



UNIVERSIDADE ESTADUAL
DE CAMPINAS

O ÊXTASE:
ENTRE A IMAGEM E A PALAVRA

Murilo d'Almeida Machado

CAMPINAS - 1998

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE ARTES

Mestrado em Multimeios

**O ÊXTASE:
ENTRE A IMAGEM E A PALAVRA**

**Estabelecimento de um modelo descritivo para o
estudo antropológico das manifestações extáticas.**

Murilo d'Almeida Machado

~~Este exemplar é a redação final da tese~~
defendida por MURILLO D'ALMEIDA
MACHADO

e aprovada pela Comissão Julgadora em
17, 11, 1998

Etienne Samain

PROF. DR. ETIENNE GHISLAIN SAMAIN

Dissertação apresentada ao Curso de
Mestrado em Multimeios do Instituto
de Artes da UNICAMP como requisi-
to parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Multimeios sob a orienta-
ção do Prof. Dr. Etienne Samain.

CAMPINAS - 1998

INSTITUTO DE ARTES
BIBLIOTECA
UNICAMP

IA
VADA:
E
B. 37537
22.9.199
R. 11.00
2/9.104.199
DE 100.222.829

IA/506

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

M18e

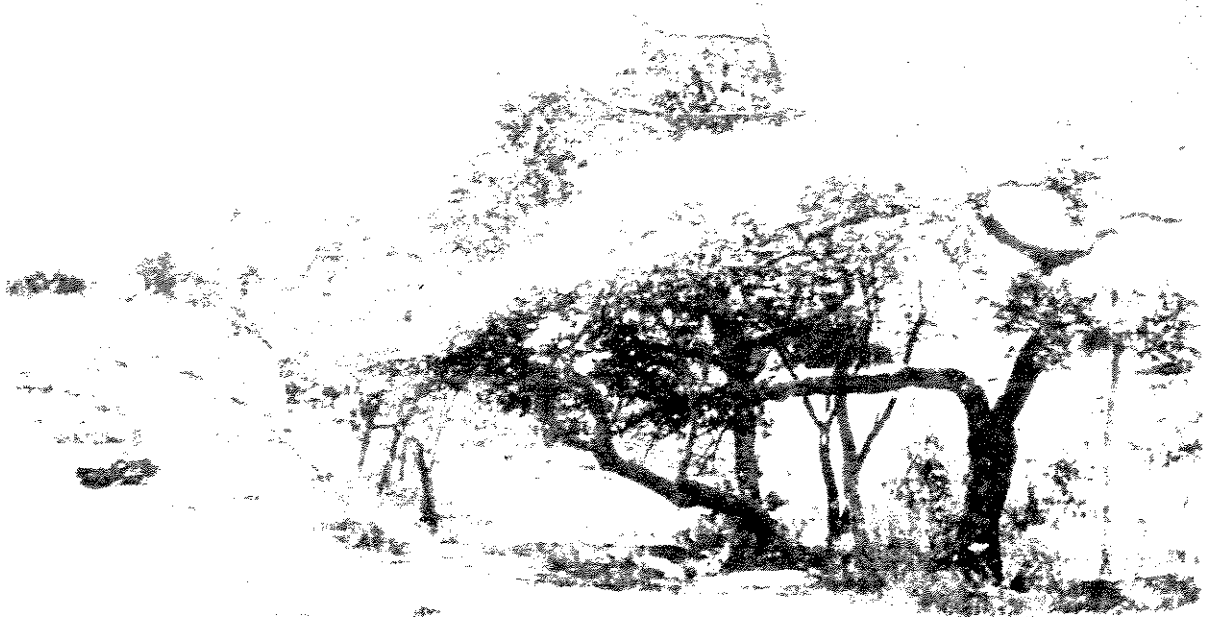
Machado, Murilo d'Almeida

O êxtase : entre a imagem e a palavra : estabelecimento do modelo descritivo perceptual / Murilo d'Almeida Machado. -- Campinas, SP : [s.n.], 1998.

Orientador : Etienne Ghislain Samain.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas , Instituto de Artes.

1. Antropologia visual. 2. Fotografia. 3. Religião.
4. Espiritismo. 5. Êxtase. 6. Drogas. 7. Informática.
8. Imagem fotográfica. 9. Identidade. I. Samain, Etienne.
Ghislain. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto
de Artes. III. Título.



A minha esposa Rosângela e às minhas filhas Maira e Luana, para compensar os momentos de ausência que foram dedicados a este trabalho.

Meus sinceros agradecimentos:

- À FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), não só pelo financiamento da bolsa de estudos e pela reserva técnica, que propiciaram condições materiais para que este trabalho pudesse ser realizado, mas por oferecer um exemplo de bom funcionamento de uma instituição de fomento à pesquisa no Brasil;
- Ao grupo de voluntários da Fundação Espírita Bezerra de Menezes, que cooperou sobremaneira na pesquisa de campo, sem a qual teria sido impossível compor este estudo dentro do formato final e desejado;
- Ao Dr. Paulo Zabeu de Souza Ramos, Presidente Curador da Fundação Espírita Bezerra de Menezes, que abriu as portas dessa instituição para uma investigação de caráter científico, vislumbrando possibilidades de desenvolvimentos de pesquisas dentro da própria Fundação, demonstrando, assim, abertura para um intercâmbio de idéias que interpenetram ambas as áreas;
- Ao Prof. Dr. Etienne Ghislain Samain, orientador desta pesquisa, quem primeiro acreditou na potencialidade deste trabalho, quando o mesmo ainda não passava de um esboço de idéias;
- À Prof^ª. Dr^ª. Sylvia Caiuby Novaes, que participou da banca de qualificação e muito contribuiu com idéias e críticas para que este trabalho fosse encaminhado com melhor aproveitamento;
- Aos amigos que contribuíram com esta pesquisa, em especial à Sandra Faleiros Lima, Miriam Manini, Marco Antônio Storani e Rosângela Machado (esposa), pelas leituras e ajuda na seleção das fotografias presentes neste trabalho.

RESUMO

Esta pesquisa apresenta uma proposta metodológica que sugere o auxílio da imagem fotográfica para enfrentar a abordagem antropológica de certas experiências "ligadas ao sagrado"; entre elas, as do êxtase (sair de "si mesmo"), tema principal deste trabalho.

Os procedimentos metodológicos sugeridos incluem o registro fotográfico das atividades do grupo abordado (uma instituição espírita e filantrópica), com o intuito de valorizar a "forma de significação" do êxtase neste contexto. Incluem, ainda, a representação da "imagem simbólica" de algumas manifestações extáticas sob a forma de imagem fotográfica. A construção desta imagem foi realizada a partir do *feedback* do grupo abordado e das possibilidades de processamento informatizado da imagem. Esta imagem foi chamada de "imagem de síntese" e tem como objetivo propor uma "metáfora da imagem", como estratégia da descrição antropológica.

Um dos resultados desta abordagem foi a possibilidade de apreciar o "lugar", em nível intrínseco, que as experiências extáticas possuem no modelo de acesso ao conhecimento presente na instituição abordada, cujas "imagens de síntese" constituíram uma forte expressão representativa.

INTRODUÇÃO, 7

1ª PARTE

1 - ANTROPOLOGIA VISUAL: A FOTOGRAFIA FACE ÀS PERSPECTIVAS DA INFORMÁTICA, 10

Os novos meios, 10

Antropologia e fotografia: uma origem comum, mas uma convivência difícil, 13

Antropologia Visual: uma disciplina "mutante", 23

2 - TRADUZIR, DESCREVER OU INTERPRETAR: AS FICÇÕES DA ANTROPOLOGIA, 30

Descrição interpretativa, 30

O problema da "justaposição de conceitos" e a solução ficcional, 35

2ª PARTE

1 - FOCALIZANDO OS PERSONAGENS PRINCIPAIS, 46

A problemática central, 46

Noções gerais sobre o êxtase, 47

A experimentação como ponto de partida, 50

A inserção do pesquisador, 51

Contextualização da instituição abordada, 55

2 - APROXIMANDO OS PERCEPTOS DOS CONCEITOS: UM FOTÓGRAFO *BRICOLEUR* DIANTE DO "CONHECIMENTO POR EXPERIÊNCIA", 61

"Congestionamento" de variáveis, 61

O fotógrafo *bricoleur*, 67

"Descongestionando" as "imagens de registro", 72

O "conhecimento por experiência" e as atividades periódicas dos voluntários, 80

A Educação de Base, 81

Os cursos e palestras, 83

Eventos anuais, 85

A prática do trabalho voluntário, 87

A meditação e o canto do *mantra* "om", 92

O trabalho mediúnico, 97

O *yoga*, 101

O "conhecimento por experiência", 105

3 - FUNDINDO OS PERCEPTOS E OS CONCEITOS: O ÊXTASE E SEUS SIGNIFICADOS, 109

Aspectos conceptuais e perceptuais do êxtase, 109

Aspectos metodológicos da descrição do êxtase, 113

"Imagem de Transformação", 114

"Imagem de Síntese", 117

A cosmologia "vinculada" às manifestações extáticas, 118

A incorporação do "outro extático", 126

A abrangência das experiências extáticas, 134

4 - A "REFRAÇÃO CONCEPTUAL" E O "MODELO DESCRITIVO PERCEPCIONAL", 148

O problema da "refração conceptual", 148

Diferentes "estilos cognitivos", 156

A tensão entre os dois "estilos cognitivos" e o "modelo descritivo perceptual", 162

CONCLUSÃO, 168**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 170**

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo propor uma metodologia de abordagem e descrição das experiências extáticas - normalmente categorizadas na Antropologia pelas palavras "trance" ou "possessão" ¹. Não dedico-me, nesta dissertação, a realizar dispendiosa desconstrução do modelo clássico de abordagem antropológica. Minha intenção é, apenas, aprofundar-me no processo relacionado ao êxtase, procurando formas mais adequadas para estudá-lo. Entretanto, o estabelecimento de novos procedimentos metodológicos requer, automaticamente, uma reflexão sobre o modelo científico ao qual a Antropologia está submetida, e a adequação deste modelo para lidar com tais experiências.

É tema recorrente em vários artigos, a dificuldade - enfrentada ou não pelos antropólogos - em compreender e, sobremaneira, descrever a significação intrínseca das experiências "ligadas ao sagrado". Um dos motivos desta dificuldade, grosso modo, tem a ver com as diferenças na "forma de significação" entre o modelo cognitivo adotado pelos grupos religiosos e o modelo conceptual científico. Isto ocorre quando o primeiro modelo é composto por experiências fortemente sensoriais, como as do êxtase, cuja descrição torna-se difícil através da escrita, principal recurso do relato antropológico.

Preocupei-me, então, em desenvolver uma alternativa de abordagem, e de descrição, na qual utilizo a imagem fotográfica (inclusive o seu processamento pela via da Informática), com o intuito de valorizar os aspectos perceptuais das experiências extáticas - pelo menos os visuais - e, dessa forma, aproximar minha descrição da "forma de significação" intrínseca ao grupo abordado nesta pesquisa. A imagem fotográfica, da forma como foi utilizada nesta pesquisa, vem ao encontro da diminuição dos efeitos distorcivos que as representações do êxtase sofrem quando são submetidas a uma mudança de "estilo cognitivo": quando passam da significação que possuem dentro do grupo que as produzem, para aquela que adquirem quando são descritas nos relatos antropológicos.

Um dos pontos importante deste trabalho, relativo ao desenvolvimento da

¹ Prefiro utilizar nesta dissertação a palavra "êxtase" (sair de "si mesmo"), ao invés de "trance" ou "possessão". As razões para a utilização desta palavra, assim como sua conceptualização, serão explicadas no decorrer da dissertação.

chamada Antropologia Visual, está na idéia de utilizar a imagem fotográfica, explorando o seu potencial conotativo e rompendo com a utilização da fotografia como parte do controle dos dados empíricos de uma pesquisa, rompimento este, que o seu próprio nome - "escrita da luz" - sempre indicou.

Para efeito de esclarecimento da arquitetura desta dissertação, é de bom alvitre adiantar que esta foi dividida em duas partes, que agrupam assuntos complementares. A primeira parte tem como conteúdo uma reflexão a respeito da Antropologia e de seus estatutos científicos; mais especificamente, focalizando a proposta de utilização da fotografia dentro da pesquisa de campo. Essa reflexão envolve, necessariamente, articulações de ordem semiológica entre o signo imagético e o signo lingüístico, dado que a proposta descritiva sugerida engloba tais articulações, a saber: entre a mensagem escrita e a mensagem visual contidas no relato antropológico. Ainda, na primeira parte, foram discutidos alguns conceitos, como o de "traduzir", "descrever" e "interpretar", importantes para qualquer modelo descritivo. Enquanto na primeira parte a discussão permanece no nível genérico, a segunda relata os significados que o êxtase adquire na instituição abordada na pesquisa de campo. Desta forma, a reflexão vem acompanhada da experimentação do modelo descritivo proposto, através da focalização do êxtase, dentro de um contexto específico.

Durante a elaboração do formato final da dissertação, achei conveniente não separar a descrição do êxtase, no contexto abordado na pesquisa de campo, da reflexão metodológica implicada em tal descrição: conteúdo e metodologia misturam-se. Em outras palavras, na medida que vou narrando o meu envolvimento com os dados observados em campo, e com os significados que o êxtase assume na instituição abordada, vou, também, narrando e refletindo sobre os procedimentos metodológicos utilizados, sobretudo, quanto a utilização e a construção da imagem fotográfica nesta pesquisa (sempre pontuados com aspectos contextuais que considerei relevantes).

1ª PARTE

1 - ANTROPOLOGIA VISUAL: A FOTOGRAFIA FACE ÀS PERSPECTIVAS DA INFORMÁTICA

Os novos meios

Fico muitas vezes surpreso quando vou a congressos ou eventos, para participar da discussão sobre a utilização da imagem na Antropologia, e vejo que os debatedores se referem ao cinema e à fotografia como os “novos meios” utilizados pela pesquisa antropológica. Que “novos” meios são estes que já possuem mais de um século de utilização? Talvez o termo “novo” seja consequência da relutante aceitação desses meios, ainda hoje, por parte de alguns antropólogos. Quando vou a algum debate onde é focalizado esse tema, espero, sim, encontrar uma discussão sobre a utilização do computador - um meio realmente novo - renovando a velha discussão sobre a utilização da imagem nos relatos etnográficos.

Nesse final de século XX podemos observar uma forte e contínua utilização dos instrumentos informatizados em quase todas as profissões, principalmente naquelas ligadas aos meios de comunicação. Cada um desses meios assimila a introdução da Informática de modo particular. A escrita, tão importante e tradicional instrumento de comunicação dos trabalhos científicos, não escapa a pelo menos uma modificação: a possibilidade de edição dos textos apenas em memória virtual, antes que estes se materializem sob a forma de papel e tinta. Exemplo disso se encontra à minha frente, na medida em que posso finalizar uma dissertação a partir de textos editados por um simples apertar de botões. Não obstante o fato da escrita não ter sofrido grande revolução com a introdução da Informática, no campo da editoração e das possibilidades de união da escrita com a imagem essa influência se mostra muito mais efetiva.

Com a introdução de novos *softwares* de processamento da imagem, a Informática vem suscitando uma revolução na edição da imagem fotográfica, só comparável à invenção da montagem cinematográfica, em termos de sua potencialidade significativa. A utilização desses novos *softwares*, cada vez mais potentes, possibilita a composição de signos imagéticos dentro do mesmo quadro, criando novas possibilidades de significação através da montagem da imagem fotográfica, com uma riqueza antes somente possível no cinema. Existem *softwares* que fundem imagens, mudam objetos de lugar, colocam objetos novos onde não estavam, mudam a textura da imagem ou de objetos específicos dentro da ima-

gem, isso tudo com a consequência de criar novos significados. Estes recursos de edição da imagem, apesar de já bastante utilizados atualmente, principalmente na área da publicidade e da arte, possuem um potencial de transmissão de mensagens e de utilização na ciência, ainda, pouco estudados. Isto se verifica na busca de formas mais eficazes de utilização da imagem em composição com o texto dentro da descrição dos resultados da pesquisa etnográfica.

A utilização dessas novas ferramentas informatizadas de comunicação suscita um esforço de pesquisa e reflexão teórica, com o objetivo de penetrar em pontos que apenas pelo exercício do pragmatismo não se poderia alcançar.

