada pelo historicismo para uma ciência cosmocêntrica construída na superação dos dilemas pós-cartesiano e pós-kantiano já aludidos por Tarnas.

Uma abordagem cosmocêntrica esteve, inclusive, na origem do modelo biomédico. No âmago das rupturas que tal modelo produziu com a filosofia, com a religião, com a ontologia, radicalizou sua epistemologia com o domínio do biológico sobre outros domínios da experiência humana. Como decorrência desse processo laicizou-se, cada vez mais, até aliar-se peremptoriamente à indústria farmacêutica, como o é hoje (FOUCAULT, 1977; LUZ, 1987; 1993; OLIVEIRA, 1998; TARNAS, 1999). O retorno à história do desenvolvimento epistemológico da medicina abrange vários saberes vibracionais e saberes analógicos bastante elucidativos para a compreensão dos desdobramentos da própria crise da medicina erudita enfrentada hoje.⁶

Assim, podemos interpretar as doenças como formas pelas quais os problemas relacionados às condições de vida e à dualidade humana aparecem nos mecanismos de bruscas ou leves retiradas de vigor do organismo e da vida e se apresentam para esta leitura como reverberações de campos gravitacionais (temporais e intemporais, passados, míticos ou ancestrais, atuando no presente (cf. Grof, 1987; 1999; dentre outros).

III. A metáfora da abertura do tempo

Os pressupostos da Antropologia indicam que tanto o homem como a sua vida

⁶ Uma quantidade imensa de pesquisadores, cujos estudos problematizavam a conexão necessária que caracteriza o modelo biomédico, foi excluída do modelo ocidental do pensamento. Seus achados estão na base dos estudos desenvolvidos pelos integrantes do Círculo dos Eranos, criado por Jung em 1935. Esse grupo realiza encontros na Suíça, na cidade de Ascona, dos quais participam também os pesquisadores do imaginário antropológico que os acolheram sob o conceito de *ratio hermetica*.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

social estão inscritos em pelo menos em dois níveis de ocorrência de fenômenos que se complementam: as manifestações conscientes vindas através da perspectiva histórica e as inconscientes ou simbólicas, vindas através das culturas. Estas podem ser construídas pelas dimensões significantes, intrínsecas ou essencialistas, êmicas; e por outro lado, aqueles se desdobram para seu aspecto mais generalizado, para um processo, no qual relações sociais são objetivadas ou mediatizadas pelas coisas, em dimensões éticas. Se signos, significantes e significados se complementam, eles podem também produzir imbricações recíprocas entre si. Essas imbricações podem ser percebidas de maneira indireta, criativa, acausais, opondo-se à forma mecânica (BOHM, 1998), tal qual os concebia o historicismo.

Sabemos que a ciência biomédica foi a expressão mais radicalizadora da cisão sujeito-objeto do conhecimento, doente e doença, interioridade-exterioridade, subjetividade-objetividade - sobretudo quando do aprofundamento dos efeitos do dualismo cartesiano legitimando uma epistemologia disjuntiva. Assim, o estudo da formação desses saberes vibracionais possibilita o retorno aos aspectos de uma ciência cosmocêntrica, na qual a unidade da espécie humana guardaria uma visão não apenas histórica do homem, mas planetária. Esse novo olhar sobre a ciência implica em considerar os conceitos de entropia, indeterminação, caos, criatividade, pregnância, complexidade, energia, *mundus imaginalis*, estruturas dissipativas, campos morfogenéticos, campos filogenéticos, holonomia, holografia, holotropia, campos noéticos, etc.

O reconhecimento de patamares de informações apreendidos nas ressonâncias vibracionais – já que a energia contém uma dimensão informacional - foi possível por causa dos avanços da Matemática, da Física Quântica, da tecnologia de laser, dos princípios organizativos da holografia, das pesquisas sobre o cérebro e do sistema nervoso central e autônomo, das pesquisas dos tanatologistas, da Psicologia Transpessoal e da Biologia morfogenética (cf. Grof, 1987). E, obviamente, pelos avanços da Antropologia no que toca aos ritos iniciáticos, aos *mundus imaginalis*, às estruturas antropológicas do imaginário e a complexidade epistemológica, em suas analogias quando propõem a retomada dos signos em sua vastidão de significados e dos mitos gregos reatualizando-se com sua força vívida no cotidiano urbanizado. Isso requer a compreensão da ordenação transversal e constelacional do espaço e do tempo, reconhecendo os abismos abertos pelo modelo ocidental do pensamento na construção da ciência disjuntiva pautada por suas dualidades,

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

que são as formas pelas quais o pensamento nos chega até a consciência.

A subjetividade e a objetividade não são patamares excludentes. Mais do que partes de uma estrutura saturada de forma, o sentido que nelas subjaz é o da compreensão de um *continuum alargado* abarcando a simbologia que nele se constela através de relações de interconexidade como uma de suas funções, com seus ritmos, fluxos e mudanças (CHOPRA, 1989). Por que doenças *caem, pegam alguém, rondam* pessoas? Existiriam complexas interações entre a matéria e o símbolo, o espaço e o tempo, o interior e o exterior, a massa e a energia? Em particular, a energia encontrada no *mundus imaginalis* comunicaria informação em planos não visíveis? Em sua radicalidade esta discussão nos remete à Pitágoras, quando ele dizia que as conexões existentes entre as substâncias explicariam as substâncias, mas também poderiam explicar a organização dessas substâncias. Desse ponto de vista, a natureza se submeteria à uma ordenação não necessária – ou contingente – contudo, estruturada sob princípios matemáticos.

Talvez no contexto desta discussão pudéssemos compreender um aparente paradoxo: que a materialidade dessas substâncias conteria dimensões que transcenderiam tal materialidade. No caso da corporalidade e da ação dos rituais de cura sobre ela, a matéria prima essencial do corpo consistiria numa rede de conexões multidimensionais, que moveria o corpo – por meio de uma consciência – portanto, uma realidade não material (o corpo como consciência). E mais, seria a condição da consciência ser anterior à matéria (corpo) ao que se opõem tanto Morin quanto Durand, que lhe propiciaria armazenar informações do cosmos que estariam condensadas como energia no sistema nervoso central? Penso que não, necessariamente. Mesmo não sendo a consciência anterior à matéria – esse grande enigma - para compreender o sistema nervoso e o cérebro seria necessário recuperar o processo evolutivo que o transformou ao longo de bilhões de anos, até que pudesse operar com a abstração (cf. Morin, s/d), ou com a simbolização, como nos fala Gilbert Durand (DURAND, 1975).