Sinto talvez a mesma excitação que Sergei Eisenstein teria sentido ao vislumbrar toda a potencialidade significativa da montagem cinematográfica, só que hoje transferida para as possibilidades de edição informatizada da imagem fotográfica, aliada ao fácil acesso à editoração eletrônica. Eisenstein foi buscar nas formas da escrita oriental, nos ideogramas chineses, a base de dados para construir seu “cinema conceptual”². Inspiro-me na ousadia deste pioneiro, porém, com outros objetivos. Busco, hoje, elementos da montagem fotográfica informatizada para compor diferentes signos imagéticos com a escrita, para atingir o principal objetivo deste trabalho: desenvolver um modelo descritivo mais adequado à pesquisa antropológica, em particular no que se refere ao intuito de potencializar a descrição das “experiências ligadas ao sagrado”³. Concentro-me em desenvolver um modelo descritivo, baseando-me nas vicissitudes da experiência de campo e procurando descrever a significação do êxtase dentro de um grupo específico abordado nesta pesquisa. Algumas discussões de caráter teórico acompanham esta tarefa, na busca de bases para entender os elementos envolvidos. Este trabalho oferece elementos, ainda que de forma limitada, para o desenvolvimento de uma possibilidade, dentre várias existentes, de utilização da Informática dentro da pesquisa em Ciências Humanas. Visa o desenvolvimento daquilo que chamo de “modelo descritivo perceptual”⁴, que se constitui da composição de, básica-

² Nome dado ao tipo de cinema criado por Sergei Eisenstein nos anos 20.

³ Utilizo o expressão “experiências ligadas ao sagrado”, simplesmente, porque nos remete a uma problemática familiar. Mais adiante, vou considerar a dificuldade da Antropologia em descrever, especificamente, as experiências extáticas.

⁴ Eu havia utilizado uma expressão específica para me referir à fotografia editada no computador, “fotografia conceptual”, inspirado no “cinema conceptual” de Eisenstein, para aproximar a imagem dos conceitos observados na pesquisa etnográfica. Entretanto, esse nome induzia a uma

mente, três meios de comunicação aliados no relato antropológico: a escrita (tradicionalmente presente nos trabalhos de pesquisa), a imagem fotográfica (na forma do registro puro e simples) e a imagem fotográfica informatizada (cujo quadro contém signos imagéticos editados no computador). Por ser antropólogo de formação e por ter trabalhado por mais de dez anos como fotógrafo profissional no mercado publicitário, sinto-me capacitado e motivado a executar o empreendimento de estabelecer algumas bases para o desenvolvimento deste modelo, dentro do que me é possível alcançar numa dissertação de mestrado.

O antropólogo, dentro do trabalho etnográfico, além da tarefa de compreender o “outro”, seu “saber” e sua lógica, terá também que propagar esta compreensão e transmitir este “saber” para o grupo acadêmico ao qual pertence. Nesta tarefa, ocorrem algumas dificuldades, pois muitos temas pesquisados são de difícil conceptualização fora de seu ambiente nativo. Dentre estes temas estão as experiências religiosas com grande carga sensorial e de conceptualização muito específica, como é o caso das manifestações do êxtase que serão abordadas nesta pesquisa.

Tenho consciência que a proposta de utilização da imagem informatizada dentro da Antropologia esbarra em muitos obstáculos e dificuldades, a começar pelo fato de que, hoje, a maioria dos pesquisadores desta área não possui *know-how* na produção de imagens fotográficas e muito menos no seu processamento informatizado, acarretando um custo de pesquisa muito grande na aquisição destes conhecimentos. Tenho, porém, a convicção de que cada vez mais será facilitada a utilização dessas tecnologias pelas novas gerações, com o acesso cada vez mais fácil, pois o uso dos meios informatizados vem sendo incentivado no ensino

conclusão errônea. O conceito está demasiadamente ligado à palavra e a imagem não consegue o atingir plenamente. Sempre tive consciência disso, mas tinha optado por esse nome, quase como uma provocação, indicando uma aproximação da imagem ao conceito e um afastamento do puro percepto. Essa indicação, porém, poderia ser mal interpretada. Poderia ser interpretada como uma pretensão do projeto: a da conceptualização através da imagem. Outro problema que surgiu com esse nome foi uma associação com a “arte conceptual”, fato que mais confunde que ilustra. Por esses motivos, passei a me referir ao modelo descritivo que procura utilizar as principais potencialidades da escrita e da imagem, em conjunto, como “modelo descritivo perceptual”, para indicar um caminho em direção à conceptualização, mas sem perder o vínculo com a percepção, inerente à imagem e às suas possibilidades conotativas. O verbo “percepcionar” representa uma busca da abordagem das representações do êxtase além do puro entendimento racional: “percepcionar” está entre o conceito e o percepto, entre o entender e o perceber. Penso que seja um nome mais adequado para um projeto cuja metodologia pretende descrever o êxtase e sua significação, dando ênfase à “forma de significação” do grupo abordado.

básico. Além disso, há o desenvolvimento da tecnologia, com a produção de câmeras digitais e *softwares* cada vez mais simples, diminuindo o custo do aprendizado para os pesquisadores das Ciências Humanas.

Mesmo acreditando que há algumas idéias inovadoras neste trabalho, sei que a utilização da fotografia na Antropologia não é nova e que possui uma história cercada de afinidades e controvérsias. A utilização da imagem, no âmbito das obras antropológicas, fez nascer a chamada Antropologia Visual⁵. Eu não poderia introduzir a proposta de um modelo descritivo, que utiliza a imagem na Antropologia, sem antes fazer comentários para ressaltar alguns elementos presentes na trajetória de utilização da fotografia pelos cientistas sociais. O primeiro ponto, então, do caminho que me propus percorrer, começa por uma pequena retrospectiva dessa utilização, quando terei a oportunidade de discutir algumas hipóteses baseadas em problemas e soluções dessa convivência mútua, porém conflituosa, entre a Antropologia e a fotografia.

Antropologia e fotografia: uma origem comum, mas uma convivência difícil

Gostaria de esclarecer que não tenho a pretensão de escrever aqui a história da utilização da fotografia dentro da disciplina antropológica, assunto que, para ser abordado seriamente, caberia dentro de uma dissertação que lhe oferecesse dedicação exclusiva e que já foi objeto de algumas publicações. Apenas senti necessidade dessa pequena retrospectiva para contextualizar a perspectiva de utilização da fotografia aqui apresentada, visando ressaltar alguns pontos - em particular, o espaço que a fotografia tem ocupado dentro do trabalho etnográfico.

É possível precisar uma data para o nascimento da fotografia, apesar de alguma polêmica entre quem teria sido seu primeiro inventor. Segundo a "história oficial" a primeira pessoa no mundo a tirar uma fotografia foi Joseph Nicéphore Niepce, em 1826, na França, mas a descoberta do processo fotográfico é atribuída a Louis-Jacques M. J. M. Daguerre, que, em 1835, também na França, primeiro teria sintetizado o método de revelação fotográfica da forma como conhecemos hoje⁶.

⁵ Sobre o assunto, ver Novaes, Sylvia Caiuby, 1998. "O Uso da Imagem na Antropologia", in *O Fotográfico* (org. E. Samain), São Paulo: HUCITEC/ CNPq.

⁶ Busselle, Michel, 1977. *Tudo sobre Fotografia*. São Paulo: Pioneira 1990, p. 30.

Porém, poucos livros atribuem a primazia da descoberta fotográfica a outro francês, Hércules Florence, boticário radicado no Brasil, mais especificamente na cidade onde resido, Campinas. Através de documentos em posse de sua família e publicados no trabalho de Boris Kossoy ⁷ [1976], podemos evidenciar o domínio de Florence sobre o processo fotográfico já em 1832. Talvez os geopolíticos possam explicar essa negligência por parte da bibliografia “oficial” sobre o assunto; não obstante, a *Enciclopédia Britânica* atribui a Hércules Florence o primeiro uso da palavra “fotografia”, já que Daguerre insistiu em denominar sua descoberta por “daguerreótipo”.

Já quando se trata de contar a história da Antropologia, não é possível oferecer tanta precisão quanto à data de seu nascimento, pois ela foi nascendo aos poucos, gradualmente se especificando dentro das Ciências Sociais, com uma mudança de olhar, sobretudo, a partir da virada deste século, com a sistematização do trabalho etnográfico.

Precisão histórica à parte, se considerarmos o longo período da história do homem, a fotografia e a Antropologia nascem praticamente na mesma época, são contemporâneas e irmãs, filhas de uma efervescência tecnológica e de uma orientação positivista, que procurava “capturar” o “outro”, cada uma através de seus respectivos instrumentos, não no sentido de compreendê-lo, mas para - no sentido “antropofágico” da palavra - transformá-lo em sua própria carne.

A utilização da fotografia nas Ciências Sociais aconteceu, porém, antes da sistematização do trabalho etnográfico propriamente dito. Alguns autores são unânimes em apontar o período de 1860 a 1920 como sendo uma época de grande entusiasmo e efervescência da utilização da câmera fotográfica por parte dos cientistas sociais, tal como indica a coletânea organizada por Elizabeth Edwards ⁸ [1992], ou o estudo realizado por Clarice Stasz ⁹ [1979] sobre os artigos do *The*

⁷ Ver Kossoy, Boris, 1976. *Hércules Florence, 1833: a descoberta isolada da fotografia no Brasil*. São Paulo: Duas Cidades (2. ed.), 1980. Ver também Monteiro, Rosana Horio, 1997. *Brasil, 1833: a descoberta da fotografia revisitada*. Dissertação de Mestrado apresentada no programa de pós-graduação em Política Científica e Tecnológica do Instituto de Geociências da Universidade Estadual de Campinas (ainda não publicada).

⁸ Ver Edwards, Elizabeth, 1992. *Anthropology & Photography, 1860-1920*. New Haven and London: Yale University Press and The Royal Anthropological Institute.

⁹ Stasz, Clarice, 1979. “The Early History of Visual Sociology”, in: Wagner, Jon (ed.). *Images of Information. Still Photography in the Social Sciences*. Beverly Hills - London: Sage Publication, p. 119.

American Journal of Sociology. Este último evidencia uma utilização abundante da fotografia neste periódico, desde sua criação em 1896 até 1919, e aponta para um rápido declínio após esse período, face às mudanças de orientação editorial, visando a um *conteúdo mais explicitamente "científico", onde a Sociologia era convocada a moldar seu procedimento segundo o das ciências mais "duras"*¹⁰.

É quase um fato "mitológico", citado em vários textos, o desperdício de Bronislaw Malinowski [1914], que, no momento em que praticamente funda a pesquisa de campo etnográfica, negligencia qualquer possibilidade de explorar academicamente, através de alguma discussão mais aprofundada, em seus escritos finais, as muitas fotografias que produziu¹¹. Claude Lévi-Strauss, que também produziu muitas fotografias em campo, no começo de sua carreira (anos 40), não se deteve em suas obras à tarefa de se aprofundar na utilização sistemática da imagem fotográfica na Etnografia. Apesar de se dedicar extensamente ao estudo do pensamento mitológico - que evoca constantemente imagens - e apesar de se referir constantemente às características semióticas das mensagens mitológicas, nunca fez um transporte de suas observações para a imagem que poderia obter através de um instrumento tão próximo de suas mãos. Dada a densidade da obra de Lévi-Strauss, esse pequeno "esquecimento" passa a não ter relevância para a Antropologia, mas certamente a fotografia perdeu o que poderia ter sido um dos seus melhores estudos. Somente o célebre trabalho de Gregory Bateson e Margaret Mead¹² [1942], sobre o caráter balinês, marca a primeira exploração fotográfica de uma cultura não ocidental - trabalho inigualável que, desde então, nunca foi novamente tentado, segundo a opinião de Sylvain Maresca [1995], em artigo intitulado "Refletir as Ciências Sociais no Espelho da Fotografia".

Há vários autores que apontam para uma perda do interesse, por parte dos etnógrafos, na utilização mais aprofundada da fotografia; essa também é a opinião de Maresca. Refletindo sobre essa possível perda de interesse, e aceitando

¹⁰ Maresca, Sylvain, 1995. "Refletir as Ciências Sociais no Espelho da Fotografia", in: Almeida, Maria H. T.; Fry, Peter & Reis, Elisa (ed.). *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. São Paulo: HUCITEC/ ANPOCS, p. 328.

¹¹ Ver Samain, Etienne, 1995. " 'Ver' e 'Dizer' na Tradição Etnográfica: Bronislaw Malinowski e a Fotografia", in: Eckert, Cornélia & Godolphim, Nuno (org.). *Horizontes Antropológicos* (2). *Antropologia Visual*. Porto Alegre: PG. Antropologia Social - Univ. Fed. do RS.

¹² Ver Bateson, Gregory & Mead, Margaret, 1942. *The Balinese Character: a Photographic Analysis*. New York: N. Y. Academy of Science. Special Publications 2.

essa tese, surge em minha mente uma primeira indagação: por que razão a fotografia e a Antropologia, a princípio com tanta afinidade entre si, com igual “desejo antropofágico”, contemporâneas, com capacidades ímpares e complementares de obter o registro de uma cultura e o congelamento de elementos culturais no tempo e no espaço, teriam se afastado uma da outra? Penso que, possivelmente, a rejeição teria vindo por parte da Antropologia, pois a fotografia, para ser antropológica, precisaria passar pelo crivo da legitimação científica. Essa discussão extrapola o âmbito da problemática que afeta apenas essas duas formas de representações do homem, para uma outra, maior, que envolve os estatutos e os limites, muitas vezes arbitrários, entre a arte e a ciência. Esta discussão sobre os estatutos científicos da Antropologia envolve uma outra, de ordem metodológica, sobre a escolha dos meios e das estratégias de comunicação na pesquisa etnográfica.

Com efeito, poder-se-ia representar essa discussão através de um ilustrativo “mito de origem”: a Antropologia, na tentativa de se afirmar como ciência, precisou renegar sua irmã, a Fotografia, e se apegou demasiadamente à escrita, tornando-se obstinadamente verbal. Como em quase toda mitologia a ação do protagonista é seguida de uma reação por parte dos deuses, em nosso “mito”, o refúgio buscado na escrita trouxe alguns problemas para a Antropologia. Na sua tentativa de capturar o “outro” através da palavra, ela se tornou demasiadamente conceptual, produzindo um discurso distorcido ou, pelo menos, incompleto das experiências que envolvem um pensamento ligado às coisas do sagrado.

Na tentativa de penetrar um pouco mais nas razões da hipotética rejeição da Antropologia para com a fotografia, Maresca descreve, em seu artigo, uma outra metáfora - criada por Christopher Pinney [1992] - entre o trabalho de campo do etnógrafo e os procedimentos fotográficos de registro, mais especificamente entre a exposição do antropólogo aos dados e a exposição do filme negativo às imagens. O antropólogo, ao chegar em campo, quando não conhece a língua do grupo social pesquisado, guarda apenas o olhar pelo qual é exposto aos dados. Assim como através da lente fotográfica o filme negativo é exposto às imagens, pelo olhar, o antropólogo registra aquilo que vê, em seu caderno de campo. Esses dados depois são transpostos para uma monografia, sob a forma “positivada”, para serem apreciados por outras pessoas, analogamente à transposição da imagem negativa para o positivo, no papel fotográfico. Com base nessa metáfora, Maresca cita a hipótese de Pinney:

*(...) a fotografia teria desaparecido da literatura antropológica por tê-la inspirado de forma excessivamente completa? Não seria possível que a fotografia, e a metaforização de seus procedimentos técnicos e rituais, se tenha tomado a tal ponto constitutiva das fiorituras e signos dispostos ao longo das páginas de toda monografia etnográfica, atingindo um grau de redundância tal que a película fotográfica não mais conseguiria justificar-se no seio do campo antropológico salvo se ligada a uma outra corrente de transmissão, como a narração, que lhe permite constituir-se em filme?*¹³

Apesar de não concordar com a hipótese de redundância entre esses dois processos, essa comparação me ajudou a refletir um pouco mais sobre os elementos envolvidos nesse afastamento entre a fotografia e Antropologia. Do ponto de vista analógico, a película fotográfica repete o papel do etnógrafo em quase tudo, exceto naquilo que foi - e continua sendo, para alguns - vital para a ambição "científica" da Antropologia: o discurso verbal e sua precisão conceptual. No processo fotográfico somente estão envolvidos os elementos visuais, enquanto que no processo de registro dos dados etnográficos, realizado pelo antropólogo, estão envolvidos elementos visuais e lingüísticos.

A hipótese de Pinney ajuda, também, a introduzir uma reflexão sobre os pontos de distinção entre os signos imagéticos e os lingüísticos. A investigação sobre as diferenças entre esses dois signos é importante para que se possa entender as características mais intrínsecas do trabalho de descrição. Foi o caminho que encontrei para me aproximar dos reais motivos do afastamento entre a Antropologia e a fotografia, e de uma possível reaproximação. Os signos lingüísticos são eminentemente convencionais. Já os signos imagéticos não são necessariamente convencionais, podendo ser signos habituais, ou ainda signos naturais. Estas características oferecem aos signos lingüísticos maior precisão que os signos imagéticos, no que diz respeito à tarefa de transmitir um conceito.

Parece-me oportuno introduzir aqui essas diferenças, pois o desenvolvimento histórico da Antropologia, calcado sobre as bases da mensagem escrita, nos remete a uma questão ainda mais básica: o que a imagem é capaz de trans-

¹³ Ver Pinney, Christopher, 1992. "The Parallel Histories of Anthropology and Photography", in: Edwards, Elizabeth, 1992. *Anthropology & Photography, 1860-1920*. New Haven and London: Yale University Press and The Royal Anthropological Institute, p. 74.

mitir que a escrita não seja, ou vice-versa? Jean-Marie Schaeffer aponta-nos as características distintas entre os signos lingüísticos e imagéticos.

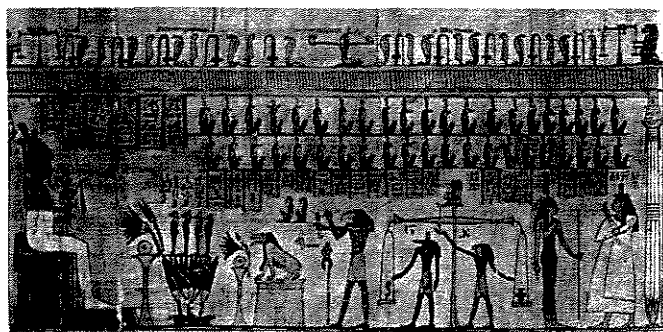
(...) se para interpretar corretamente um signo é necessário ter feito a sua aprendizagem, isso não implica absolutamente que todo signo seja ipso facto convencional. É também incorreto identificar regularidade com convencionalidade: o fato de que concluo regularmente a partir de um céu rosa a iminência do nascer do sol não transforma por isso o rosado do céu em signo convencional do sol nascente, nem minha interpretação habitual em interpretação codificada. Se se quiser preservar um significado inteligível para o termo “convenção”, deve-se limitar seu emprego às relações semióticas colocadas por uma comunidade humana entre um signo e o que ele transmite, sem que o signo e seu objeto sejam ligados de outra maneira a não ser por essa convenção. É possível, sem dúvida, desenvolver signos convencionais indicando o nascer do sol, mas o rosa do céu não é parte integrante. É também possível, em certos casos, utilizar realizações materiais dos signos naturais como suporte para signos convencionais, como, por exemplo, os sinais de fumaça usados por algumas tribos indígenas (pelo menos em minhas leituras de criança). Mas a possível interpenetração de dois tipos de signos não nos desobriga da tarefa de diferenciá-los. Essa regra também se aplica à imagem fotográfica, cuja ambigüidade semiótica encerra, entre outras, essa possibilidade de interpenetração entre os signos naturais e os signos convencionais.¹⁴

Nesse argumento, podemos notar que essas diferenças influenciam, de maneira marcante, os resultados da transmissão de mensagens através de um signo imagético contido na imagem fotográfica, em relação aos resultados obtidos através de um signo lingüístico. Por exemplo, entre a frase “*nascer do sol*” e o objeto propriamente dito não existe outra relação senão a de correspondência pela convenção da língua portuguesa. Não obstante, uma imagem fotográfica de um céu rosado e o sol perto da linha do horizonte não poderá determinar que sua interpretação seja necessariamente a do *nascer do sol*; poderia ser a do *pôr do sol*.

Apesar da imprecisão, pela sua falta de convencionalidade, os signos imagéticos guardam algumas vantagens. Um indivíduo de uma outra cultura, que não conheça os códigos da língua portuguesa, poderia obter algumas informa-

¹⁴ Schaeffer, Jean-Marie, 1987. *A Imagem Precária. Sobre o dispositivo fotográfico*. Campinas: Papirus, 1996, p. 33.

Ao lado, vemos um exemplo de signo natural. Qualquer pessoa, de qualquer cultura, é capaz de decifrar que se trata de uma cachoeira, apesar de não necessariamente saber sua localização. Em contrapartida, abaixo, temos um conjunto de signos compostos, que exigem uma intensa convencionalidade para que seja apreciado o seu significado.



ções de tal signo imagético e o traduzir para algum significado, que dentro de sua cultura represente o que é o *nascer do sol*, ou pelo menos se aproximar desse significado interpretando-o como *pôr do sol*. Pelo menos este indivíduo obterá algumas informações sobre o assunto.

Isso ocorre porque o signo imagético, além de poder ser convencional, possui uma fase de signo habitual (conhecido através do aprendizado sem, necessariamente, tornar-se uma convenção) e outra de signo natural. Por outro lado, a frase escrita em português, "*nascer do sol*", não lhe traria informação alguma. Isso marca uma das diferenças fundamentais entre a imagem e a escrita.

Voltando à nossa discussão sobre o afastamento entre a Antropologia e a fotografia, mas tendo agora em mente algumas diferenças semiológicas fundamentais entre os signos lingüísticos e imagéticos, gostaria de refletir sobre algumas hipóteses.

Esse elemento essencial da escrita, a convenção através de "códigos", que permite maior precisão conceptual, poderia explicar sua maior valorização por parte das Ciências Humanas? Pode-se, então, considerar a hipótese de que a imagem fotográfica, perdendo em precisão para a escrita, perderia também para esta em "legitimidade científica". A partir dos anos 20, a imagem fotográfica torna-se renegada a uma posição subalterna ao texto escrito, como mera coadjuvante,

onde só lhe sobrou a "redundância" da coleta de dados. O resto da história todos nós conhecemos: a fotografia esteve condenada, durante muitos anos, a uma utilização como ilustração do texto escrito, fato que causa frustração àqueles que a vislumbram em posição mais importante dentro do trabalho etnográfico.

Mas, será que apenas a menor precisão conceptual do signo imagético em relação ao discurso verbal explicaria essa perda de interesse na utilização fotográfica? ¹⁵ Será que a sua posição de complementaridade semiológica em relação ao texto científico não poderia oferecer ao relato antropológico uma parceria produtiva, que sustentasse a fotografia numa posição de relevo dentro da Antropologia? Ou, ainda, tendo em mente essa menor precisão conceptual, como explicar o entusiasmo com as possibilidades científicas da imagem fotográfica e sua forte utilização no período anterior (de 1860 a 1920), época muito influenciada pelo positivismo nas ciências? Estas questões me induzem a vislumbrar a existência de outros fatores que teriam contribuído para o tal afastamento entre a fotografia e a Antropologia.

Uma outra hipótese, que me parece razoável, diz respeito ao chamado *analogon* "mítico" com o real atribuído à fotografia pelo senso comum. Esta característica se encaixava perfeitamente à orientação positivista a que estavam submetidos os cientistas sociais no final do século passado e com a necessidade de se oferecer aos dados etnográficos um *status* de dados científicos, para que estes pudessem servir como demonstração às suas observações de campo. A fotografia parecia servir para esta função, parecia servir como prova daquilo que diziam. Penso que o entusiasmo pela utilização da fotografia, no período citado, pode ter sido, em grande parte, devido à ilusão do *analogon perfeito*, à ilusão de que a representação fotográfica pudesse substituir o próprio objeto representado, enquanto dado empírico.

Vejamos algumas palavras de Roland Barthes [1962] quando descreve essa ilusão:

Qual o conteúdo da mensagem fotográfica? O que transmite a fotografia? Por definição, a própria cena, o literalmente real. Do objeto à sua imagem há, na verdade, uma redução: de proporção, de perspectiva e de cor. No entanto, essa redução

¹⁵ Sobre esse assunto, ver Samain, Etienne, 1998. "Um Retorno à 'Câmara Clara'. Roland Barthes e a Antropologia Visual", in *O Fotográfico* (org. E. Samain), São Paulo: HUCITEC/ CNPq.

*não é em momento algum, uma transformação (no sentido matemático do termo); para passar do real à sua fotografia, não é absolutamente necessário dividir este real em unidades e transformar essas unidades em signos substancialmente diferentes do objeto cuja leitura propõem; entre esse objeto e sua imagem não é absolutamente necessário interpor um relays, isto é, um código; é bem verdade que a imagem não é o real, mas é pelo menos, seu analogon perfeito, e é precisamente esta perfeição analógica que, para o senso comum, define a fotografia.*¹⁶

Diferentemente do que ocorre com os dados nas ciências ditas mais “duras”, obtidos em laboratório e repetidos quantas vezes forem necessárias para efeito de demonstração, não há como os etnógrafos mostrarem aos colegas suas observações de campo. A ilusão do *analogon perfeito* poderia parecer que a fotografia teria solucionado um dos principais problemas para a Antropologia do final do século passado, para que esta nova disciplina pudesse afirmar-se enquanto ciência: o controle dos dados empíricos, para os aproximar do *status* de dados científicos. As descrições etnográficas careciam dessa “objetividade” para serem “legitimadas” enquanto ciência, dentro do modelo que predominava na época, fortemente influenciado pelas Ciências Naturais.

O que parece ter ocasionado a ruptura da utilização da fotografia por parte da Antropologia seria a inexorável desilusão quanto à “objetividade” da representação fotográfica, isto é, o esclarecimento óbvio da ilusão denotativa da fotografia, a partir dos anos 20.

Em suma, num primeiro momento, a fotografia parecia aproximar as descrições etnográficas desta tal “legitimação”. A denotação fotográfica (e seu *analogon perfeito*, usando as palavras de Barthes) parecia oferecer à Antropologia a sua tão almejada posição no mundo científico da época, como “legitimadora” dos dados etnográficos de campo, como se pudesse servir de “prova” de alguma coisa. Porém, com o desenvolvimento da Semiologia, com o esclarecimento, em particular, sobre as propriedades dos signos da imagem, essa primeira ilusão foi sendo desfeita e se chegou à conclusão que hoje nos parece óbvia, tão óbvia quanto a nomenclatura que prevaleceu: fotografia (“escrita da luz”). Os elementos conotativos da mensagem fotográfica foram gradualmente emergindo e ofuscando a ilusão de

¹⁶ Barthes, Roland, 1961. “A Mensagem Fotográfica”, in: *O Óbvio e o Obtuso: ensaios críticos III*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 12.

utilizá-la como salvaguarda de alguma coisa, na tentativa de forçar a Antropologia dentro de um modelo de ciência inadequado para ela própria, mais adequado às ciências “duras”, às quais ela nunca teve condições de se moldar. O *analogon perfeito*, que parecia ser a consagração da fotografia dentro da ciência, provocou a sua decadência enquanto utilização dentro das Ciências Sociais, pois a denotação fotográfica, ao passar por análises semiológicas mais apuradas, mostrou-se insuficiente para assumir tal papel “legitimador”¹⁷.

Aceitando-se ou não essas hipóteses, da perda de interesse da fotografia dentro da Antropologia, ou pelo menos de sua inegável atuação como coadjuvante diante da escrita em boa parte de sua história, minha intenção foi, apenas, resgatar alguns elementos semiológicos dos signos imagéticos e lingüísticos responsáveis pela origem comum e pela convivência conflituosa entre essas duas formas de representação do “outro”. Gostaria, então, de apontar para alguns caminhos importantes que estão sendo abertos hoje para o resgate da fotografia dentro da Antropologia, utilizando essas mesmas características semiológicas que outrora as afastaram.

Gostaria de apontar quatro motivos para propor essa reutilização. O primeiro diz respeito a um elemento óbvio da mensagem fotográfica: o seu poder de síntese, que em muito supera o da escrita. Em segundo lugar, a mesma característica que proporciona a imprecisão conceptual do signo imagético (a não necessária convencionalidade desse signo) pode, por outro lado, ser de grande utilidade para a Antropologia, já que os antropólogos precisam abordar o “saber” de um grupo social muitas vezes distinto do universo conceptual e da racionalidade da própria ciência, levando-se em conta o fato dos antropólogos terem que o traduzir, transportando-o para dentro do universo acadêmico. O terceiro motivo tem a ver com o amadurecimento da própria Antropologia, com uma discussão que hoje em dia questiona as várias metodologias clássicas da pesquisa de campo, e as formas de comunicação da descrição etnográfica, procurando afirmá-las em bases não mais emprestadas de outras ciências, mas dentro dos estatutos idiossincráticos das Ciências Humanas, com sua intersubjetividade intrínseca. E, por último, o advento da Informática criou novas possibilidades conotativas para a utilização

¹⁷ Hoje em dia, os chamados antropólogos pós-modernos estão questionando a “objetividade” da escrita, atribuindo-lhe um caráter autoral e explicitando a intersubjetividade intrínseca à pesquisa antropológica.

dos signos imagéticos, com a montagem fotográfica informatizada e a editoração eletrônica, facilitando sua união com a escrita. Estes quatro eventos, a meu ver, poderão facilitar a reaproximação da Antropologia com a fotografia, do signo imagético com o signo lingüístico, num trabalho conjunto de potencialização da transmissão de mensagens como parte integrante do trabalho de campo e de suas estratégias de comunicação, sem colocar em dúvida, por imaturidade juvenil, o *status* da Antropologia enquanto ciência.

Antropologia Visual: uma disciplina “mutante”

Na medida em que estou procurando resgatar a fotografia dentro do trabalho antropológico, sob uma posição que vai além de mera coadjuvante da escrita, não poderia deixar de me reportar à disciplina chamada por muitos de Antropologia Visual.

O que é a Antropologia Visual, é uma disciplina dentro de outra? Ou seria uma célula dentro de um corpo chamado Antropologia, que estaria passando por um processo de “mutação”? Esta “mutação” a estaria tornando mais apta para assumir um elemento que, de uma maneira ou de outra, sempre esteve presente na pesquisa antropológica: a imagem?

Todo o vocabulário antropológico nasceu de metáforas visuais, tais como “perspectiva”, “campo”, “rede”, “estrutura”. A mitologia dos povos de tradição oral, estudada à exaustão pelos antropólogos, não traz imagens todo o tempo, compreendidas dentro dessas culturas? Se a Antropologia Visual é uma “mutação”, veio para resgatar o “elo perdido” dentro da Antropologia propriamente dita, o “elo da imagem”. Também poderíamos considerá-la uma distorção, pois que, para a Antropologia considerar a imagem dos homens um objeto de estudo, talvez não fosse necessária a criação de uma nova disciplina; a própria Antropologia seria suficiente, não fosse o seu obsessivo apego à escrita.

Pode ser que essa “mutação”, diferente da biológica, não ocorra de forma aleatória; ela estaria sujeita ao desenvolvimento tecnológico dos instrumentos de comunicação no decorrer do tempo, mais especificamente aqueles utilizados para o registro da imagem. Este relacionamento entre a Antropologia Visual e o desenvolvimento tecnológico me parece representado na afirmação apontada por Claudine de France [1994], na qual haveria um desdobramento do foco central da

Antropologia num *objeto duplo*: os seres filmados e a imagem dos seres filmados¹⁸. O objeto de pesquisa em Antropologia Visual, na medida que passa a ser não somente os sujeitos em “cena”, numa determinada representação cultural estudada, mas também os instrumentos tecnológicos e os métodos utilizados pelos pesquisadores para os registrar, suscita uma preocupação a mais e redobra o trabalho dos pesquisadores. Eles passam a estudar, também, a forma como os instrumentos tecnológicos de registro, acessíveis em determinada época, podem influenciar os resultados da pesquisa antropológica, isto é, a questão metodológica passa para uma posição central.

Procuo olhar para a Antropologia Visual sob o prisma da evolução tecnológica dos meios de registro, processamento e armazenamento de imagens, pois este é um fator importante no seu desenvolvimento epistemológico¹⁹. A meu ver, essa tônica poderá levar a discussão do desenvolvimento dessa disciplina por caminhos novos, com desdobramentos frutíferos²⁰, onde se terá condições de avançar com relação às discussões já realizadas, evitando repetir argumentações exaustivamente debatidas. Com a inauguração deste roteiro, as inquietações sobre velhos temas poderão ganhar novas luzes e a recriação dos limites territoriais da Antropologia Visual poderá ser uma experiência excitante, pois novas soluções e modelos poderão ser experimentados na medida em que a tecnologia avança.

Uma velha discussão presente no “cardápio” da Antropologia Visual é a da coabitação da mensagem escrita, fotográfica e fílmica dentro do relato antropológico, nem sempre pacífica e despojada de problemas. A possibilidade de registro da imagem, ao mesmo tempo que propiciou os fundamentos para que a Antropologia Visual pudesse nascer, colocaram-na - diriam alguns - perto de limites perigosos para esta disciplina enquanto ciência, conduzindo-a perigosamente - diriam estes - para além de suas fronteiras acadêmicas, inclinando-a para o lado esteticamente mais atraente: o da arte. Esta dualidade, entre ciência e arte, permeia

¹⁸ France, Claudine de, 1994. “L’anthropologique filmique: une genèse difficile mais prometteuse”, in: *Du film ethnographique à l’anthropologie filmique*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, p. 9.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 18.