Tal assertiva requereu o apoio em paradigmas que reinstituam as dimensões sagradas e míticas às formas à priori de sensibilidade encontradas no Positivismo. Sobretudo, porque tais dimensões do conhecimento alimentam-se do universo cultural povoado por elementos vindos de diferentes sistemas simbólicos, traduzindo-se numa memória que se *engrama*

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

nas estruturas mais profundas do cérebro (MORIN, 1973). O acesso a essa memória complicaria o acesso ao centro de uma nova problemática do espaço e do tempo. Essa memória mobiliza a dinâmica das funções simbólicas de dada cultura, esse macro campo cognitivo de saberes e de experiências que produz impactos sobre o cérebro e também mutações no registro existencial (MORIN,s/d), podendo, ainda, talvez, acelerar o processo de evolução da espécie, ou o desdobramento da espécie (BOHM, 1998).

Um importante pensador como Stanislau Grof, nascido na atual República Tcheca, residindo há mais de trinta anos nos Estados Unidos, é hoje um pesquisador com mais de cinqüenta anos de estudos sobre o sistema nervoso. Oriundo do modelo biomédico, ele fez a virada copérnica do conhecimento positivista para o conhecimento mítico depois de trabalhar durante muitos anos com doentes mentais pobres e considerados irrecuperáveis pelo modelo psiquiátrico. Ele concebe o sistema nervoso central como uma rede analógica conectada à consciência. O sistema nervoso central não possui apenas base material. Seu funcionamento depende da complexidade das conexões tecidas entre as forças imanentes e as forças transcendentais, forças oriundas de informações cósmicas, mitológicas, cosmológicas e arquetípicas, e que se ligam intrinsecamente à história do universo:

“nas mais profundas estruturas da matéria a substância sólida foi desaparecendo gradualmente, deixando apenas modelos arquetípicos, fórmulas matemáticas abstratas ou ordem universal. A consciência poderia ser o princípio conectivo na rede cósmica, como atributo primário e ulterior da existência” (GROF, 1987, p.44).

Retomando o belo texto sobre a eficácia simbólica de cura analisado por Lévi-Strauss (1975), ele já nos chamava a atenção para a formação de um campo gravitacional atuando sob forma receptiva à cura. Imagino que mais do que um *locus*, esse campo gravitacional possa ser pensado como algo que contenha redes de energia, tanto pelas suas propriedades, quanto pelas suas qualidades holonômicas, e assim, conteria informações sobre o cosmos. Mobilizado esse campo gravitacional por meio de procedimentos analógicos – já que a analogia é operativa - ele pode ser capaz de suscitar também as forças saudáveis do doente

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

– já que entre a saúde e a doença o que parece haver é uma diferença de graus. E assim, as práticas simbólicas de cura, em suas dimensões holonômicas ou imaginais aprisionariam os clientes no reino de analogias que é favorável à cura.

Compreendida como um processo e não como um momento, a cura poderia colocar em relação ou o mito cultural levado ao doente, ou favorecer a criação do mito individual do doente, mas, também, o mito universal especificado na corporalidade do doente. É quando a genérica condição humana se especifica na compreensão das patologias:

“quer seja o mito recriado pelo sujeito, quer seja tomado de empréstimo à tradição, ele só absorve de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais se produzem constantemente interpenetrações e trocas), o material de imagens que ele carrega; mas a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 234-235).

Desse ponto de vista, os ritos de benzeção põem em relação uma força mágica, um, *mana*, desde que obedecidas as condições de sua execução, que são as condições propiciadoras de sua eficácia (MAUSS, 1978). Interessante como esse autor já operava o pensamento de modo a considerar a dimensão subjetiva individual, as questões sociais, e a pluralidade das culturas relacionadas umas às outras.

Quando pensado através do conceito de estrutura essa totalidade invisível que acolhe e integra as diferentes relações sociais processadas no campo da cura, o mana, tal como foi retomado por Mearleau-Ponty, poderia ser compreendido como o prenúncio de uma simetria binária, oposta e complementar. Por meio do mana, a estrutura articulava o eu e o outro, regulando, assim, o princípio institucional da troca, em suas várias formas, para além dos rituais mágicos. E possibilitaria, nesse ato, explica o autor, o reconhecimento da identidade, da alteridade, do contrato (aliança) e da reprodução social das regras do Pottlach, caso comentado por ele. O **mana** organizaria e legitimaria os princípios fundamentais vida: o dar, o receber e o retribuir: “uma dupla referência da conduta a si e ao

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

outro, a exigência de uma totalidade invisível (...). A troca não seria um efeito de sociedade, mas a própria sociedade em ato”(PONTY, 1980, p.195). Dizendo de outro modo, são as múltiplas histórias, incluindo aquelas abarcadas no fenômeno da dádiva, que estruturam o campo cultural, produzindo a sociedade.

De outro ângulo da questão, o que seria o *mana* senão a tradução moderna do conceito de força e energia, para além da superfície em que é captada estaria arraigada nos processos internos e nos condicionamentos culturais mais profundos? Nessa relação de conexão aberta, múltipla e intrincada, pautada pelos princípios analógicos que operam por meio de contiguidade, similaridade, oposição, que organizam os fenômenos que se encontram no universo, não seria o *mana* o mesmo princípio encontrado na teoria das pregnâncias desenvolvida por René Thom (THOM, 1993, p.30)? Esse mesmo *mana* que atuaria atraindo e repelindo forças, não poderia ser um dos pontos de conexão dessas epistemologias nomotéticas e ideográficas, Física e Antropologia, dois campos de saberes aparentemente tão separados ? Na verdade, parece que estamos falando da mesma coisa com conceitos diferentes.

O *mana* que institui sentido, potencialidade, vigor, direção e unidade à força da oração intencional acreditada pela própria benzedeira, e pelo cliente como força legítima, eficaz, pode também mobilizar os mecanismos que produzam a saúde no doente. Enquanto mecanismo eficaz, essa condição imanente (do *mana*), imaginal, imaterial que guardaria uma relação analógica com a expressão material, por exemplo, visível da doença, parece ser capaz de inverter a simetria original em que se assentava a oposição saúde-doença, como um par binário e complementar. Poderia ainda promover a sobreposição da saúde como uma força eficaz que atuaria enfraquecendo a força da enfermidade do doente, como nos mostra Pereira (1993). Nesse processo simbólico, às vezes mítico, os recursos simbólicos citados se abrem para o caminho da construção de uma certa interioridade da corporalidade. Os objetos do doente ausente - quando é o caso - materializarim uma condição plena de informação. Assim, metaforicamente, o *mana* poderia ser pensado como uma ponte, um meio de acesso aos recursos sobrenaturais implorados, invocados, impostos, exigidos, pactuados fortalecendo explicações e posicionamentos culturalmente definidos e partilhados.