²⁰ A relação entre os instrumentos de comunicação e o “saber” pode extrapolar os limites da ciência, atingindo a própria organização das sociedades, segundo proposição indicada por Jack Goody (Goody, Jack, 1986. *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Lisboa: Edições 70.).

toda a trajetória da Antropologia Visual desde o célebre texto de Leroi-Gourhan ²¹ [1947], *Cinéma et Sciences Humaines: le film ethnologique existe-t-il?* Nesta época havia a necessidade, para uma disciplina recém criada, de se classificar as obras fílmicas que eram produzidas, para averiguar quais seriam aquelas que poderiam estar dentro dos limites de seu território, tornando a pergunta de Leroi-Gourhan pertinente: o filme etnológico existe? Esta famosa pergunta provocava uma resposta no sentido de buscar contornos mais nítidos e cristalinos para as fronteiras da Antropologia Visual, que precisava se diferenciar de suas vizinhas mais próximas para poder existir enquanto tal. Se essa velha discussão for focalizada sob o ponto de vista dos saltos evolutivos tecnológicos dos meios de registro e processamento da imagem, é possível vislumbrar que os limites territoriais dessa disciplina estão em pleno avanço.

O primeiro impacto causado pelos meios tecnológicos de registro da imagem sobre as Ciências Sociais, antes que se falasse em Antropologia Visual, ocorreu no período (o qual já mencionei) influenciado pela ilusão do *analogon* com o real. Pouco antes do começo do século XX, quando as câmeras obscuras advindas do surto inventivo do século XIX puderam ser utilizadas com mais freqüência, era notório o entusiasmo dos realizadores com as possibilidades que estas máquinas propiciavam no sentido de registrar e descrever a “realidade”, com a promissora contribuição que este fato podia oferecer à ciência, principalmente às Ciências Humanas. Com o advento do cinema, com a possibilidade do registro da imagem em movimento, esse entusiasmo aumentou ainda mais. Um exemplo desse momento de excitação para com os novos instrumentos de registro da imagem é o “cine-olho” do cineasta russo Dziga Vertov [1914], que investia na filmagem da revolução bolchevique através de “pequenos elementos de realidade”, como chamava suas tomadas. Apesar de não ser antropólogo, sua ambição por registrar a realidade o colocou como um dos pioneiros do *cinéma-vérité*, conforme citado por Jean Rouch [1979].

Quase na mesma época de Vertov, outro pioneiro trabalhava. Penso que Robert Flaherty [1920] pode ter sido o verdadeiro fundador da Antropologia Visual. Visionário, ele contribuiu muito para a fase de consciência das limitações semiológicas do registro da imagem, criando procedimentos metodológicos na

²¹ Ver Leroi-Gourhan, André, 1948. “Cinéma et sciences humaines: le film ethnologique existe-t-il?”, in: *Le fil du temps*. Paris: Fayard, 1983, pp. 102-109.

filmagem sobre os esquimós da América do Norte, que são usados até hoje. Seus métodos, bastante criativos para a época, viriam a influenciar de maneira significativa os trabalhos da Antropologia por todo este século, principalmente pela utilização do *feedback* e da “observação participante”, colocados de forma definitiva no repertório das invenções metodológicas desta disciplina. Antes de começar a rodar a primeira tomada de seu filme, Flaherty conviveu por um ano com o povo esquimó abordado em sua pesquisa, envolvendo-se com eles e com sua cultura de maneira bastante intensa. Isso lhe possibilitou um conhecimento cultural importante na hora de realizar o filme. Ele teve, ainda, a ousadia de montar um laboratório de revelação em pleno ártico, dentro de uma cabana na baía de Hudson, para poder exibir as tomadas já filmadas e obter as opiniões de Nanook, seu personagem principal, momentos antes de começar novas tomadas. Através destes depoimentos, o pesquisador Flaherty traçava o roteiro do filme, buscando a forma mais próxima possível entre o registro cinematográfico e a cultura daquele povo.

As lentes, para Vertov, eram poderosos “olhos”, que como num sonho podiam descrever a “realidade” com uma neutralidade mecânica, inimaginável até então pela via da escrita, mesmo para o pesquisador mais minucioso ou para o etnógrafo mais detalhista. Flaherty, por outro lado, buscava, através de sua criatividade, minimizar os efeitos de sua própria visão, de seus próprios códigos culturais, de suas próprias representações, através do “olho” de Nanook, para poder registrar em seu filme a cultura esquimó tal qual ela é vista pelos seus integrantes.

De maneiras diferentes, ambos os realizadores estavam procurando utilizar as novas ferramentas de registro da imagem no sentido de “buscar a realidade”, e era lógico que assim fosse. Os novos meios de registro e composição de imagens pareciam causar “menos distorção” que o texto, no sentido de descrever a “realidade”. As obras filmicas, na medida que começaram a coabitar com o texto dentro dos relatos antropológicos, começaram a competir com a linguagem escrita pelo domínio do meio mais “adequado” para a abordagem do homem e sua organização social, pela forma de descrição mais “adequada” à ciência. O chamado filme etnográfico começava assim a se impor e a ameaçar, ainda que de maneira tímida, a completa hegemonia da escrita.

Na década de 60 ocorreu um outro importante salto evolutivo dos meios

técnicos de registro da imagem no cinema científico, que veio marcar a consolidação de uma “mutação” já em curso e ratificar a Antropologia Visual enquanto disciplina. O acesso dos pesquisadores às novas ferramentas, como às câmeras de filmar portáteis e à possibilidade de registro direto do som sincronizado, ofereciam-lhes a oportunidade de realizar a mensagem fílmica de forma mais versátil. Esses novos elementos tecnológicos da época, somados à maior consciência do registro da imagem como representação dos seres filmados, proporcionaram a realização do *cinéma-vérité* propriamente dito, também chamado de “cinema direto”, onde se destacou Jean Rouch. Com a câmera portátil, o próprio pesquisador podia se transformar em realizador de cinema, como muitas vezes o fez Rouch, evitando a presença de uma grande equipe de produção durante as filmagens, fato que, evidentemente, minimizava a interferência na *mise en scène*²². Essa evolução tecnológica veio acompanhada de uma discussão epistemológica dentro da Antropologia Visual. A mobilidade da câmera portátil, que proporcionava ao antropólogo-cineasta “penetrar” e registrar os eventos de forma até então impossível, somada à possibilidade do registro sonoro *in loco* (chamado som direto), exerceram grande influência sobre as opiniões a respeito do melhor formato que deveriam ter os filmes etnográficos. Com isso, a questão principal mudava daquela original (se os filmes eram etnográficos ou não) para outra (qual deveria ser o formato do filme etnográfico). E novamente a questão da “objetividade” do registro da imagem, ou da “busca da realidade” científica, se colocava, ainda que esses novos equipamentos mudassem sensivelmente o cenário.

Ao fazer esse pequeno resgate dentro da disciplina Antropologia Visual, tomando como roteiro a evolução dos instrumentos tecnológicos de comunicação, principalmente através da significativa utilização do registro fílmico, tenho em mente ilustrar o raciocínio com fatos que nos ajudam a pensar o que estaria acontecendo hoje em dia, nos anos 90, quando um outro salto tecnológico está em pleno desenvolvimento: o da informatização dos instrumentos de comunicação, possibilitando o processamento e armazenamento da imagem e do som de forma, até então, inimaginável (detenho-me neste trabalho apenas na imagem). Com essas experiências do passado em mente - e um passado bastante recente - o que pensar da nova “demanda epistemológica”, para a Antropologia Visual, criada pelas

²² Rouch, Jean, 1979. “La caméra et les hommes”, in: France, Claudine de (ed.). *Pour une anthropologie visuelle*. Paris: Mouton/ EHESS, p. 61.

ferramentas informatizadas de comunicação em nossa época, através das quais as possibilidades de manipulação das imagens se tornam enormes? Sobre esta questão, os antropólogos visuais terão que se debruçar.

Encontro-me, então, com a expectativa de um ser curioso envolvido com a ciência, que procura obter pistas sobre esses novos acontecimentos e sobre a influência da utilização maciça dos instrumentos de comunicação informatizados na Antropologia Visual. Levanto a seguinte questão, para aprofundar um pouco o assunto: para onde estaria apontando esse novo salto tecnológico das ferramentas de comunicação, que operam as mensagens dentro da ciência (em conteúdo e forma), com a introdução da Informática? Mais precisamente, dentro de uma disciplina "mutante" como a Antropologia Visual, onde coabitam mensagens distintas como as da escrita, da fotografia e do filme, de que modo o conteúdo destas mensagens serão influenciadas pela informatização dos instrumentos de comunicação e que forma tenderão a assumir? A imagem terá uma maior participação nas estratégias de comunicação da Antropologia com a utilização da Informática? De que modo esses signos se complementam ou são redundantes numa multimídia de comunicação dos relatos etnográficos? Essa curiosidade não é inocente, como não o é a intenção de toda a ciência; estas perguntas são elaboradas sempre no sentido de antecipar um movimento que parece ocorrer de maneira inexorável. Como contemporâneo desse movimento significativo, que está ocorrendo nos meios de comunicação, esta curiosidade vem ao encontro da tentativa de vislumbrar o que está por vir dentro da Antropologia Visual, em termos de produções imagéticas e em termos epistemológicos.

Ao contrário do que ocorreu até agora, onde o avanço tecnológico encaminhou as possibilidades de registro da imagem para a forma mais analógica com a "realidade", penso que a informatização dos instrumentos de comunicação, principalmente aqueles que interferem na fase de pós-produção da fotografia e do cinema, podem abrir espaço para a valorização dos elementos conotativos do signo visual, isto é, para uma "realidade mais virtual". Mesmo no cinema, cujos recursos conotativos da montagem estão disponíveis há muito tempo, estes, muitas vezes, foram utilizados no sentido de criar a "ilusão da realidade", como, por exemplo, no plano-seqüência, utilizado para aproximar o tempo fílmico do tempo real. As ferramentas da Informática para o processamento da imagem parecem, a meu ver, introduzir um convite ao movimento inverso.

Com relação à fotografia, que é o enfoque desta pesquisa, o amplo acesso à manipulação da imagem através dos *softwares* de processamento possibilita um tipo de montagem capaz de associar signos no interior do mesmo quadro fotográfico, criando significações de uma forma até então inigualável. Apesar da fotografia - obviamente até pelo próprio nome - sempre ter sido uma forma de "escrita da luz", apesar dos efeitos fotográficos de laboratório já possibilitarem a conotação dentro da imagem, o processamento digitalizado da imagem cria novas facilidades de acesso a estes efeitos conotativos - em especial às possibilidades de "fusão" de signos imagéticos registrados de uma "cena" cotidiana qualquer, aproximando-os aos conceitos do grupo social que a realiza. Apesar da imagem nunca representar os conceitos plenamente, esta nova prática pode criar nuances intermediárias entre os perceptos e os conceitos, até então impossíveis.

Penso que a influência deste novo salto tecnológico recai em grande parte sobre a fotografia, pois a mensagem fílmica, através da montagem, já possuía alguns recursos de conotação que possibilitava um certo nível de conceptualização, até porque é possível incluir na montagem cinematográfica a palavra, onde a associação com os conceitos se tornam óbvias. Por esses recursos, o filme etnográfico já vinha sendo fortemente utilizado nas ciências antropológicas há mais tempo. Agora, penso ter chegado a vez da fotografia.

Estou assumindo, nesse trabalho, a fotografia em seu potencial conotativo, rompendo de vez com qualquer tentativa de utilizá-la como controle dos dados empíricos da pesquisa etnográfica. Estou assumindo completamente sua identidade como a "escrita da luz".

2 - TRADUZIR, DESCREVER OU INTERPRETAR: AS FICÇÕES DA ANTROPOLOGIA

Descrição interpretativa

Dentro da pertinência científica, que procura separar para entender, Dan Sperber [1982] é bastante didático e esclarecedor em seu trabalho *O Saber dos Antropólogos*. Ele diz que dentro do domicílio ao qual chamamos de Antropologia existem, na realidade, duas ciências convivendo numa relação de complementaridade de tarefas: a Antropologia teórica e a Etnografia interpretativa. A Antropologia teria como tarefa "explicar" as representações culturais dentro de uma perspectiva mais generalizante e à Etnografia caberia apontar, dentro de uma "perspectiva interpretativa", os elementos idiossincráticos de um determinado grupo social ²³.

Dentro dessa divisão, os estudos que buscam encontrar certas representações culturais comuns a diferentes grupos sociais, através do método comparativo, estariam mais de acordo com a tarefa abrangente da Antropologia. Existem antropólogos ocupados em demarcar áreas culturais que circunscrevam povos que possuem certas representações culturais comuns. Como exemplo, apenas para ilustrar, poderíamos citar o já clássico trabalho de Peter Rivière [1984] *Individual and Society in Guiana* ²⁴, onde ele procura descrever os *settlements* como representação cultural capaz de demarcar a área etnográfica chamada de Guiana, para circunscrever os povos ameríndios que possuem esse elemento cultural em comum.

Entretanto as tarefas da Antropologia parecem não parar por aí. Sperber a incumba de resolver questões um tanto quanto ambiciosas, como, por exemplo: por que algumas "representações mentais", elaborações privadas de um ou mais indivíduos dentro de um grupo social, ganhariam o *status* de representações cul-

²³ Particularmente, não gosto muito do termo "Etnografia", pois traz a idéia do estudo de etnias diferentes. Hoje em dia, com a emergência de temas voltados para a Antropologia Urbana e para grupos de uma mesma sociedade, este termo parece-me obsoleto. Poderia existir um outro termo para assinalar a diferença a que se refere Sperber.

²⁴ Rivière, Peter, 1984. *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge Uni. Press.

turais através da disseminação pública (através de alguma rede social) e outras não? Esta pergunta ilustra uma das tarefas que fazem parte, segundo o autor, dos objetivos da Antropologia. Faz parte desta tarefa averiguar as razões pelas quais ocorreria o que Sperber chamou de “epidemia das idéias”, isto é, as razões pelas quais algumas representações privadas disseminam-se, enquanto outras não conseguem atingir a esfera pública (este nome é uma referência explícita ao estudo das disseminações epidemiológicas realizados pelas ciências médicas).

*Algumas muito raras representações mentais são exprimidas, quer dizer transformadas em representações públicas e transmitidas aos outros... Uma rede social mais ou menos entendida dentro do tempo e do espaço é percorrida por uma representação(...) O conjunto das representações desse tipo, que circulam dentro de um grupo humano, constituem a cultura(...) por qual processo de seleção e em função de quais fatores uma pequenina fração de representações mentais que os homens constróem tornam-se representações culturais partilhadas, invadindo de maneira temporária (os boatos, as modas) ou duráveis (as tradições) as redes da comunicação social? Uma antropologia cultural deve comportar - eu serei tentado a dizer: deve ser - uma epidemiologia das idéias.*²⁵

Esta proposta da *epidemiologia das idéias*, interessante de um certo ponto de vista, define a ambição generalizante na qual o autor qualifica a Antropologia. Diz respeito à investigação dos fatores que estariam relacionados com o sucesso da difusão das *representações mentais*, no sentido de as tornar *representações culturais*. Ele cita Claude Lévi-Strauss como um “epidemiologista dos mitos”, tendo em vista seu célebre trabalho *Mitológicas*.

Por outro lado, não obstante a tarefa abrangente atribuída à Antropologia, a Etnografia possui incumbências mais modestas, porém não menos importantes, pois quem ambiciona estabelecer relações comparativas e generalizantes tem que partir de casos particulares. A Etnografia teria, então, como tarefa, *não como ponto único, mas principal, oferecer inteligibilidade à experiência de seres humanos, tal como a vinculação ao grupo social contribua para determiná-la*²⁶. Esta afirmação de Sperber, a respeito da Etnografia, suscita questões que interessam direta-

²⁵ Sperber, Dan, 1982. “Ethnographie interprétative et anthropologie théorique”, in: *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, p. 42.

²⁶ *Op. cit.*, p. 47.

mente à proposta metodológica desta pesquisa. O que significa *oferecer inteligibilidade à experiência humana, tal como a vinculação ao grupo social contribua para determiná-la*? Poderíamos dizer que a Etnografia, dentro dessa incumbência, tem como tarefa transmitir as representações culturais para fora do grupo nativo, procurando a melhor estratégia de comunicação para que se possa traduzir o sentido que essas experiências possuem dentro desse grupo? Ou poderíamos dizer que a Etnografia tem como meta descrever as representações culturais de forma mais “verdadeira” possível? Ou ainda, diríamos, que a Etnografia tem como objetivo interpretar as representações culturais de maneira profunda?

Essa divisão entre a Antropologia e Etnografia, apesar de óbvia para alguns, é pertinente no sentido de entender algumas diferenças sutis entre conceitos como o de traduzir, descrever, interpretar ou explicar, que são normalmente utilizados dentro do domicílio que chamamos de Antropologia, muitas vezes sem critérios e de forma aleatória, ou até preconceituosa. Dentro da Etnografia, mesmo que de modo particular, traduzir, descrever ou interpretar são atos, não apenas do desejo de compreender as representações de grupos sociais diferentes ao do pesquisador, mas também de transmitir tal compreensão.