Todo aquele que viveu intensas situações de limiaridade – xamãs, benzedeiros, médiuns,

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

místicos – que compartilharam sua humanidade numa certa direção que lhe foi imposta pela exigência de sobrevivência, de transcendência da experiência da dualidade atravessaram solitariamente profundos vales. Muitas vezes, por meio de iniciações míticas, de auto-conhecimento ou da instrumentalização de uma realidade de vida que pode ser compreendida como uma missão terrena, ele foi desafiado pela força do enigma da esfinge: *decifra-me ou devoro-te!*. Transcenda a dualidade ou morra, ultrapasse as fronteiras internas ou sucumba à doença.

Estudos sobre eles podem nos levar à compreensão de que o progresso do espírito não se incompatibiliza necessariamente com o progresso da ciência. É apenas desse modo que ele aparece, lamentavelmente, na academia entre os pesquisadores, mas não necessariamente essa cisão deva ser a condição para a construção do conhecimento. As dimensões transcendentais do humano podem ser compreendidas fora das causalidades biunívocas, e por meio das ressonâncias que ocorrem nos campos morfogenéticos, que alcançam as pessoas através dos arquétipos, esses vórtices de energia contidos na memória primordial da humanidade. Esses concentrariam propriedades cumulativas apresentadas em padrões vibracionais que operam trocas de energia entre reinos humanos, animais, minerais, quebrando a dualidade existente entre eles. Esses campos morfogenéticos conduzem os fenômenos de sincronicidade, co-ocorrência simultânea de situações aparentemente díspares, sob ponto de vista dual; mas podem ser conectados por meio de uma **lógica de conjunção constante**, essa lógica multidimensional e criativa, como nos lembra Zémléni (1985), ou ainda pelo trajeto antropológico que unifica todas as extremidades (biológica, cultural, imaginal, mítica, etc.), de Durand (1997).

Ao transitar entre mundos, o mundo transpessoal e o ordinário, a benzedeira reordena, reequaciona o real para um plano transcendente, porque transpôs seu estoque terapêutico inicial (função social), ao recriar permanentemente seu significado original, fazendo-o tornar-se significante. Os signos se tornaram simbolizáveis por via indireta. Nos rituais de cura a benzedeira recoloca permanentemente os sentidos da doença; produz, recria, amplia, substitui fórmulas, resgata a dimensão mítica ao real - na medida em que os deuses invocados por ela passam a ser parte da produção do conhecimento que ela tece sobre o mundo. E sua humanidade parece ser reconstruída por meio de noção muito própria de tempo, numa noção de história, de puro-impuro, de sagrado-profano.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

O monolitismo cartesiano que exclui de eficácia os saberes populares no campo das curas não reconhece uma legitimidade à força da benzedeira. Contudo, essa força é real, tanto para o bem quanto para o mal, que convivem juntos. Essa força move, tem o poder de transcendê-la, de conectá-la com a dimensão mítica e sobrenatural da existência humana. Quer penetrando nas brechas das ambiguidades dos homens, quer trazendo o mundo dos deuses para habitar o mundo dos homens, ou levando os homens a habitarem o mundo dos deuses. Ela trata o mundo dos deuses como análogo ao mundo dos homens e assim, constrói uma forma ilusória de representação do real. Essa forma ilusória de representar o real também se encontra abarcada no procedimento analógico.

Para dissipar o mal do cliente, numa relação de analogia metonímica, ou de contiguidade, a benzedeira assimilaria esse mal e o reinterpretaria em seu próprio ser. Expressar-se-ia bocejando, chutando, salivando, suspirando, empalidecendo. Assimilado o mal, ela oferece-lhe um continente – uma morada iluminada por onde esse mal permanece. Nela, esse mal é ressignificado, atenuado e transformado até que possa ser anulado, eliminado pelas forças analógicas nela atuantes; forças suplicadas, por meio de rezas, promessas, preces, jejuns, sacrifícios – ações que materializam suas representações nos atos rituais. O movimento para fora de si mesma a induziria, por contiguidade e analogia, ao movimento para dentro de si própria.

Constantemente, quando se vê desafiada a mostrar a origem mítica da sua força, ela aciona a inventividade própria do raciocínio bricolar, para quem o mundo não é fixo, nem as formas de receitar o são. A benzedeira é levada a recriar sua interpretação do mal, superando gradativamente cada nível de interpretação da causalidade das doenças (classificação, causa instrumental, causa eficiente, causa final - cf. BUCHILLET, 1991; PEREIRA, 1993; ZÉEMPLÈNI, 1985), um a um, e realizando um novo mapeamento da situação. Longe de fixar-se no sentido essencialista dos fenômenos observados, como quem operasse uma concepção universal das doenças, pro exemplo, o modelo biomédico, o mapeamento das doenças feito pelas benzedeiros é revelador de que os sentidos que subjazem às colocações de doenças (causalidade, diagnóstico e terapêutica) não só não são os mesmos para as duas medicinas - embora possam recobrir-se em um dos níveis - mas a cura é vista como a recuperação da comunicação dos clientes com o mundo.

No que toca à forma como atua nos rituais de cura, a benzedeira mobiliza energias em

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

várias direções. Mesmo quando não se trate de um transe, que é o momento culminante das descargas energéticas em seu organismo, no qual as correntes ou fluxos de energia descoordenadas, vibrantes produzem espasmos, tremores, agitação, aos quais ela interpreta como estando sendo *tomada*. Muitas vezes, o transe é necessário para ingressar na ordem mítica. Contudo, quando essas energias se acomodarem e conduzirem a benzedeira à uma nova situação de integração, ela será uma nova pessoa, agora trazendo uma mensagem, a dádiva, a mensagem simbólica do contato com o sobrenatural. Assim, nesse contexto, ela revive corporalmente a unidade (x dualidade entre o eu e o outro), quando busca o restabelecimento do momento da ruptura da relação com o mundo.

Nesse ato, ela se preenche, então, com uma corporalidade, essa nova qualidade analógica pautada por uma experiência perceptiva quanto à forma como se situa no mundo. Essa metáfora cognitiva leva o pensamento a produzir formas outras de organização e lógicas subjacentes ao hipertempo, ao hiperespaço, à intemporalidade, à inesgotabilidade dos mundos. Percebendo que há um ritmo próprio no corpo, o que está dentro leva a benzedeira e o cliente para o que está fora, no mundo. Fluxo e forma se condensam. As dimensões míticas da corporalidade realizam, ao nível dos fluxos, as funções criativas da vida no âmago das várias dimensões do tempo, em suas linhas às vezes cíclicas, outras vezes, lineares.