Sperber faz distinções bastante precisas entre a descrição e a interpretação, e define a Etnografia como possuidora de fortes características interpretativas. Entretanto, em sua concepção, ele nega às interpretações o *status* de “verdadeiro” dado científico, por estas não possuírem a propriedade de poderem ser confirmadas ou negadas, de serem “verdadeiras” ou “falsas”, propriedade somente atribuída às descrições. Ele coloca a descrição dentro da seguinte perspectiva:

Uma descrição é uma representação que é adequada quando ela é verdadeira. Somente as proposições têm a propriedade de poderem ser verdadeira ou falsa. Somente os enunciados veiculam as proposições. Em consequência as descrições devem tomar a forma de enunciados. Em contrapartida, as descrições podem, dentro deste raciocínio, assumir um papel de premissa ou conclusão, elas podem se pressupor ou se contradizer. Elas podem ser portanto utilizadas para se confirmar ou se negar umas as outras e, em particular, por corroborar ou refutar as explicações (que são descrições também, mas mais abstratas e geralmente mais especulativas). Esta propriedade coloca a descrição numa posição única: sua adequação pode ser avaliada de forma sistemática; elas podem servir como dados científicos. As outras representações [dentre elas a interpretação], apesar de pos-

*suir suas vantagens próprias, não podem ser diretamente exploradas dessa maneira.*²⁷

O autor define a descrição de uma forma idealmente “objetiva”, pelo menos para as Ciências Sociais, somente sendo capaz de atingir o *status* de um dado científico se puder ser confirmada ou refutada. Quanto à interpretação, só lhe restaria o atributo da “fidelidade”.

*Uma interpretação é adequada quando ela é fiel, tanto quanto uma descrição é adequada quando ela é verdadeira, ou a fidelidade admite uma infinidade de graus, tanto quanto não há mais que dois valores de verdade: “verdadeiro” e “falso”.*²⁸

Sendo a Etnografia eminentemente interpretativa - como diz o autor, não caberia então falar em descrição etnográfica e, portanto, ela estaria excluída do *status* científico. Dentro da idéia de descrição apontada por Sperber, e para que a Etnografia pudesse ser considerada uma ciência, caberia apenas uma descrição que permanecesse num nível superficial, pois somente poderia-se descrever a cena de uma representação cultural desvinculada de sua significação, porque, senão, esta já seria uma interpretação.

Remeto-me ao clássico exemplo das piscadelas, quando Clifford Geertz [1973] disserta sobre uma “descrição densa”, emprestada de Gilbert Ryle:

*Vamos considerar dois garotos piscando rapidamente o olho direito. Num deles, esse é um tique involuntário; no outro, é uma piscadela conspiratória a um amigo. Como movimentos, os dois são idênticos; observando os dois sozinhos, como se fosse uma câmera, numa observação “fenomenalista”, ninguém poderia dizer qual delas seria um tique nervoso ou uma piscadela ou, na verdade, se ambas eram piscadelas ou tiques nervosos. No entanto, embora não retratável, a diferença entre um tique nervoso e uma piscadela é grande, como bem sabe aquele que teve a infelicidade de ver o primeiro tomado pela segunda.*²⁹

Para descrever uma piscada de modo “verdadeiramente objetivo”, de acordo

²⁷ *Op. cit.*, p. 18.

²⁸ *Op. cit.*, p. 40.

²⁹ Geertz, Clifford, 1973. “Por uma Teoria Interpretativa da Cultura”, in: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 16.

com o atributo da propriedade de ser “verdadeiro” ou “falso”, eu poderia utilizar a seguinte proposição: uma piscada define-se pelo abrir e fechar da pálpebra sobre o olho, ato que ocorre num período de tempo inferior a dois segundos. Esta é uma descrição que poderá ser corroborada ou refutada. Eu poderia, ainda, realizar uma explicação descritiva de cunho generalizante e afirmar que toda piscada define-se pelo abrir e fechar da pálpebras num período inferior a dois segundos e, dependendo do universo amostral disponível, esta explicação também poderá ser corroborada ou refutada. Mas, se eu quiser obter uma descrição que realmente importe para a Etnografia (e, como conseqüência, para a Antropologia), então, tenho que interpretar. Tenho que procurar o significado, ou os significados atribuídos à piscadela dentro do grupo social no qual foi produzida. Minha interpretação, porém, para tal significado, neste sentido, deixaria de ser descritiva? Deixaria de ser um dado científico? Ou o critério para tornar um dado etnográfico como científico extrapola a propriedade de ser “verdadeiro” e “falso”? Em Etnografia estão em jogo uma série de intersubjetividades: a do significado original da piscada dentro do grupo social no qual o indivíduo que piscou está inserido, a do etnógrafo que interpreta este significado, transmitindo-o para o leitor, e a do próprio leitor. Será que podemos, em Etnografia, separar a descrição da interpretação? Em Etnografia, a descrição funde-se à interpretação na medida que se torna “densa”. O critério para se avaliar um dado de pesquisa em Ciências Humanas deve obedecer características próprias, afastadas da propriedade de ser corroborado ou refutado.

Uma das características que difere uma manifestação cultural de outra, natural, é a impossibilidade de abordar a manifestação cultural, apenas, do ponto de vista fenomenológico, pois assim perder-se-ia sua essência, seu significado. Este significado passa, necessariamente, pela subjetividade envolvida: a do homem que se comunica através de signos que se tornaram públicos e daqueles que o observam. Para que possamos entender uma cultura teremos então que descrever não mais um fenômeno apenas, mas um conjunto de significados que os atores sociais decifram dentro de seus códigos culturais. Essa descrição não poderá ser refutada ou corroborada, mas nem por isso deixa de ser um dado científico, pois, para o ser, a descrição etnográfica não necessita dessa propriedade.

O que se propõe para a Antropologia: criar leis de comportamento humano ou compreender a diversidade das representações humanas? Para essa finalidade necessitamos descrever as representações do “outro”, mas segundo suas sig-

nificações. A descrição etnográfica torna-se, pois, intrinsecamente interpretativa, não menos científica, mas, sim, uma forma *sui generis* de descrição; merecendo menos uma teoria dos fenômenos e mais uma teoria dos signos. Neste sentido, o já tradicional paradigma interpretativo de Geertz (e sua “descrição densa”) trouxe realmente avanços no sentido de se encontrar um modelo próprio para a ciência antropológica, ³⁰ que propõe penetrar nos meandros interpretativos, fundindo os dois conceitos: “descrição” e interpretação”).

(...) o homem é um animal amarrado a teia de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. ³¹

A prática da Antropologia, deste modo, passa pela utilização de ferramentas normalmente ligadas às teorias da comunicação, como as da Semiologia. O estudo dos signos parece-me básico para que os antropólogos possam empreender uma descrição mais adequada para a Antropologia. Em Antropologia teríamos, então, uma “descrição interpretativa”.

Fiz questão de tecer esse comentário sobre as palavras de Sperber para esclarecer a idéia imbuída toda vez que utilizo a palavra “descrição”, nesta dissertação. Esta palavra compreenderá um híbrido de descrição “objetiva” com interpretação, pois penso ser essa a melhor definição para a descrição etnográfica. Da mesma forma, o modelo que estamos desenvolvendo neste trabalho é um modelo “descritivo-interpretativo”, pois implica, também, a mesma idéia.

O problema da “justaposição de conceitos” e a solução ficcional

Não obstante o rígido tratamento que Sperber oferece às distinções entre descrição e interpretação, este autor tem idéias bastante esclarecedoras sobre a Etnografia, em particular sobre as dificuldades do pesquisador em traduzir concei-

³⁰ Hoje em dia, questiona-se tal paradigma e aponta-se uma mudança: da “metáfora do texto”, do paradigma interpretativo, para a “metáfora do diálogo”. Propõe-se uma estratégia de comunicação que poderia ser chamada de “mais literária”, mas cuja base - na minha opinião - encontra-se, ainda, nas idéias de Geertz.

³¹ Geertz, 1973, p. 15.

tos de um grupo social para outro e, às vezes, de uma língua para outra.

A linguagem escrita possui certas limitações para cumprir essa tarefa, pois é composta de signos estritamente convencionais. Uma palavra, utilizada para traduzir um conceito de um grupo nativo, pode já possuir um significado ordinário que sobrepor-se-á ao significado que este possuía no ambiente nativo. Sperber nos traz exemplos elucidativos:

*O vocabulário antropológico apresenta todos os aspectos de roupas de segunda mão em relação às palavras utilizadas, onde as traduções propriamente ditas fazem falta: "sacrifício", "divinação", "sacerdote", "casamento", "guerra", "rei", "feudalismo", "casta", "tribo", etc. São aproximações geralmente reconhecidas como tais, termos emprestados cujo sentido original se apagou, termos com um sentido estipulado sobreposto ao seu sentido ordinário. Este vocabulário é empregado não somente em traduções mas também em formas mais livres de interpretações.*³²

Essa problemática pode ser representada pela expressão "justaposição de conceitos"³³, que representa a interferência de significados, quando um conceito é levado de um grupo social para outro. As categorias antropológicas sofrem muito com esse problema da "justaposição de conceitos". Um grupo social possui códigos tão específicos que, muitas vezes, as palavras utilizadas pelos etnógrafos para traduzir alguns conceitos desconhecem as implicações pragmáticas do grupo de origem, cuja palavra na língua original conhecia. O significado que o conceito possuía no grupo nativo sofre uma "justaposição" com o significado ordinário da palavra utilizada pelo etnógrafo. Este significado ordinário é, muitas vezes, o significado convencional ou habitual dessa palavra dentro do sistema conceptual científico. Vejamos novamente um outro exemplo dado por Sperber.

Não é por acaso que o etnógrafo decide nomear um rito de sacrifício: é geralmente porque o rito em questão se assemelha de uma forma ou de outra a ritos já descritos dentro da literatura sob o nome de sacrifício, ritos que por sua vez devem seus

³² Sperber, 1982, p. 35.

³³ Utilizo esta expressão apenas por razões didáticas. Apesar de a considerar insuficiente para representar essa problemática, ela é familiar às discussões já realizados sobre o problema da tradução nos relatos etnográficos. Precisaré expor as observações realizadas no decorrer da pesquisa para poder, no último capítulo, justificar uma mudança de nomenclatura de "justaposição de conceitos" para "refração conceptual".

nomes a uma semelhança com ritos descritos anteriormente, etc. ³⁴

O antropólogo constrói sua estratégia de comunicação, para as observações de campo, utilizando, na maior parte do tempo, os signos convencionais da escrita. Para descrever as representações observadas, ele utiliza termos já usados, que foram utilizados para designar manifestações semelhantes e conhecidas. Lançando mão desse instrumento, o antropólogo é obrigado a utilizar palavras que, muitas vezes, demonstram o desconhecimento dos códigos que estão na base do ritual observado, segundo o significado do grupo nativo. Mesmo que o antropólogo se esforce por conseguir um "olhar selvagem", despojado, e obtenha uma compreensão bastante próxima deste significado, quando for descrevê-lo em sua monografia, as palavras o poderão trair e embutir significados interferentes àquilo que foi observado ou transmitido pelos informantes.

A "justaposição de conceitos" não é exclusividade das pesquisas que estudam culturas com idiomas diferentes do idioma do antropólogo. Até mesmo quando o pesquisador procura descrever conceitos oriundos de grupos dentro de sua própria cultura - e portanto, que falam a mesma língua -, ele fica, muitas vezes, sujeito a esta interferência. Não preciso tomar como exemplo nenhuma cultura exótica ou muito afastada. Um grupo dentro de nossa sociedade, que trabalhe com uma cosmologia espiritualista, utiliza palavras com significados, muitas vezes, distantes do entendimento do modelo conceptual científico. Por exemplo, a palavra "obsessão", para um grupo espiritualista, terá significado distinto daquele atribuído pela Psicologia. Esta última lhe atribuirá o sentido de "neurose obsessiva" - que já faz parte do significado ordinário da "cultura acadêmica" -, enquanto que o primeiro grupo estará descrevendo, através dessa palavras, um estado de perturbação provocado por uma "entidade espiritual". O mesmo vale para a palavra "espírito", etc.

Apesar de existir a dificuldade em se traduzir conceitos entre grupos dentro de uma mesma sociedade (que possuem princípios ideológicos diferentes), essa dificuldade é acentuada quando se tem a tarefa de descrever conceitos oriundos de um grupo de tradição oral, através da escrita "científica". O empreendimento dessa tarefa tem gerado "justaposições" que podemos encontrar facilmente nas histórias e teorias antropológicas; não é apenas um ou outro autor que tem cha-

³⁴ *Op. cit.*, p. 38.

mado a atenção para esse problema. É uma questão técnica, afirma Marilyn Strathern [1987] em seu artigo *Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology*. Vamos ver um exemplo vindo da Oceania, onde a Antropologia obteve muito de sua base teórica, fonte, também, para a referida autora:

*Quando se defronta idéias e conceitos de uma cultura concebida como outra, o antropólogo se defronta com a tarefa de representá-los dentro de um universo conceptual que os caiba e assim de criar tal universo. Se eu observo o que ocorre no casamento na Melanésia, no qual os pais da noiva são pagos pelos sentimentos que eles detêm por ela, eu estou justapondo idéias as quais, na linguagem, estou usando termos de maneira antitética. Emoção não é mercadoria. Embora eu me esforce na tentativa de me esquivar da palavra "pagar" ela permanece clara para o fim de descrever uma transação, a qual se expressa através de um relato - isto nós gostaríamos normalmente de interpretar como uma fluência de emoções entre pessoas, não uma coisa a ser transferida para uma terceira parte. O espaço deve ser clareado antes que eu possa transferir a unidade de uma ação, a qual a descrição na língua inglesa representa como uma composição de elementos disjuntos.*³⁵

Quando o antropólogo utiliza-se de palavras como "pagar", "sentimentos", "mercadoria" e "emoção", está usando palavras que são inadequados para representar os conceitos dos melanésios, na forma como são compreendidos por eles. A utilização da expressão "fluência de emoções entre as pessoas", na intenção da autora, talvez seja mais adequada para aproximar-se do significado original, na tentativa de o distinguir da relação comercial (tal como existe no grupo social da autora), cuja palavra "pagar" representa. Esta expressão encontra-se, todavia, muito afastada do sentido original.

Dentro dessa problemática, na tentativa de minimizar o problema, surgem as estratégias planejadas para ajudar na transmissão dos conceitos da pesquisa antropológica: as "ficções persuasivas e controladas da Antropologia", como as chama Strathern. Os antropólogos criam estratégias, utilizando a escrita sob a forma "literária", para construir ficções em suas monografias, com o objetivo de provocar a persuasão suficiente para que o leitor possa se aproximar do significado

³⁵ Strathern, Marilyn, 1987. "Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology", in *Current Anthropology* (28) 2, p. 256.

dos conceitos, na forma como estes são compreendidos no grupo de origem. Porém, a liberdade de criação desses pesquisadores é bem limitada, pois eles têm que satisfazer algumas expectativas: a expectativa de conseguir transmitir o significado mais próximo aos conceitos nativos e a expectativa da audiência acadêmica, cuja preocupação gira em torno do temor de que essas estratégias possam escapar para o campo da desvalorização acadêmica, e da pura especulação ³⁶. Este é o dilema ao qual os antropólogos pós-modernos são chamados constantemente a responder.

Para Marilyn Strathern o termo “ficção” possui um significado próximo daquele citado no trabalho de G. Beer [1983], sobre a leitura da narrativa de Charles Darwin (*Darwin's plots: Evolutionary narrative in Darwin, George Eliot, and nineteenth-century fiction*). A compreensão do termo “ficção”, para Beer, está em ressonância com a idéia de provisório: uma teoria sempre é “fictícia” em seu primeiro estágio, no período no qual ela é primeiro vislumbrada. Beer se refere à ficção utilizando, como exemplo, a narrativa de Charles Darwin, quando este primeiro antecipou o *desajeitado ajuste entre o mundo natural, como é correntemente percebido e como ele é hipoteticamente imaginado* ³⁷. Neste primeiro momento teórico, fruto do trabalho de pioneiros como Darwin, a teoria é mantida, por um determinado tempo, dentro de uma visão provisória, similar àquela da ficção. Diferentemente desse entendimento - para alguns antropólogos é frustrante admitir isso -, penso que as “ficções persuasivas e controladas da Antropologia” possuem

³⁶ No artigo citado, a autora coloca Frazer como espinha dorsal de sua argumentação. Ela questiona o resgate que se faz deste autor, na tentativa de inseri-lo num contexto “literário” pós-moderno, como se ele fosse algum tipo de precursor desse estilo. Fazendo um paralelo entre Frazer e Malinowski (principalmente ressaltando as lacunas entre estes dois autores), entre Malinowski e Geertz (também evidenciando mais uma grande lacuna), Strathern chega à Antropologia contemporânea aceitando a estratégia de argumentação mais “literária”, desde que estrategicamente planejada para gerar um efeito de comunicação e não de distorção. Neste último efeito é que considera algumas hipóteses de Frazer, que, sob qualquer ponto de vista, segundo a autora, está fora de contexto. Segundo Strathern:

Rotular uma obra como “literária” é como rotular uma pessoa por ter uma personalidade. Obviamente muitas obras objetivam por conseguir um certo efeito em quem a lê, esta obrigatoriamente terá que ser literária. O problema aparece quando os fatos de um evento são alterados ou distorcidos para se conseguir um efeito particular. Frazer é certamente culpado desta rotulação, ele não se esforçou para produzir um “relato planejado”. Assim ele tem sido acusado não simplesmente por criar uma atmosfera de romântica selvageria mas de falsificar suas fontes para escrever suas obras.