O mesmo ocorre com o xamã, quando é conectado com a enfermidade ou problema do cliente, revive os sintomas dele, o seu desconforto ou sua aflição numa experiência de contigüidade analógica. E por isso, o xamã pode compreender em profundidade a causalidade desse mal e como anulá-lo. Do mundo sobrenatural a benzedeira transitará por meio de regras de transformação analógica para o mundo social ou natural (cf. Godelier, 1973), num intercâmbio vigoroso entre realidade e mito, objetos, seres e pessoas, sem separações ou cisões. Ao viver esse fenômeno nessa vivência corporalizada absorveria ela para dentro de si própria o universo? Ou a partir de uma perspectiva unitiva, sem polaridades ou dicotomizações, as forças vitais se abririam para ela ir ao contato com o universo, momento em que ela recriaria os caminhos entre o mundo ordinário e o extraordinário, o fantástico e o ilusório? De qualquer modo, o que parece acontecer é que os corpos não são unidades dimensionais tão somente.

Seu corpo será uma extensão do corpo do cliente, como se fossem, ambos, vasos que

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

se comunicam, também com outros corpos. Comunicação possível pelas informações analógicas implícitas (vibracionais, diriam alguns) que emanam dos corpos, conectam os corpos, amarram os corpos, condicionam os processos patológicos existentes entre as corporalidades, do mesmo modo que dissipam os processos patológicos atuantes a partir da mudança dos padrões energéticos de cada corpo, ou de um dos corpos.

Para ela mesma recuperar-se do desgaste sofrido por cada atendimento, estaria preenchendo-se por uma inesgotável fonte de energia e de luz? Intuitivamente seria ela capaz de acionar o vácuo supracósmico ou metacósmico de que nos fala Stanislaw Grof, para quem o vácuo é infinitamente pleno de *quanta*, isto é, potencialidades de realidade, cujo desejo poderia mobilizá-las a tornarem-se realidades concretas (GROF, 1999)?

Se o mundo dos homens e os poderes que lhes são análogos são oriundos de redes simbólicas que abarcam as fontes imaginais, correntes energéticas devem estar atuando nas coisas e nas relações. Assim, desse ponto de vista, é preciso sair do pensamento antropológico clássico para compreender mecanismos que operam no pensamento intencional. Em outras palavras, suponho que o sentimento do desejo possa carregar consigo uma energia informada, com qualidade e função de informação, contendo por meio da intenção, os desígnios de uma direção que pode vir tanto da mente (espírito, no sentido do estruturalismo de Lévi-Strauss), quanto da profundidade da alma (arquetípica, no sentido do estruturalismo figurativo e docetista de Gilbert Durand).

Analogamente, ao reconstruir os nexos que a transportam para fora da inteligibilidade de um mundo criado pela ciência, do mundo sensível ela traz de volta as dimensões do mundo dos deuses por meio das ações sobre si mesmas e seus clientes. Essas ações são pautadas por orientações, interdições, prescrições, dietéticas. Instalados nas dimensões mais recônditas das intencionalidades, os santos são convocados a descerem do firmamento e auxiliarem as benzedoras nas lidas com o corpo, a entrarem nas profundezas da alma - no inconsciente coletivo, no imaginário.

Nesses meandros culturais, as dimensões microcósmicas do ser transcenderiam a materialidade, e refariam, em sua corporalidade uma relação e uma condição analógica de contigüidade, entre a parte e o todo, de que o todo se espelha na parte do mesmo modo que a parte se espelha no todo. Intencionalidade não se subordinaria à inintencionalidade, essa dualidade parece ser solucionada na dimensão imaginal da experiência. Fluxo e forma, mito

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

e realidade se amalgamam na humanização corporalizada nos diversos patamares da experiência: “os mitos falam através dos homens”, como nos ensina Lévi-Strauss. Falam de nossas vidas, de nossos dramas, do inconsciente coletivo, de nossa humanização. Falam por meio das doenças, da corporalidade, essa forma mítica mobilizada pelo fluxo contínuo do universo.

Ao pedir ao cliente que **sinta por antecipação** a transposição do obstáculo mobilizando uma intenção de cura, é possível, sob alguns aspectos, que a benzedeira possa ser vista como desencadeadora de processos de mudança. Parece que ela mobilizaria, segundo alguns teóricos contemporâneos, dentre eles Tarnas, Chopra, Dalkhe, a condição de que o cosmos é intencional. De que o cosmos teria sido criado para uma finalidade e com uma intenção. Ele não seria o universo frio, distante e objetivo da ciência cartesiana. Mas seria acolhedor, movido por uma grande consciência que estabeleceria uma relação metonímica entre o todo e a parte. Por isso, seria necessário mobilizar essa consciência através do ato intencional, já que na doença essa consciência estaria em descompasso com a consciência individual. Em outras palavras, seria o desejo movendo o mundo.

Assim, nos rituais de cura, o corpo deixaria de ser pensado, então, como se portasse exclusivamente uma dimensão biológica, mas como um caminho para a atuação dos deuses; uma entrada para a atuação dos homens, uma conexão entre a consciência humana e a existência cósmica (sobrenatural, para alguns), uma conexão entre a história mitológica, a história biográfica e a história do universo.

Passa-se, então, na teoria, de uma visão antropocêntrica para uma visão cosmocêntrica, com suas inúmeras teorias que alargam o *continuum* existente entre a interioridade, a subjetividade e a exterioridade (ou sobrenaturalidade), quando constróem o humano por meio de uma interconexidade. Temos aqui uma compreensão de seus ritmos, fluxos, mudanças, enfim, uma dimensão imaginal até mesmo para além da dimensão quântica.

Wilhelm Reich, esse dissidente de Freud que acreditava localizar na estrutura corporal os registros da história de cada um, já nos chamava a atenção para o fato de que os corpos produzem comunicações entre si, não são unidades isoladas. Produzem cordões, feixes de energia informada, que se estruturam num mesmo campo vibracional que holograficamente condensa neles próprios a mesma inteligência do universo. Essa energia informada (pois contém informações) reconectaria corpo-mente, razão e matéria, biológico e simbólico,

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ontológico e cosmológico, ondas e partículas, temporalidade e intemporalidade, unidade e polaridade dissipando padrões estagnados. Nesses corpos ainda podem ser mobilizados o desejo e a capacidade de cura, ou seja, a inteligência do organismo, microcosmo da inteligência do macrocosmo.

O espaço simbólico opera uma interação com o corpo humano por meio de várias dimensões do mundo: o reino animal, o vegetal, o mineral. Lévi-Strauss discutindo sobre a classificação totêmica, diferentemente da conceituação científica cartesiana, nos chamava a atenção para que ela implicava numa co-participação do homem com os seres vivos, animais, vegetais. Ele frisava o estabelecimento de contínuas redes de relações de significação, quando os indígenas utilizavam para a finalidade da cura, por exemplo, as redes analógicas contidas em suas metáforas, analogias, sinédoques, metonímias como relações homólogas: substituir plantas por outras parecidas, do mesmo tamanho, cor na fervura, gosto, cheiro, textura, transparência, aparência. (LÉVI-STRAUSS, 1970).