³⁷ Strathern, 1987, p. 257.

um lugar mais permanente dentro do seu quadro estratégico de comunicação, que a provisória posição a elas atribuída dentro das Ciências Naturais. Por não serem demonstráveis, os dados etnográficos nunca deixam essa posição “provisória”. Poderia dizer, dentro do paradoxo das Ciências Humanas, que os dados etnográficos são “permanentemente provisórios”.

A retomada da questão da ficção dentro da Antropologia, pelos pós-modernos³⁸, introduzida na realidade pelo paradigma interpretativo de Geertz, parece demonstrar um avanço na direção de um modelo científico próprio, diferente ao de outras ciências que não envolvem tantas intersubjetividades. Entretanto, esse modelo poderá necessitar de outros meios de comunicação, além da pura utilização da escrita, como muitos têm procurado. Será possível enfrentar o problema da “justaposição de conceitos” apenas criando artifícios “literários”? Será possível traduzir conceitos de um grupo de tradição oral, através apenas dos signos lingüísticos, estejam eles sob a forma de um “estilo literário” ou “acadêmico”? Ao formular essas questões, que têm a ver com o ponto de depleção da empreitada pós-moderna, vem à minha mente a metáfora colocada por Sperber, quando disse que *o vocabulário antropológico apresenta todos os aspectos de roupas de segunda mão*.

Se pudesse mensurar a “justaposição de conceitos” de uma palavra, poderia dizer que ela é diretamente proporcional à tradição de sua utilização ordinária em nossa cultura. Por exemplo, a palavra “sacrifício”, citada por Sperber, possui uma longa tradição significativa graças à nossa própria tradição religiosa cristã. Traduzir rituais de outras culturas, despojadas dessa tradição, através desta palavra, causa, sem dúvida, algumas distorções inevitáveis. Por mais que o pesquisador se esforce em criar artifícios “literários”, para explicar o significado nativo para uma determinada prática ou conceito que se aproxima do que representamos pela palavra “sacrifício”, quando ele utiliza esta palavra, a própria convencionalidade desse signo lingüístico fará com que seu significado sofra a interferência do seu

³⁸ Sobre o assunto ver Adam e Alii, 1990. *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Paris: Méridiens Klincksieck; Clifford, James, 1988. *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press; Marcus, George E. & Cushman Dick, 1982. “Ethnographies as texts.” In *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, 25-69; Darnell, Regna, 1995: Deux ou trois choses que je sais du postmodernisme. “‘Le moment expérimental’ dans l’anthropologie nord-américaine.” In *Gradhiva*, n. 17, 3-15 e Mondher, Kilani, 1994. *L’invention de l’autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne: Payot.

sentido ordinário. A precisão conceptual, que, muitas vezes, trabalha a favor da escrita, enquanto utilização científica, carrega, também, em si, esse “efeito colateral”.

Nesse sentido, penso que um modelo mais adequado à ciência antropológica deva incluir o signo imagético, que pode contribuir com a descrição etnográfica. Porém, não penso que a imagem seja a “tábua de salvação” para essa problemática. Imagens também estão sujeitas a “justaposições”, assim como as palavras. Não obstante, há diferenças fundamentais entre os signos lingüísticos e imagéticos que podem ser explorados no trabalho etnográfico. Assim como as palavras, a imagem também pode ser uma “roupa usada”, com significados já previamente imbuídos. A publicidade utiliza-se a todo momento desses significados convencionais, ou pelo menos habituais, dos signos imagéticos. Um bom exemplo disso podemos emprestar de Roland Barthes, quando discorre sobre a publicidade do produto “massa de tomate”. Imaginemos a fotografia de uma macarronada repleta com molho de tomate, tendo ao lado uma lata de “massa de tomate”. No cenário, a mesa sobre a qual está a macarronada é decorada com cores predominantemente verde, vermelho e branco. Para quem possui os códigos que associam essas cores à bandeira da Itália, é fácil decifrar uma certa “italianidade” nas cores e associar a “massa de tomate” à comida italiana. Pelo mesmo motivo, para quem vê essa imagem e não possui os códigos das cores da bandeira italiana, não poderá associar a macarronada e a “massa de tomate” com a Itália. Porém, essa mesma pessoa poderá chegar a algumas informações: por exemplo, que se trata de comida e sobre a forma e as cores dessa comida. Enquanto quem vê apenas um letreiro publicitário, colocado na porta de uma cantina italiana, escrito com a frase “Macarronada Italiana”, não poderá obter informação alguma se não conhecer os códigos convencionais da língua. Essas características da imagem, que a difere substancialmente da escrita, pode oferecer a esses dois meios de comunicação uma utilização conjunta bastante produtiva em termos da pesquisa que envolve códigos culturais idiossincráticos, como é o caso da pesquisa antropológica.

Pode-se entender essas diferenças através do conceito representado pelas palavras “índice” e “*index*”, como aponta Schaeffer [1987]. De um ponto de vista semiológico, o *index* tem como característica a mensagem simbólica e convencional³⁹. Já o índice representa a mensagem não convencional, mas que ser-

³⁹ Ver Schaeffer, Jean-Marie, 1987. *A Imagem Precária. Sobre o dispositivo fotográfico*. Campi-

ve como referência de alguma coisa, como, por exemplo, a fotografia de uma flor. Não podemos definir as flores apenas por uma imagem, mas podemos tomá-la como referência do que seja uma flor. Essa característica, de ser um índice, reforça o caráter polissêmico da imagem. O observador da fotografia da “massa de tomate” poderá interpretá-la segundo a culinária de sua própria cultura e, pela referência da imagem, pensar em outros tipos de comida semelhantes. Se, ao mesmo tempo, essa característica faz da imagem imprecisa demais para sua utilização científica, pois abre espaço para múltiplas interpretações, uma utilização em conjunto com a escrita pode trazer algumas vantagens: a imagem cria uma contraposição ao excesso de convencionalidade da escrita e, ao mesmo tempo, beneficia-se da complementação conceitual da mesma.

Apesar da escrita e da fotografia sozinhas apresentarem muitas limitações para a descrição etnográfica, juntas podem ampliar esse território. É nesse hiato que proponho a utilização da fotografia. O desenvolvimento do modelo descritivo que estou propondo implica na utilização da imagem fotográfica e da escrita, em composição. Imagem e escrita, juntas, poderão ser mais eficientes na descrição das representações culturais observadas, na transmissão do sentido dado pelo grupo estudado e da compreensão do antropólogo.

Entretanto, a imagem fotográfica, aqui proposta, não se limita à forma de “imagem de registro” da realidade. Está, também, inserida na idéia das “ficções persuasivas e controladas da Antropologia”, através da montagem de signos imagéticos no computador, que cria uma composição a que chamo de “imagem de síntese”⁴⁰, na qual é valorizado o potencial conotativo da imagem. Estou me baseando na possibilidade de se construir uma imagem que não seja apenas uma forma de “descrição objetiva” de uma representação cultural, mas uma “descrição densa” à la Geertz, assumindo que a descrição etnográfica vai sendo fundida à interpretação na medida em que se aprofunda. Isto, como exemplo, poderia materializar-se na construção de uma fotografia sobre a piscadela, cuja imagem pudessem conter representações além daquelas do homem com a pálpebra fechada sobre o olho esquerdo. Implica em procurar alguns signos que pudessem representar, não apenas o puro registro do fechar de pálpebras, mas o ato conspiratório de

nas: Papyrus, 1996, p. 47.

⁴⁰ Os diferentes tipos de construção da imagem fotográfica, que serão realizados nesta pesquisa, serão melhor descritos adiante.

um acordo, tendo em vista os códigos socialmente estabelecidos. Essa hipótese se baseia nas possibilidades conotativas da imagem fotográfica abertas com os novos meios de processamento informatizados, levando-se em conta a orientação dos atores sociais, através de depoimentos, e o contato do pesquisador com o grupo abordado, assumindo que a descrição etnográfica não é um conceito “objetivo”, mas, sim, permeada pela interpretação e pela intersubjetividade.

Minha proposta para um modelo descritivo que utilize a fotografia e a escrita dentro da Antropologia, inclusive a “imagem de síntese”, assume integralmente essa concepção híbrida de descrição-interpretação, e rompe com qualquer tentativa de limitar a fotografia como forma de controle de dados empíricos ou de descrição “objetiva”. Assume, também, a “famosa” intersubjetividade, agora transportada para a imagem fotográfica. Meu critério para inserir a “imagem de síntese” no âmbito da ciência, e não como pura obra de arte, vem com o desenvolvimento de um modelo que incorpora os métodos já desenvolvidos pela Antropologia Visual, para a obtenção da “imagem de registro” (base para a construção da “imagem de síntese”) e a criação da sistematização de regras para o trabalho de manipulação da imagem informatizada.

As representações culturais são compostas, na maioria dos casos, por algum tipo de mensagem visível, que pode ser apreendida pelo simples registro fotográfico e representada diretamente na imagem. Esta imagem já terá um primeiro nível de descrição, pela forma como um grupo social se representa publicamente, pelas suas representações comportamentais. Entretanto, ficarão faltando as representações mentais, os conceitos, os significados que estão como um “pano de fundo”, invisíveis na imagem, mas decifráveis pelos integrantes do grupo. A decifração desses conceitos depende do relato dos atores sociais e do contato do pesquisador com o grupo abordado. A fotografia poderá servir como interlocutora, amenizando as diferenças de vocabulário, de “pensamentos”, entre a significação que o grupo estudado atribui às suas representações e a significação que a Antropologia lhes atribuirá, através do seu idioma.

A proposta de construção da “imagem de síntese” inclui a “transformação” desses conceitos e significados, invisíveis na “imagem de registro”, em imagem fotográfica. Será preciso, então, “transformar” as representações mentais em signos imagéticos. Aqui entram os recursos do processamento informatizado da imagem, os recursos dos *softwares* e seu sistema significante, tomando como orien-

tação, para essa construção imagética, os depoimentos dos agentes sociais e a experiência do antropólogo em campo.

Essa proposta de utilização da escrita e da imagem, que serve de base para o seguimento desse trabalho, nasceu, na verdade, das próprias características dos signos imagéticos e lingüísticos acima mencionadas. Essas mesmas características que, numa determinada época, provocaram a falta de interesse na utilização da fotografia no trabalho de pesquisa antropológico, podem, dentro das condições que se realizam hoje, cooperar para que se reverta esse quadro em favor de uma revitalização da fotografia. E quanto mais a tecnologia avança, penso que o custo para esta revitalização diminui, aumentando seu benefício.

Apenas quero dizer, com os exemplos citados nesta primeira parte, que as diferenças entre os signos imagéticos e lingüísticos fazem com que a imagem fotográfica possa transmitir mensagens que a escrita não é capaz de transmitir e vice-versa; e que ambas podem ser complementares para descrever os conceitos idiossincráticos de um grupo social. Essas diferenças precisam ser investigadas e experimentadas. Esse é um dos objetivos deste trabalho. A intenção do etnógrafo é de compreender o "saber" do "outro". A "imagem de síntese" poderá auxiliar na expressão das representações dessa compreensão. Os atores sociais, orientadores desta produção imagética, deverão dizer o que deverá ou não ser colocado na imagem, ou no conjunto de imagens, para que estas se tornem mais próximas de suas próprias representações.

Quando a Antropologia atingir mais plenamente sua maturidade e conquistar com segurança sua identidade, deixando para traz o tímido título de disciplina e assumindo-se como uma ciência, simultaneamente descritiva e interpretativa, talvez palavras como "pós-modernismo" antropológico e Antropologia Visual desapareçam do cotidiano e passem para a História da Antropologia, como termos que foram necessários para marcar posição num determinado momento. Questões como a utilização da "ficção" ou da imagem dentro do relato antropológico fazem parte de uma opção pela melhor estratégia de comunicação, e esta estratégia está inserida na ciência que se chama apenas Antropologia.

2ª PARTE

1 - FOCALIZANDO OS PERSONAGENS PRINCIPAIS

A problemática central

Na primeira parte desta dissertação, fiz uma discussão preliminar com a finalidade de ressaltar alguns pontos que considero importantes como premissas que justificam o desenvolvimento do modelo descritivo proposto. Entre estes, gostaria de destacar dois pontos que sintetizam o espírito deste trabalho.

O primeiro ponto tem a ver com a problemática que permeia todo o percurso desta dissertação: a dificuldade da Antropologia em traduzir certos conceitos e experiências dos grupos estudados. Este problema vem sendo chamado de “justaposição de conceitos” ou, ainda, representado na criativa metáfora de Dan Sperber, quando se refere às categorias antropológicas como “roupas de segunda mão”. O segundo ponto, que gostaria de destacar, diz respeito aos possíveis direcionamentos metodológicos da Antropologia, diante das possibilidades de novos meios de comunicação, que se desenvolvem em função da evolução da tecnologia, dos quais poderia destacar a informatização dos recursos de edição da imagem fotográfica e, com ela, a possibilidade de composição de signos para a transmissão de mensagens.

O primeiro ponto acima apontado, representado pela expressão “justaposição de conceitos”, é a questão central desta pesquisa. Na procura dos instrumentos para lidar com esta problemática está o caráter inovador deste trabalho e, conseqüentemente, a segunda questão destacada. É conseqüência desta problemática a grande dedicação metodológica e o espaço reservado nesta dissertação à busca de alternativas para o desenvolvimento de um modelo descritivo. Nesta busca estão envolvidos todos os outros pontos discutidos até agora e também aqueles que serão incorporados daqui por diante. Afortunadamente, muito se tem discutido a respeito dessa problemática da comunicação na Antropologia contemporânea e muitas estratégias já foram indicadas e algumas efetivamente experimentadas.

O objeto temático abordado nesta pesquisa envolve conceitos que a Antropologia - como a ciência em geral - tem dificuldade de abordar, descrever, traduzir, explicar, etc., e ilustra, de forma plena, tal problemática. Este objeto temático é o êxtase. Foi a determinação de realizar um estudo que viesse a compreender as

nuanças do êxtase que, na realidade, inspirou o desenvolvimento do modelo descritivo proposto neste trabalho, exatamente pela dificuldade em lidar com sua carga sensorial e subjetiva, que cria entraves para sua descrição apenas verbal. O êxtase ocupará o espaço central dessa segunda parte, juntamente com a discussão que envolve sua abordagem e descrição. O modelo que procuro desenvolver para esta abordagem tem como base o tripé formado pela escrita (com sua capacidade de transmitir mensagens pela conceptualização típica do modelo científico), pela imagem fotográfica (obtida das manifestações registradas na pesquisa de campo na instituição abordada, com sua capacidade de transmitir mensagens pela percepção típica do signo visual) e pela aplicação do modelo descritivo propriamente dito (que procura misturar esses dois ingredientes, somando-os com a capacidade de edição informatizada das imagens fotográficas obtidas em campo). Este tema, o êxtase, e a metodologia desenvolvida para o abordar estão intimamente ligados.

Noções gerais sobre o êxtase

A primeira conceptualização que fiz a respeito do êxtase foi, deliberadamente, buscada através da etimologia. A palavra “êxtase” vem do grego, cuja forma original é “*ek-stasis*” e significa, dentro de uma tradução mais literal, o estado em que o indivíduo sai de “si mesmo”. Nesta investigação etimológica, encontrei as primeiras idéias a respeito das possíveis significações para essa manifestação:

Ação de se deslocar, deslocamento, mudança; que faz mudar de lugar; ação de estar fora de si, que perturba o espírito (...)

Estado no qual uma pessoa se encontra como transportada fora de si e do mundo sensível, com o sentimento de se unir a um objeto transcendente.

Inibição da sensibilidade, da motricidade. ⁴¹

Chama-se êxtase a um estado no qual toda comunicação com o mundo exterior é rompida, a alma tem o sentimento que ela se comunica com um objeto interno que é perfeito, o ser infinito, Deus (...). O êxtase é a reunião da alma a seu objeto, além

⁴¹ “Êxtase”. In: Bailly, A., 1950. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, p. 631.

do intermediário entre ele e ela: o vê, ela o toca, ela o possui, ela está nele, ela é ele. Isto nada mais é que a fé, crer sem ver. Isto nada mais é que a própria ciência, quando percebe mais o ser que a idéia: é a união perfeita na qual a alma sente sua existência plenamente, por ela mesma, por isso que ela se dá e se abandona, porque aquele pela qual a alma se dá é o ser da vida, ela própria. (Boutroux, le Mysticisme, citado por Lalande).⁴²

Palavras como “deslocamento”, “mudança”, “rompimento da comunicação com o mundo exterior”, vêm ao encontro de outra idéia representada pela palavra grega “*ek-stasis*”, que também encontrei na pesquisa etimológica: o estado no qual o indivíduo percebe-se diferente do seu estado “habitual”, ou percebe a “si mesmo” de forma diferente da sua percepção “habitual”.