Considerando, então, essas questões, o corpo deixa de ser concebido apenas como matéria e passa a ser concebido como a morada dos vários impactos: da natureza, das relações sociais, das forças sobrenaturais, arquetipais, cósmicas daí que ao reconstruí-lo por meio da eficácia simbólica de cura, o que se reconstrói simultaneamente, é a multiplicidade do real, a multilinearidade do devir social.

Finalmente, pelo mecanismo metodológico do descentramento, uma das maiores lições que apreendemos com Lévi-Strauss, ao ampliarmos a capacidade cognitiva do conhecimento – porque compreendemos as implicações dos dois lados de cada termo da estrutura (benzedeira e médico, por exemplo), como relações e com o seu alcance cognitivo – podemos aprofundar a compreensão dos vários e diferenciados saberes que se relacionam com as trocas sociais nesse vasto campo cognitivo que é a cultura. Esse campo de linguagem é estruturado e ressignificado por meio de suas dialéticas de apropriação-expropriação, assimilação-oposição no interior de trocas sociais abertas pautadas por relações de reciprocidade. Nessas relações de reciprocidade, as dimensões culturais são desentranhadas através de redes simbólicas em estruturas de significação, de linguagem, de discursos compreendidos por meio dos procedimentos metodológicos isomórficos com a Lingüística (do fonema ao mitema).

Tanto a Lingüística, quanto a Antropologia estão subordinadas à estruturas de

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

comunicação que podem ser desentranhadas por meio das suas lógicas simbólicas mais profundas - as propriedades do espírito humano e as propriedades irreduzíveis do fonema – como condições de construção de estruturas de comunicação. Levando ainda mais longe a crítica ao dualismo cartesiano iniciada por Lévi-Strauss, podemos abrir-nos para aspectos muito pouco explorados nas próprias teorias sociais, aqueles que aludem à origem da própria vida, das espécies, a entrada no universo planetário, holográfico, holotrópico, mitológico e arquetípico. Assim, essa discussão nos coloca no âmago da necessidade da compreender a unidade da espécie humana e de pensar o destino do planeta. Trata-se, sem dúvida, de um horizonte, que rejunta a natureza do conhecimento com a natureza da existência, ao remeter-nos às inquietantes discussões realizadas entre Bateson e Maturana (CAPRA, 1998); mas está também presente em outros pensadores contemporâneos (DURAND, 1997; GODELIER, 1981; GROF, 1987; MORIN, 1988; TARNAS, 1999).

As teorias sobre doenças nem sempre recobrem os mesmos fenômenos. Isso porque é a natureza da realidade de um fenômeno depende da natureza do conhecimento para alcançá-la. Se por um lado, temos as interpretações dualistas, substantivistas que se estruturam sob o patamar da universalidade no que toca à igualdade de sentido para as doenças e que se ancoram numa metateoria dualista (modelo biomédico), por outro, temos teorias holonômicas (homeopatia, por exemplo) que explicam também os fenômenos produzidos em relações sociais sob a égide da particularidade, da diversidade. A epistemologia analógica, contudo, não se radica em nenhuma dessas interpretações tão somente. Nem na dualista, nem a energética, hoje conhecida pela Antropologia como compondo aquelas teorias que confluem para o *mundus imaginalis*, conceito de Henry Corbin, esse estudioso do mundo islâmico.

A epistemologia analógica embora conflua para o *mundus imaginalis*, constrói uma rede aberta de significações, conectando a experiência simbólica do ser no corpo e na alma, ainda que sob uma relação tensa. E por meio de uma dinâmica do conhecimento que abarca os mecanismos que operam na magia para compreender as doenças e o erro como possibilidade de conhecimento, como já alertaram vários autores, dentre eles, Maffesoli, Morin, Durand. Para a compreensão analógica, o pensamento, a intuição, a imaginação, a sensação prefiguram uma certa compreensão de corporalidade e realizam-se como

experiência cosmológica, ontológica e epistemológica. O corpo enfeixa uma rede de significados, uma constelação de valores e de experiências simbólicas permitindo situá-lo como parte de uma totalidade. A corporalidade consiste não num *locus* mas numa conexão aaberta de informações mais abrangentes sobre nós mesmos, que são impressas em nossos corpos para além de uma indagação sobre a biologia do corpo, mas por meio do conhecimento de uma ontologia do corpo, uma mitologia do corpo.

IV. A multiplicidade do real : a religação das diferenças

A eficácia simbólica de cura nos introduz, assim, no centro de uma discussão antropológica do tempo, permitindo-nos também compreender as conexões imaginais que são ativadas pelas memórias subjetivas e objetivas do corpo, algumas das quais forte e mimeticamente imbricadas nas histórias individuais e mitológicas devendo ser compreendidas caso a caso e à posteriori.

Muitas críticas são feitas a Lévi-Strauss, talvez porque seu pensamento mobilize muito a fundo o espírito humano. Uma, que seu pensamento ainda está pautado pelo dualismo cartesiano que tanto criticou, sobretudo no que diz respeito às estruturas elementares do parentesco, que seria uma discussão enclausurada na estrutura; no que toca à oposição classificação-conceituação, sensível-inteligível de que houve uma subestimação do conceito de representações sociais em favor da estrutura – já que o estruturalismo poderia ter levado mais longe o estudo das representações sociais (GODELIER, 1981); ou, também que radicalizou, como outros, uma epistemologia, assim como Marx o fez com o econômico em última instância; Freud, o sexual; Lévi-Strauss, o parentesco e a mitologia.

Para mim Lévi-Strauss é de um valor e de uma erudição singulares. Momentos incandescentes de seu pensamento conduzem-nos para um olhar descentrado, para a construção de uma razão alargada, ao buscar no subterrâneo do inconsciente coletivo novas indagações para o espírito humano e para o desdobramento da ciência:

“(...) por sua natureza, estas antecipações (referia-se ao pensamento mágico – parênteses nossos) podem ser, às vezes, coroadas de sucesso, mas podem também antecipar duplamente: sobre a própria ciência e sobre os métodos ou os resultados que a ciência só assimilará num estágio primeiro o mais difícil: a sistematização ao

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

nível dos dados sensíveis, aos quais a ciência, durante muito tempo, voltou as costas e que começa apenas a reintegrar na sua perspectiva” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.32).

Compreendo que as questões discutidas por esse autor inscrevem-se num momento de transição de uma ciência antropocêntrica para uma ciência cosmocêntrica. Ele é um autor grandioso, pois levou bastante longe a crítica ao dualismo cartesiano presente no modelo ocidental do pensamento – o seu projeto epistemológico - daí o alcance do estruturalismo nos vários saberes que compõem as ciências humanas: Antropologia, Geografia, Economia, Psicanálise, Direito, etc.