Tendo em vista estas primeiras noções do êxtase, inquietei-me com a diversidade de exemplos possíveis de serem visualizados, cujas manifestações, de alguma forma, estão inseridas no significado etimológico dessa palavra. Esta foi minha primeira evidência da importância das manifestações extáticas no contexto das experiências humanas. Trata-se de um “estado” ou de uma experiência através da qual poderia pensar tanto no Xamanismo dos grupos indígenas espalhados pelas diversas áreas antropológicamente estudadas, quanto nas religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda ou, ainda, em práticas oriundas de vertentes religiosas orientais, como a meditação e o canto de *mantras*. Poderia pensar, também, em experiências ligadas ao sexo e em rituais compostos de música e dança, presentes em diversas sociedades. Há, todavia, a possibilidade de estabelecer relação com as experiências provocadas pela ingestão de drogas - não é por coincidência a existência de uma droga representada diretamente pelo palavra “*ecstasy*”, um composto de anfetamina alucinogênica, muito popular nos Estados Unidos e na Europa.

Foi surpreendente evidenciar o fato de que podia visualizar tantos exemplos de experiências extáticas, em muitas das práticas espalhadas pelo mundo, fato que me fez elaborar a seguinte pergunta: por que o homem, em diversas culturas e formas de organização, busca produzir experiências de *união a um objeto transcendente*? Continuei então refletindo, tomado pela mesma inquietação, e formulei

⁴² “Êxtase”. In: *Le grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Montréal: Le Robert, 1985, p. 327.

pergunta menos ambiciosa. Quais as manifestações existentes em nossa sociedade que poderiam se adequar à esta primeira visão etimológica do êxtase?

Apenas no sentido de ilustrar algumas possibilidades e precisar melhor o que se poderia considerar quando utilizo a palavra "êxtase", vou colocar alguns exemplos de suas modalidades, segundo uma classificação baseada nas diferentes técnicas do processo de "ação indutora" do êxtase, presentes em nossa sociedade, e na noção etimológica dessa palavra.

- Êxtase mediúnico religioso: quando uma pessoa entra em comunicação com uma "entidade espiritual", na qual a sua identidade "habitual" altera-se por um determinado tempo, "vinculando-se" com a "outra" identidade, a da "entidade";
- Êxtase do sonho consciente: quando, durante o sono, uma pessoa permanece em estado de consciência, em relação ao que está acontecendo no sonho, como se estivesse acordada, mas com uma identidade distinta daquela referente ao estado de vigília;
- Êxtase induzido através de movimentos corporais: quando uma pessoa, por exemplo, praticante do *yoga*, realiza os movimentos corporais e posturas que significam movimentos presentes na "natureza", e percebe sua identidade em "vínculo" com a natureza;
- Êxtase induzido por movimentos musicais: quando uma pessoa canta os *mantras*, como, por exemplo, o *mantra "om"* e busca a "sintonia" com o "som primordial do universo";
- Êxtase induzido por movimentos músico-corporais: quando um praticante de alguma das diversas formas de psicoterapias vivenciais, como, por exemplo, a Biodança, que possui no bojo de suas técnicas a produção do estado de "transe", no qual sua identidade não é percebida mais como aquela "habitual" e sim como parte da identidade "grupal" (a do grupo que participa daquela vivência);
- Êxtase induzido por meditação: muitas pessoas procuram estados alterados da mente através da meditação, através da "neutralização" dos pensamentos;
- Êxtase induzido por manifestações culturais: manifestação de euforia grupal, quando, no momento de comemoração de um gol, o indivíduo percebe-se num estado diferente da sua identidade "habitual". Percebe-se parte da identidade formada pelo grupo de torcedores, que se levantam da arquibancada e gritam juntos, em movimento sincronizado (identidade da torcida envolvida com as cores de um time);

- Êxtase hipnótico: através de técnicas de hipnotismo, o indivíduo pode chegar a estados alterados de consciência;
- Êxtase sexual: várias tradições religiosas e filosóficas orientais como, por exemplo, a tântrica, desde a antigüidade, já citavam o "sexo" como forma de chegar à "fusão" com o parceiro em uma só identidade e, também, à "fusão" com o "cosmos", como no Taoísmo.
- Êxtase induzido através das drogas: milhares de pessoas em todo o mundo se utilizam de substâncias tóxicas, das mais diversas formas, para chegar a "estados" alterados de consciência.

Aproveitando essa primeira apresentação, sobre noções gerais a respeito do êxtase, gostaria, apenas, de destacar algumas palavras que se repetiram quando descrevi as diferentes modalidades do êxtase, nessa primeira investigação etimológica, e que voltarão a ser utilizadas na descrição do êxtase no contexto da instituição pesquisada:

- "vinculação", "conexão";
- estado alterado da percepção "habitual" da própria identidade;
- "união", "fusão" da identidade com uma "outra" entidade;
- sair de "si mesmo".

A experimentação como ponto de partida

Após essas primeiras noções a respeito do êxtase, e das manifestações que estariam envolvidas em sua definição etimológica, passei a encarar de frente as questões metodológicas e o desafio de estudar o êxtase. Como proceder ao estudo de uma manifestação que depende da percepção dos indivíduos que experimentaram o êxtase? Como estudar um estado de consciência, não aparente em sua totalidade? E, sobretudo, como descrever uma experiência com características fortemente sensoriais, mais ligada aos perceptos do que aos conceitos? A escrita seria demasiadamente racional e convencional para essa tarefa?

Este tema, o êxtase, parece personificar, de maneira exemplar, a problemática central deste projeto: a dificuldade da Antropologia diante de experiências fortemente sensoriais, principalmente das "ligadas ao sagrado" ou das "místicas".

Diante de grandes desafios, os riscos são inevitáveis. Considero fundamental a experimentação da utilização conjunta da escrita e da imagem digitalizada,

como estratégia de comunicação da pesquisa, para o desenvolvimento de um modelo descritivo mais adequado para o estudo do êxtase. É no trabalho de campo que se pode pôr em prática tudo aquilo que foi idealizado como possível. Se a proposta deste trabalho é apresentar e discutir um modelo descritivo, há a necessidade de o experimentar, para se averiguar sua viabilidade e seus problemas. A experimentação possibilita a discussão em bases mais consistentes das hipóteses de trabalho, que, no plano teórico, servem apenas como orientadoras da pesquisa; só se completam quando colocadas em prática. Há muitos trabalhos antropológicos que fizeram uma bela e dispendiosa desconstrução de modelos de pesquisa já experimentados, criticando-os muitas vezes com razão. Porém, alguns não propõem modelo alternativo construído a partir dessas críticas, muito menos trazem à luz a discussão realizada com base concreta (referente a algum modelo alternativo proposto e experimentado pelo antropólogo), pois essa é a parte mais difícil e arriscada. Sem correr esse risco, que realmente exponha uma alternativa proposta, a ciência fica no meio do caminho, apenas no nível das hipóteses. Sem a exposição aos resultados de campo, todas as críticas feitas às metodologias anteriormente utilizadas nunca passarão de sugestões. Divorciar a Antropologia da pesquisa de campo é dissociá-la de sua fonte mais criativa. Mesmo que os resultados da experimentação não sejam os esperados, sua análise revelará as vantagens e as vicissitudes do caminho tomado.

Até aqui pode ficar apenas no nível das hipóteses, mas, a partir dessa segunda parte, terei que tomar decisões mais sérias. O tema desta pesquisa, o êxtase, é bastante amplo e suscita várias questões interessantes, abrindo o campo de pesquisa para muitos caminhos possíveis. Por isso tive que optar. O caminho escolhido, metodológico e descritivo, envolveu a concentração dos esforços dentro de uma instituição específica. O significado que o êxtase assume dentro da instituição abordada passou a ser, então, o foco principal desse esforço. Descrever o êxtase no contexto dessa instituição, com seus conceitos e perceptos, passou a ser a tarefa pela qual pude experimentar e desenvolver o método proposto.

A inserção do pesquisador

Todo modelo metodológico de pesquisa antropológica de campo começa, necessariamente, pela inserção do pesquisador no seu ambiente de trabalho, jun-

to ao grupo escolhido, para que se possa dar início ao estudo. Algumas palavras sobre minha inserção tornam-se necessárias para total transparência da pesquisa, de como foi realizada e qual minha posição perante a instituição abordada, a Fundação Espírita Bezerra de Menezes. Essa necessidade de esclarecimento é aumentada pelo fato de ter realizado a pesquisa de campo com uma câmera fotográfica à mão.

Minha inserção foi no mínimo surpreendente. Quando finalizei o projeto de pesquisa, entreguei-o ao Presidente Curador da Fundação Espírita Bezerra de Menezes ⁴³, Dr. Paulo Zabeu de Souza Ramos, pessoa indicada para analisá-lo, pois foi ele quem fundou e fundamentou essa instituição com relação a seus princípios e práticas. Minha intenção, com esta atitude, foi apresentar e discutir abertamente meu projeto e o que pretendia realizar junto a esta instituição, discussão esta que já vinha sendo realizada com alguns outros membros do grupo de voluntários que a freqüentavam. Para minha surpresa, no dia em que nos reunimos para a avaliação, após ele ter lido meu projeto, fui convidado a integrar a Área de Pesquisa e Desenvolvimento dessa instituição; ele percebeu no projeto e, principalmente, na parte em que eu me referia à pretensão de produzir imagens das práticas e dos conceitos envolvidos na Fundação, a possibilidade de tradução desses conceitos para dentro dos limites da ciência. Após alguns meses em que eu já estava trabalhando na Fundação, para minha surpresa maior, Dr. Paulo reiterou sua intenção de me integrar (e a pesquisa) aos trabalhos realizados no âmbito da Área de Pesquisa e Desenvolvimento dessa instituição e me fez um convite para assumir a direção desta Área, o qual aceitei.

Portanto, meu olhar sobre este grupo, do qual agora também faço parte, passa pelo prisma da “observação participante”, cuja prática tem um duplo aspecto e duas respectivas conseqüências básicas. Por um lado, oferece um maior envolvimento, por parte do pesquisador, com o conhecimento envolvido no grupo abordado, principalmente quanto à significação idiossincrática dos conceitos envolvidos. A apreensão dos princípios, que estão na base das atividades visíveis, torna-se mais fácil e completa. Por outro lado, cria uma necessidade a mais com o cuidado metodológico, para manter a pesquisa dentro de um “estranhamento” ci-

⁴³ Daqui por diante chamarei a Fundação Espírita Bezerra de Menezes apenas de “Fundação”, pois é dessa forma que as pessoas que a freqüentam se referem a ela. Essas pessoas serão chamadas de “voluntários” ou “grupo de voluntários da Fundação”.

entífico, dentro de parâmetros que proporcionem informações e argumentos que possam discutir o tema estudado no âmbito geral da sociedade onde este grupo está inserido. A metodologia utilizada nesta pesquisa, que passa por uma lente fotográfica, também está proposta no sentido de intermediar essa busca de equilíbrio na “observação participante”, para que não se tornem precipitadas as conclusões sobre as representações que são observadas e, ao mesmo tempo, não se perca a dimensão maior do trabalho científico.

Considero muito importantes as questões que envolvem qualquer tentativa de melhoramento da prática da “observação participante”. Com o passar do tempo, a Antropologia necessita cada vez mais buscar novas metodologias que não a deixem restrita ao tipo de estudo em que o pesquisador não pertença ao grupo estudado, situação que predominou até agora, mas que não perdurará. Cresce cada vez mais o número de indivíduos pertencentes aos grupos tradicionalmente estudados pela Antropologia, tais como ameríndios, polinésios, camponeses, operários, etc., que se tornam estudiosos e agentes de sua própria Antropologia, procurando abordar seu grupo de origem e sua maneira de pensar. Por isso, penso que seja de grande utilidade qualquer investida no sentido de desenvolver métodos que ajudem a “observação participante”.

Penso, também, que, apesar do custo com os cuidados metodológicos na “observação participante”, essa forma de pesquisa de campo tem uma característica que compensa todos os sobressaltos: permite ao antropólogo deixar-se envolver pelos dados que observa. Esse envolvimento pode ser importante para contrapor a tentação de compor a realidade conforme as premissas ideológico-científicas que o pesquisador traz a campo, o que pode sempre ocorrer. Esse envolvimento permite que as observações de campo possam traçar o roteiro da pesquisa, oferecendo-lhe algo ainda mais rico do que a princípio imaginava. Mas para perceber essas mensagens, o antropólogo não poderá ser rígido, mas, sim, deixar que as observações penetrem em seu íntimo, estabelecendo uma conexão entre as idéias pré-concebidas e os dados observados em campo.

Foi com essa disposição que me envolvi na pesquisa de campo. Eu já trazia um *background* de idéias sobre o êxtase, grosso modo, oriundo de duas fontes: minha persistência em estudar este tema dentro da perspectiva antropológica, cujo significado (ou significados) persigo desde a época da graduação, e de meu envolvimento com o Espiritismo, que tem como raiz minha casa materna. Entre-

tanto, encontrei na Fundação uma instituição bastante *sui generis*, que me mostrou coisas surpreendentes relacionadas ao êxtase.

Ainda com o intuito de deixar transparente a posição do pesquisador perante a pesquisa, vejo a necessidade de uma pequena contextualização pessoal. Conheço o Espiritismo desde os 14 anos de idade (portanto, há 23 anos), desde que comecei a folhear algumas obras espíritas “psicografadas”⁴⁴, em particular aquelas disponíveis na estante da minha própria casa. Na Antropologia, sempre me interessei pelos estudos ligados à religião, principalmente aqueles sobre o êxtase mediúnico, tendo já realizado pesquisa de campo com o Candomblé e com a Umbanda. Devo relatar que meu interesse pelo êxtase não é externo e sim interno. É parte de uma questão que me intriga desde a adolescência, época que comecei a vivenciar o estado do êxtase mediúnico, fato que suscitou muitas perguntas sobre essas experiências. Por nunca ter perdido a consciência durante as minhas vivências do êxtase e por ter formação em Antropologia, as perguntas suscitadas por essas experiências motivaram-me a pesquisá-lo, a saber mais sobre essa capacidade humana em proceder atos em meio às intersubjetividades envolvidas nas manifestações extáticas. Lendo um pouco sobre o assunto na literatura antropológica, pude constatar que alguns antropólogos, que se dedicaram a escrever sobre o assunto, muitas vezes, recorrem aos estereótipos para descrever essas manifestações nos grupos estudados, deixando para trás as nuances desta experiência. Apesar de não ser um fato novo, percebi que poderia realizar um estudo antropológico do ponto de vista de alguém que vivenciou aquilo do que está falando, ponto fundamental da “observação participante” e do tipo de “conhecimento por experiência”.

Após esse pequeno parêntesis sobre a inserção e posição do pesquisador, vou proceder a uma pequena contextualização da instituição que se prontificou a colaborar com esse estudo, para que o leitor possa penetrar no âmbito em que as experiências extáticas, aqui abordadas, foram observadas.

⁴⁴ Psicografia é a faculdade de um indivíduo receber a comunicação dos “espíritos” através da escrita.

Contextualização da instituição abordada

A Fundação possui uma divisão física composta por seis Núcleos, ou sedes, onde se realizam todas as suas atividades. São eles:

- Núcleo I - Francisco de Assis - localizado no Bairro de Vila Palmeiras, na periferia de Campinas, próximo ao aeroporto de Viracopos, sendo a primeira sede própria da Fundação;
- Núcleo II - Emanuel - localizado no Bairro de Vila Nogueira, próximo ao Taquaral, região urbana de Campinas. Funciona como base organizacional de todas as atividades da Fundação, pois sua localização, mais central, facilita o acesso dos voluntários, possibilitando que nele ocorra a maioria das reuniões e cursos oferecidos;
- Núcleo III - Projeto Sol - localizado no Bairro de Jardim do Lago II, periferia de Campinas, próximo à rodovia Santos Dumont. Neste núcleo está prevista a construção de uma Panificadora com o objetivo de dar suporte econômico às atividades da Fundação;
- Núcleo IV - Lucas - localizado dentro da chamada Favela do Cafezinho, no Bairro do Parque São Quirino, região urbana de Campinas;
- Núcleo V - Simão Pedro - localizado dentro da chamada Favela da Rua Moscou, no Bairro do Parque São Quirino, região urbana de Campinas;
- Núcleo VI - Oásis de Luz - localizado próximo à Estrada de Ferro Santos-Jundiaí, na periferia do município de Francisco Morato, na grande São Paulo;
- Núcleo VII - Cidade Luz - localizado no Distrito de Souzas, município de Campinas. Neste local se encontra um terreno destinado ao projeto de construção de uma Universidade Espírita e de um Centro de Pesquisas.