Se o pensamento abre-se à uma visão cosmocêntrica, a ciência deve ser entendida como um dos seus elos, há também inúmeros outros que se tecem à margem da legitimação acadêmica. Podemos pensar o subterrâneo da existência, o inconsciente coletivo de uma dada cultura como estando estruturado por redes de conexões analógicas ou míticas. Essa ciência ativa associações, memórias, imagens construídas e acumuladas numa certa época, criando unidades, continuidades, interconectividades provisórias. Ela tece uma complexidade de interações reveladoras da inesgotabilidade do mundo com sua dimensão mitopoética, não o seu devir teleológico.

Não é possível construir esse mundo, nem fabricar o humano como sua dimensão simbólica, sem recuperar os valores que nos são trazidos pela cosmologia, cosmogonia, cosmogênese. Essa postura nos leva a realizar uma religação das diferenças e dos saberes para o entendimento da eficácia simbólica de cura através das suas funções mediadoras: a) em seu **caráter prático**: a) os chás, as massagens, as orientações; b) em seu **caráter normativo**: organizador de regras, nas quais os conflitos são colocados pelas benzedeadas sob normas (interdições, compadrio, prescrições, regras de evitação, de transmissão do saber popular, relação entre quem aprende e quem ensina); c) em seu **caráter analógico** (complexos e recriáveis movimentos de transferência e assimilação de poder entre plantas, santos, homens, situações, relações); d) em seu **caráter simbólico** (ao indicar o lugar de cada um no mundo pelo horizonte da linguagem cognitiva, se classificação ou conceituação) e) em seu **caráter cultural**, ao compreender a **cultura como um macro campo cognitivo**; e) em seu **caráter político** (dialética da assimilação-oposição,

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

apropriação-expropriação atuando entre os saberes); f) em suas **conexões energéticas** (água imantada, corpos como cordões de energia, feixes de luz que se comunicam em campos morfogenéticos e filogenéticos); g) em suas **conexões quânticas** (energia e informação que se estruturam num campo quântico, que holograficamente condensa nos corpos a mesma inteligência do universo; reconectam corpo e mente, razão e matéria, biológico e simbólico, ontológico e cosmológico, ondas e partículas, intemporalidade e temporalidade, unidade e polaridade), h) em suas **conexões volitivas**, que mobilizam pela intencionalidade, outra forma de razão, o desejo e a capacidade de cura do organismo, isto é a inteligência do organismo (x razão instrumental).

Ao olhar o mundo por meio da possibilidade de reencantá-lo, a metáfora da abertura do tempo (irreversibilidade do tempo para Prigogine – 1993), abarca uma razão mais alargada. Nele, todos os nexos devem ser compreendidos como planos interconexos e não sobrepostos; nem simétricos, nem miméticos, mas pautados por uma entropia, que também se desorganiza ao se organizar; e por uma não entropia (auto-organização) oriunda do caráter evolucionário, tanto da ciência quanto do homem. Dito de uma outra maneira, a multiplicidade do real revela a “multiplicidade dos tempos vividos coexistindo na unidade do tempo real” (PESSIS-PASTERNAK, 1993, p. 42).

Por isso, para mim, Lévi-Strauss ainda continua bastante atual. Sua crítica não se radica na eliminação da dimensão cosmológica e ontológica apartadas da consolidação do conhecimento positivista. No que toca à compreensão das doenças da alma, uma possibilidade interpretativa é a de que a não transformação ontológica do conhecimento conflui com as posturas estáticas do conhecimento, nas conceituações rígidas e imprecisas. Ainda que Lévi-Strauss seja criticado pelo aprisionamento do conhecimento em estruturas fixas, a fecundidade do seu pensamento me permite encontrar nexos de compromisso com a continuidade da pesquisa.

Se uma consciência não puder se alargar para fora, numa ordem de comunicação com o mundo, esta consciência tenderá a se alargar para dentro, num mundo que corta a comunicação com outros mundos, ou seja, na doença. A transformação ontológica do conhecimento (o eu e o outro) condiciona e é condicionada pela modificação da consciência nos aspectos multidimensionais da experiência. Ao transcender o dualismo cartesiano acessamos a condição de que compartilhamos de uma natureza unitiva com a

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

história do planeta, da espécie. Portanto, não é apenas o destino do homem que está em causa; é o destino da espécie e do planeta, alertam-nos esses teóricos contemporâneos.

A dimensão simbólica de um fenômeno pode engendrar tanto mecanismos que produzam patologias, quanto mecanismos que produzam curas. O mecanismo metodológico do descentramento nos conduz à crítica à ciência determinista presente na biomedicina, que enfatiza o domínio do biológico sobre o cultural. Para além da suposta dimensão autônoma do saber biomédico, busquei compreender a formação deste vasto campo cognitivo com as várias teorias e os sentidos sociais das doenças nas formas analógicas de cura. Assim, opere a dialogia no ato de conhecer.

Apoiada em Zémpléni (1985) elaboro uma síntese das estruturas que operam nas construções sobre doenças em suas complexas conexões: a) doença como estado (x cosmologias e enfermidades centradas no doente e nas relações sociais); b) etnocentrismo biomédico (x justificação do doente como singular em sua fonte de significação); c) consecução causal linear (x transitividade e permutabilidade de causas e de sinais); d) causas biológicas e efeitos individuais (x polivalência de causas e efeitos culturais); e) usos sociais da doença na relação com a extensão dos serviços de saúde (x sentido social da doença); f) determinismo biunívoco – causa e efeito unidirecionais (x lógica da conjunção constante, múltiplas causas e efeitos a partir da co-ocorrência de fenômenos que ocorrem no mesmo campo em tempos distintos). A corporalidade, então, requer ser vista enquanto parte de um continuum, no qual, os mitos trazidos até nós, ou desentranhados por nós, possibilitam-nos compreender como ela, corporalidade, responde ao encapsulamento na doença, ou ao afago, à realidade e à humanidade, isto é, ao contato com o outro, realizando aquilo que há de mais humano: a função simbólica.

Corpo e a alma recuperados por meio da estrutura inscrevem a experiência humana numa forma múltipla de existência, na multiplicidade do real. Nesses pontos de convergência entre a ordem da existência, a ordem biológica, a ordem social e a ordem cosmológica, temos a cultura, onde se adquire humanidade. A realidade mítica do doente pode lhe ser descortinada por meio da mitologia cultural que lhe é apresentada pela benzedeira, momento em que ele opera a ad-reação. Nesse sentido, trata-se de uma realidade mítica com qualidade e potencialidade diferente da psíquica, diferente da realidade ab-reativa conduzida por um psicanalista, ao encaminhar o cliente ao mito

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

individual da sua patologia, como nos ensina Lévi-Strauss (1975).

Mais ainda, a conexão múltipla tecida entre as várias faces do acontecimento apresenta a qualidade da sua transformação, a sua transcendência. A eficácia simbólica de cura conduz ao ponto de convergência negador da dualidade humana, pois integra as várias ordens do mundo, os meios para reorganizá-las, os expedientes culturais voltados à própria produção cultural: obrigações, reciprocidades, itinerários terapêuticos. Pensamento e ação, representação e prática se constituem como as dimensões ideais e reais da existência humana. A razão não é apenas analítica, conceitual. Mas também analógica, mas dialética e totalizadora. Ela abre formas diferenciadas de comunicação, complexos campos de comunicação, por isso é que a construção cultural consiste num macro campo cognitivo. Não apenas expressa ou produz as diferenças, mas deve ser capaz de criar meios de reequacioná-las no interior de uma concepção de unicidade, já que as ambiguidades e os tormentos presentes na condição humana não resistiriam nem à falta de comunicação, nem ao seu excesso, como nos ensina Lévi-Strauss.

Finalmente, pelo descentramento, a cultura é desentranhada por meio da estrutura em seus aspectos subterrâneos, emergindo com força a multiplicidade do real (x homogeneidade biomédica), alteridades (x identidades essencialistas), a complementaridade entre a lógica das referências e a lógica das diferenças (modelo biomédico, sociologia médica, ciências sociais em saúde x antropologia da doença); conceituação biomédica (x classificação mágica) como horizontes cognitivos. Por meio da complexidade das suas questões, a eficácia simbólica de cura estruturada nos processos culturais, nos processos mitológicos, nas experiências humanas retoma um debate de vinte e cinco séculos, iniciado no modelo ocidental do pensamento com a filosofia pré-socrática – mas nos modelos orientais, na tradição hinduísta, budista, taoísta – ele é milenar.

As relações discutidas nesse debate aludem ao princípio da causalidade da vida, da existência e das doenças, nas quais aparecem as polaridades: forma – conteúdo; expansão – contração; substância – relação; representação do mundo - realidade do mundo; causalidade – intencionalidade; conteúdo – sentido; visível – invisível; unidade – multiplicidade; sujeito do conhecimento - objeto do conhecimento; cosmologia – cosmogonia; metafísica – ontologia.

Antagonizam-se esses saberes quanto à relação estoicismo – hedonismo; unidade –

fragmentação; objetivo – subjetivo; adequação da matéria - inadequação do espírito; realidade material - realidade espiritual; fixo- móvel; necessário – contingente; consciência indireta - consciência direta; sensível – inteligível; exigível – disponível; linguagem simbólica - linguagem conceitual; propriedades quantitativas - propriedades qualitativas? Percorrendo a obra desse grande pensador que é Lévi-Strauss, por meio dessas polaridades, a estrutura vai ganhando novas conotações, primeiramente como **noção**, em seguida, como **propriedade do real**, e mais tarde, como **propriedade do espírito humano**. Ele dialoga com Freud, com Sófocles, com Rousseau, com Sartre, com Kant, com os antropólogos evolucionistas, culturalistas e funcionalistas, percorrendo inúmeras temáticas (mitos, sexualidade, parentesco, xamanismo, música, etc) quando realiza a crítica ao Positivismo, retorna à Aristóteles e constrói a estrutura como modelo formal e vazia, que será preenchida pela mediação da função simbólica, esse universal do espírito humano.

Ampliando sua epistemologia de generalizar a condição humana para especificá-la culturalmente, Gilbert Durand realiza o retorno à Platão e ao neoplatonismo, constrói uma estrutura saturada de sentido (arquetipal), critica o historicismo do estruturalismo formal, retoma os mesmos diálogos com Freud pela via de Jung e das várias teorias e metateorias contemporâneas que criticam o dualismo cartesiano, e constrói o inconsciente coletivo com sua qualidade imaginal. Entender a eficácia simbólica de cura significa caminhar num campo bastante complexo de indagações e de questões não resolvidas e perceber como uma ontologia pode se converter numa hermenêutica, e como numa cura, a mobilização da imagem pode engendrar o ser.

Se o episódio da doença não consiste somente na expressão de uma linguagem ontológica para além da relação causa-efeito, temos suas dimensões relacionais que conjugam em tempos distintos uma co-corrência de processos, fenômenos, acontecimentos, experiências e regras sociais. É nessa causalidade pluridimensional que a função simbólica opera a experiência humana: com suas qualidades relacionais, analógicas, as polivalências etiológicas, os poderes antropomórficos e cosmomórficos. Elas mobilizam formas de adoecer e de curar. A doença consiste, então, o resultado dos impactos produzidos sobre a corporalidade, que desencadeia processos, relações, princípios e cenários. A eficácia simbólica de cura implica em integrar, reintegrar e transcender a experiência do adoecer, criando e realimentando os campos da comunicação e da metacomunicação.

Concluo este longo artigo com as palavras de Edgar Morin:

“Assim, o conhecimento está ligado, por todos os lados, à estrutura da cultura, à organização social, à práxis histórica. Ele não é apenas condicionado, determinado e produzido, mas é também condicionante, determinante e produtor (o que demonstra de maneira evidente a aventura do conhecimento científico). E, sempre e por toda a parte, o conhecimento transita pelos espíritos individuais, que dispõem de autonomia potencial, a qual pode, em certas condições, atualizar-se e tornar-se um pensamento pessoal”. (MORIN, 1998, p. 31).

Bibliografia

- AUGÉ, M. (org.) **A Construção do Mundo**. Lisboa: Edições 70, 1978.
- AUGÉ, M. *Ordre Biologique, Ordre Social: La Maladie Form Élémentaire de L'évenement*. AUGÉ, M et HERZLICH, C. (orgs). **Le Sens du Mal. Anthropologie, Historie, Sociologie de la Maladie**. Paris: Ed. des Archives Contemporaines, 1984.
- , **Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1997.
- BACKÈS-CLÉMENT, C. A Eficácia Simbólica. COPANS, J. et al. **Antropologia Ciência das Sociedades Primitivas?** São Paulo: Edições 70, s/d.
- BATALLA, G.B . Lo Próprio y lo Ajeno. Una Aproximación al Problema del Control Cultural. **Pensar nuestra cultura**. Ciudad de México: Alianza Editorial, 1991.
- BOHM, D. **A Totalidade e a Ordem Implicada**. São Paulo: Cultrix, 1998.
- BUCHILLET, D. *A Antropologia da Doença e os Sistemas Sfciais de Saúde*.
- BUCHILLET, D. (org). **Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia**. Belém:CEJUP, 1991a.
- , *Representações e Práticas de Medicinas Tradicionais*. BUCHILLET, D. (org), op. cit., 1991b.
- CAPRA, F. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix, 1992.

-----**Teia da Vida**. São Paulo: Cultrix, 1998.

CARVALHO, J.C.P. Eficácia Simbólica como Eficácia “Imaginal” dos fenômenos “Numinosos”: do paradigma holográfico ao imaginário mágico-religioso. **Revista Reflexão**. Campinas: Pontifícia Universidade Católica de Campinas, nº 36, 1986, pp.126-154.

CHOPRA, D. **Corpo Sem idade, Mente sem Fronteiras**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

DALKHE,R. **Mandalas**. São Paulo:Cultrix, 1999.

DOSSE, F. **História do Estruturalismo**. São Paulo: Ensaio, 1998, vol.1.

-----**Idem, ibidem, vol.2**.

DURAND, G. **A Imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições. 70, 1975.

-----**.. As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURHKEIM, E. **Las Formas Elementares de la Vida Religiosa: El Sistema Totémico en Australia**. Buenos Aires: Shapire, 1968.

-----**. Representações Individuais e Representações Coletivas. Sociologia e Filosofia**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1970.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GERBER, R. **Medicina Vibracional**. São Paulo: Cultrix, 1997.

GODELIER, M. Mito e História: Reflexões sobre os Fundamentos do Pensamento Selvagem. **Horizontes da Antropologia**, Lisboa: Edições 70, 1973.

-----**. A Parte Ideal do Real**. CARVALHO, E. (org). **GODELIER**. São Paulo: Ática, 1981.

GROF, S. **Além do Cérebro**. São Paulo: Maktron, 1987.

-----**. Mente Holotrópica**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

HERZLICH, C. **Médecine Moderne et Quête de Sens: la Maladie Signifiant Social**. AUGÉ, M. & HERZLICH, **Le Sens du Mal. Anthropologie, Historie, Sociologie de la Maladie**. Paris :Ed. des Archives Contemporaines, 1984.

HILLMAN, J. **Entre Vistas**. São Paulo: Sumus Editorial, 1989.

LALLEMAND, S. **Cosmologia, Cosmogonia**. AUGÉ, M. (org.). **A Construção do Mundo**. Lisboa: Edições 70, 1978.

LAPLANTINE, F. **Antropologia da Doença**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

LAURELL, A. C. A Saúde-Doença como Processo Social. NUNES, E.D. (org). **Medicina Social: Aspectos Históricos e Teóricos**. São Paulo: Global, 1983.

LÉVI-STRAUSS, C.A Ciência do Concreto. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional, 1970.

----- . Lógica das Classificações Totêmicas. **O Pensamento Selvagem**, op.cit.

----- . A Noção de Estrutura em Etnologia. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

----- .O Feiticeiro e sua Magia. **Antropologia Estrutural II**, op. cit.

----- . A Eficácia Simbólica. **Antropologia Estrutural II**, op. cit.

----- . Natureza e Cultura. **As Estruturas Elementares do Parentesco**.Petrópolis: Vozes, 1982, 2ª ed.

----- .Raça e Cultura.**O Olhar Distanciado**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

----- . O Etnólogo Perante a Condição Humana. **O Olhar Distanciado**, op.cit.

LUZ, M. T. **Natural, Racional, Social**. Rio de Janeiro: Campus, 1987.

----- .Racionalidades Médicas e Terapêuticas Alternativas. **Estudos em Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro: UERJ, IMS. n.62.,out.1993

MAFFESOLI, M. El Procedimento Analógico. **El Conocimiento Ordinário**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica,1993.

MAUSS, M. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. **Sociologia e Antropologia**, vol. I, São Paulo: EDUSP, 1974.

----- . Origem dos Poderes Mágicos nas Sociedades Australianas. OLIVEIRA, R. C. (org). **MAUSS**. São Paulo: Ática, 1979.

----- . Algumas Formas Primitivas de Classificação. Contribuição para o Estudo das Representações Coletivas. OLIVEIRA, R. C. (org), **MAUSS**, op. cit.

MERLEAU-PONTY, M. De Mauss à Claude Lévi-Strauss. **Os Pensadores**, São Paulo: Abril Cultural - Victor Civita, 1980.

MICHEL-JONES, F. A Noção de Pessoa. AUGÉ. M.(org.). **A Construção do Mundo**.

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Lisboa: Edições 70, 1978.

MORIN, E. **O Paradigma Perdido: a Natureza Humana.** Mira-Sintra, s/d.

----- . **O Método III: O Conhecimento do Conhecimento.** Mira e Sintra, Publicações Europa América Ltda, 1996.

----- . **O Método IV: As Idéias: habitat, vida, costumes, organização.** Porto Alegre: Sulinas, 1998.

OLIVEIRA, E. R. **Doença, Cura e Benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas.** Campinas: UNICAMP, IFCH, Dissertação de Mestrado, vol. I e II, 1983.

----- . **O que é Medicina Popular.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

----- . **O que é Benzeção.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

----- . Movimentos sociais de saúde: Notas para um debate. BUCHILLET, D. (org). **Medicina Tradicional e Política Oficial de Saúde na Amazônia**, op. cit.,1991.

----- . **A Profanação do Sagrado e a Sacralização do Profano.** Coleção Textos. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, 1992.

----- . Representações de doença e estratégias de cura: os magos da ciência e os cientistas da magia. BOTAZZO, C. & TORRES, S. F. (org.). **Ciências Sociais e Saúde Bucal: Questões e Perspectivas**, São Paulo: Ed.UNESP, 1998.

----- . Eficácia Simbólica de Cura e Razão Analógica. **Revista Antropológicas**, A.6, Série Imaginário. Recife, 2001.

POSSAS, C. A . **Saúde e Trabalho: a crise da Previdência.** Rio de Janeiro: Graal, 1981.

PEREIRA, M. L. G. **Fazendo Parto, Fazendo Vida: Doença, Reprodução e Percepção de Gênero na Amazônia.** São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Dissertação de Mestrado, 1993.

PRIGOGINE, I. et. al. **Do Caos à Inteligência Artificial.** Entrevistas de Guita Pessis-Pasternak, São Paulo : EDUNESP, 1993.

QUEZADA, N. **Enfermedad y Maleficio.** Ciudad México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

TARNAS, R. **A Epopéia do Pensamento Ocidental.** São Paulo: Bertrand Brasil, 1999.

TEDLOCK, D.A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica.In: **Anuário Antropológico 85.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

WEBER, M. Tipos de Comunidad Religiosa – Sociologia de la Religión. **Economia y**

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Sociedad. T.1. Habana: Instituto Cubano del Libro - Editorial de Ciencias Sociales, 1971.

ZÉMPLENI, A. La Maladie et ses Causes. **Ethnographie.** Thome LXXXI (96-97), 1985.