Com exceção do Núcleo II, o mais central, e da Cidade Luz, os demais núcleos se localizam em regiões onde habitam comunidades sócio-economicamente carentes, com as quais o grupo de voluntários procura integrar suas atividades.

Os Núcleos possuem diretorias próprias ⁴⁵, que coordenam suas atividades

⁴⁵ Ainda no nível da contextualização, a Fundação está dividida em doze Áreas de atuação, que ajudam a realizar e a fundamentar as atividades nos núcleos. São elas: Saúde, Promoção Social, Infra-Estrutura, Espiritual, Pesquisa e Desenvolvimento, Ecologia, Planejamento, Finanças, Recursos Humanos, Esporte e Turismo, Jurídica e Comunicação. Existem, ainda, dois conselhos ordinários: o Conselho de Educação e o Conselho Empresarial, que cuidam da organização das atividades educacionais e empresariais da Fundação. Os diretores das Áreas, mais os diretores

individuais e discutem, em reuniões conjuntas, as experiências e avaliações sobre as respectivas atividades.

O que me chamou a atenção, em primeiro lugar, na Fundação foi encontrar, no âmbito de suas atividades, manifestações extáticas que ultrapassam, em diversidade, a maioria das instituições espíritas que conhecia. A princípio, eu procurava um grupo espírita pensando em adotar o trabalho mediúnico como foco das minhas atenções. A experiência do êxtase mediúnico, com a sua respectiva comunicação entre o indivíduo e uma "entidade espiritual", era a forma de manifestação extática que mais me chamava a atenção antes de começar a pesquisa. Porém, quando conheci a Fundação, encontrei um quadro de coexistência entre várias experiências extáticas diferentes, convivendo numa mesma instituição. Na Fundação, além do trabalho mediúnico convencional e do "passe energético"⁴⁶ - presentes na maioria das instituições espíritas - podemos encontrar a prática do *yoga*, da meditação e do canto do *mantra* "om". Esses fatos novos possibilitavam-me uma descrição fotográfica do êxtase em situações distintas e cenários diferentes, mas dentro de uma mesma instituição. Possibilitavam-me, também, compor um espectro de situações através das quais poderia perceber e conceptualizar o significado que o êxtase possui nesta instituição, através da diversidade pela qual se manifesta. Possibilitavam-me observar o êxtase sob diversas formas, criando variáveis às quais estaria submetido. O resultado da observação desta diversidade poderia construir um quadro significativo capaz de precisar o significado que o êxtase possui dentro desta instituição. O fato de encontrar diferentes manifestações extáticas em apenas uma instituição foi uma surpresa gratificante para mim.

Ao mesmo tempo que era gratificante encontrar tal diversidade, parecia-me algo, também, estranho, causando-me certa confusão, pois teria que enfrentar um quadro de múltiplas variáveis. As manifestações mediúnicas convencionais, tais como o trabalho mediúnico, têm um processo de institucionalização no Brasil já bastante conhecido. Têm origem, por um lado, na síntese religiosa e filosófica realizada por Allan Kardec [1857], na França, e sua inserção no Brasil faz parte de

desses dois conselhos, formam um conselho extraordinário, que se reúne para tomar decisões quanto a novos projetos que são apresentados. Este é o Conselho Curador, que tem a responsabilidade pelas decisões extraordinárias dentro do âmbito dos projetos da Fundação.

⁴⁶ A palavra "passe" representa a troca de "energia" (reciclagem) que se estabelece entre o "médiun", o "espírito" e a pessoa que está "tomando o passe".

um processo já bastante estudado⁴⁷. Essa vertente kardecista do Espiritismo, que se tornou muito popular no cenário religioso brasileiro, constitui-se um quadro conhecido, uma base segura para realizar um estudo sobre o êxtase. Porém, a existência de práticas de origem oriental como a *yoga*, a meditação e o canto de *mantras*, coexistindo com o trabalho mediúnico kardecista, criava para mim um fato inusitado.

A descrição do processo no qual as influências religiosas orientais chegaram ao contexto religioso espírita brasileiro, que poderia ser exemplificado com manifestações extáticas praticadas na Fundação, não faz parte de meus objetivos nesse trabalho. O sincretismo que ocorre no universo espírita brasileiro é bastante diversificado e mereceria uma tese específica. Um estudo que se prontificasse a descrevê-lo teria que percorrer mais de uma instituição, para que pudesse obter um quadro amostral satisfatório. Apesar disso, gostaria de fazer apenas alguns apontamentos, para contextualizar o ambiente no qual a Fundação está inserida.

Poderia dizer que a sociedade brasileira é herdeira de várias influências extático-religiosas. Herdeira, por exemplo, da forte influência africana, cujos exemplos mais recorrentes, o Candomblé e a Umbanda, povoam as páginas da literatura antropológica há algum tempo. Por outro lado, o Xamanismo nativo do território brasileiro também tomou parte da formação dessa "alquimia extático-religiosa", predominantemente brasileira. Não foi por acaso que o Espiritismo europeu encontrou no Brasil terreno fértil para o seu desenvolvimento. O Brasil acolheu esta influência de maneira *sui generis*, quase com exclusividade, pois, quando o Espiritismo aqui chegou, encontrou, na religiosidade brasileira, familiaridade para com a prática extática, já realizada em diversos cultos. O processo de inserção e desenvolvimento do Espiritismo no Brasil é bastante complexo, com história recheada de nuances e envolvimento com outras religiões, principalmente com a católica, dominante nesta época. Apenas gostaria de ressaltar, desse processo, a interessante posição de permeabilidade às experiências extáticas, por parte da sociedade brasileira, que permitiu o desenvolvimento do Espiritismo como um caso endêmico, sem paralelo em outros países, constituindo-se numa, como se poderia chamar, religião brasileira⁴⁸.

⁴⁷ Sobre o assunto, ver o bom trabalho de Santos, José Luís dos, 1996. *Espiritismo. Uma religião Brasileira*. São Paulo: Moderna.

⁴⁸ *Idem*.

Por outro lado, as práticas orientais tiveram grande difusão e aceitação em muitos outros países, principalmente a partir dos anos 60. Apenas que, no Brasil, essas influências encontraram um quadro religioso mais permeável às experiências extáticas. Práticas tais como a meditação, o *yoga* e o canto de *mantras*, apesar de existirem sob forma não religiosa, praticado em academias com sessões remuneradas, passaram, em alguns casos, para dentro do terreno religioso, dentro do qual vêm influenciando o próprio Espiritismo. Neste quadro, a Fundação é um exemplo *sui generis*.

A cosmologia adotada na Fundação tem como base o Espiritismo kardecista, mas acrescenta outros ingredientes de origem espiritualista oriental. Há uma forte tendência, nesta instituição, em definir o Espiritismo não apenas por sua origem kardecista, mas lhe atribuindo uma origem ainda mais antiga e, também, uma certa universalidade, resgatando parte do conhecimento espiritualista de culturas tais como a da Índia e do Egito, entre outras. É importante mencionar este ponto, pois as manifestações extáticas presentes na Fundação trazem, em seu bojo, o “vínculo” com essa mistura de influências.

A Fundação pode representar um bom exemplo de sincretismo do Espiritismo com influências religiosas espiritualistas orientais, dentro do processo que se caracteriza pelo dinamismo e pela forma como a cosmologia espírita vem sendo ampliada através dos anos, para algum estudo se dedicasse ao aprofundamento desse assunto. A diversidade das manifestações extáticas que pude encontrar e registrar no âmbito das práticas da Fundação, tais como a *yoga*, a meditação, o canto de *mantras* e o trabalho mediúnico, convivendo numa mesma instituição, pode caracterizá-la como um exemplo explícito do que se poderia chamar de influência oriental dentro do Espiritismo brasileiro, mas nem por isso representa um fato isolado. Esta influência está inserida dentro do processo de continuidade do desenvolvimento cosmológico espírita, através de um sincretismo próprio. Apesar da resistência de muitas instituições espíritas mais ortodoxas, há muitos exemplos da utilização de palavras que representam conceitos espiritualistas orientais e que fazem parte do cotidiano de instituições tradicionais e do linguajar comum dos espíritas, palavras que não se encontram nas obras básicas do Espiritismo, que são os cinco livros de Allan Kardec⁴⁹. Apesar da resistência das instituições

⁴⁹ São eles: *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns*, *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, *O Céu e o Inferno* e *A Gênese*. Todos editados no Brasil pela Federação Espírita Brasileira (FEB).

mais ortodoxas, que apenas aceitam as palavras que estão nestas obras de Kardec, a utilização dessas palavras, com origem no idioma sânscrito ⁵⁰, é comum no Espiritismo brasileiro. Por exemplo, a utilização da palavra “*chakra*”, para se referir aos “pontos corporais onde ocorrem as transmissão e absorção de energia” é recorrente em muitas casas espíritas. No livro “psicografado” por Francisco Cândido Xavier e narrado pelo “espírito” de André Luís ⁵¹, *Nosso Lar*, existe a utilização dessa palavra, fato que levou essa obra a não ser aceita, no início, por muitas instituições. Um outro exemplo disso é a utilização da palavra “*karma*”, também originária no sânscrito e que traz influência do espiritualismo oriental, que, apesar de bem mais antigo, possui muitos conceitos coincidentes com o Espiritismo kardecista. *Karma*, no linguajar kardecista original era chamado de “lei de ação e reação” e significa que todas as atitudes realizadas pelos indivíduos provocam uma reação que recai sobre os próprios indivíduos. A utilização da palavra “*karma*”, hoje em dia, é mais comum entre os espíritas, de maneira geral, que a própria expressão “lei de ação e reação”.

Ainda posso citar um outro fato recorrente e que demonstra a influência do espiritualismo oriental no Espiritismo brasileiro: a participação de “entidades espirituais” que se apresentam pela sua origem (terrena) oriental nos trabalhos mediúnicos. São as chamadas “correntes orientais” ⁵², que podem exercer até a liderança espiritual sobre algumas casas espíritas. Este fato é fácil de ser observado em muitas instituições, mesmo nas mais tradicionais.

Há também exemplos de instituições espíritas que trabalham com a “cromoterapia” ⁵³, técnica que utiliza os matizes das cores para tratamento terapêutico. Esta prática nunca foi mencionada nas obras de Kardec. Esses exemplos reiteram a hipótese de que há um processo dinâmico de desenvolvimento e de modificação constante, quando se trata da religião extática espírita.

Há ainda um fato que ocorre na Fundação que merece ser apontado. Al-

⁵⁰ Idioma dos Vedas, povo que vivia na Índia antiga.

⁵¹ Ver Xavier, Francisco Cândido, 1944. *Nosso Lar*. Rio de Janeiro: FEB, 1982 (25ª ed.).

⁵² As “entidades espirituais desencarnadas”, que participam do trabalho mediúnico, geralmente se apresentam em grupos com algum ponto de afinidade, que são chamado de “correntes”. Por exemplo, existe a “corrente dos pretos velhos”, a “corrente dos caboclos”, a “corrente dos espíritos socorristas” (que trabalham no auxílio de “entidades” sofredoras, etc.), etc.

⁵³ Esta prática começa a ser difundida por muitas instituições espíritas, pelo menos no meu universo amostral, que é a região da cidade de Campinas.

guns voluntários, dos mais representativos em termos da formação de opinião nesta instituição, já vieram de famílias espíritas; tiveram uma formação desde jovens dentro da doutrina e dentro da cosmologia espírita mais ortodoxa. Constituem, portanto, uma segunda geração espírita, se é que podemos chamar assim. São filhos das pessoas que participaram do processo de introdução do Espiritismo no Brasil, que foram as responsáveis pelo seu desenvolvimento e difusão. Esta segunda geração, por sua vez, está envolvida com a ampliação do conhecimento cosmológico e cosmogônico, em relação ao que existia nas obras de Kardec, apesar de não mudar estruturalmente os princípios por ele descritos. A síntese cosmológica que se faz na Fundação não traz diferenças estruturais à cosmologia espírita tradicional. Conceitos como a “vida após a morte”, o processo da “reencarnação”, ou a capacidade de comunicação entre os encarnados e desencarnados são essencialmente os mesmos. Não obstante, algumas diferenças fundamentais podem ser apontadas, principalmente no que diz respeito à dicotomia entre espiritual e material e na concepção cosmogônica dentro do processo de surgimento e evolução do homem. Na Fundação, o conceito de Espiritismo, conforme é ensinado, estende-se para “toda a prática espiritual” e não se limita apenas à doutrina espírita.

A ampliação da cosmologia espírita no prazo de uma geração, com a introdução de conceitos e práticas, da forma como podemos observar na Fundação, corrobora com um fato em particular: a facilidade de sincretismo do próprio Espiritismo, se comparado a outras religiões. Temos, aqui mesmo no Brasil, outros exemplos que demonstram essa facilidade de sincretismo, como por exemplo na chamada Umbanda Branca, misturando elementos do Espiritismo kardecista com os da própria Umbanda. Claro que os motivos para esses processos são diferentes e obedecem a uma dinâmica própria.

Gostaria, apenas, de fechar esse parêntesis contextual com uma questão: será que essa suposta facilidade de sincretismo, dessas religiões, não estaria relacionada aos elementos intrínsecos à própria experiência extática, comuns ao Espiritismo, à Umbanda, ao Candomblé, etc.? Não pretendo, aqui, desenvolver essa questão, pois o objetivo desse trabalho é essencialmente metodológico, mas espero que essa reflexão possa contribuir, de alguma maneira, para algum outro estudo que a aprofunde.

2 - APROXIMANDO OS PERCEPTOS DOS CONCEITOS: UM FOTÓGRAFO BRICOLEUR DIANTE DO “CONHECIMENTO POR EXPERIÊNCIA”

“Congestionamento” de variáveis

Neste capítulo, vou avançar na descrição das manifestações extáticas no âmbito das atividades realizadas pelo grupo de voluntários da Fundação, através da aplicação do modelo descritivo proposto. Ao mesmo tempo, os procedimentos metodológicos, que fazem parte dessa trajetória, serão alvo de reflexão que ajude no enfrentamento da questão central desta pesquisa.

Um dos problemas enfrentados pela Antropologia para descrever o êxtase, dentro de um contexto específico e somente através da escrita (na forma tradicionalmente científica), diz respeito à dissociação produzida entre o modelo de conceptualização científica e a “forma de significar” intrínseca aos grupos que produzem as manifestações extáticas. Essa dificuldade me rondou nos primeiros tempos de contato com a Fundação, durante a pesquisa de campo. Minhas iniciativas iam na direção de um entendimento conceptual do êxtase, diante da diversidade de atividades que lá encontrei, para divisar aquelas que eu poderia definir como experiências extáticas, separando-as do resto, e assim poder abordá-las com mais ênfase.

RA003

RA002



Vemos, ao lado, o trabalho de Educação de Base com as crianças no Núcleo I. Sempre no começo do trabalho é realizada uma oração em roda.

Dentro desta visão, as atividades que primeiro me chamaram a atenção foram o trabalho mediúnico, a meditação, o canto do *mantra* “om” e o *yoga*.

Apesar de assim proceder, num segundo momento procurei me deixar envolver pelas observações de campo e pela “forma de significação” do grupo de voluntários, para com suas próprias experiências. Comecei a perceber que entre a minha conceptualização inicial e aquilo que observava havia diferenças mais profundas que a princípio eu conseguia enxergar. Através da observação da valorização que o grupo de voluntários atribuía às suas experiências, dentro do quadro de atividades, tive minha primeira surpresa. Eu esperava que as experiências mais importantes para eles fossem a meditação, o *yoga*, o canto do *mantra* “om” ou o trabalho mediúnico. A ênfase, porém, não estava em nenhuma destas práticas extáticas, que a princípio fui buscar, e sim no trabalho com as crianças realizado nos Núcleos: a chamada Educação de Base. Esta atividade se constitui no trabalho essencial para os voluntários da Fundação. Constitui-se no trabalho assistencial e educacional junto às comunidades carentes das cercanias dos Núcleos da Fundação, principalmente junto às crianças. Este trabalho não tinha, no começo, muita importância para mim, pois não encontrava qualquer relação com as experiências extáticas que procurava, tanto que não tinha a intenção de fotografá-lo. Meu contato com a prática do grupo, porém, fez-me ver que tinha, adiante, um quadro mais complexo do que havia imaginado encontrar e que teria que ser mais cuidadoso nas minhas conclusões.

Na tentativa de compreender a “forma de significação” intrínseca ao grupo,

RA014



As atividades corporais são recorrentes na Educação de Base. Os exercícios iniciam as crianças em práticas que são normalmente feitas pelos voluntários, tais como o *yoga* e a meditação.



RA031

Nos trabalhos de Educação de Base nos Núcleos sempre é servido um lanche ou mesmo um almoço para as crianças. O conceito de disciplina, e o ordenamento, é transmitido às crianças enquanto aguardam a comida.

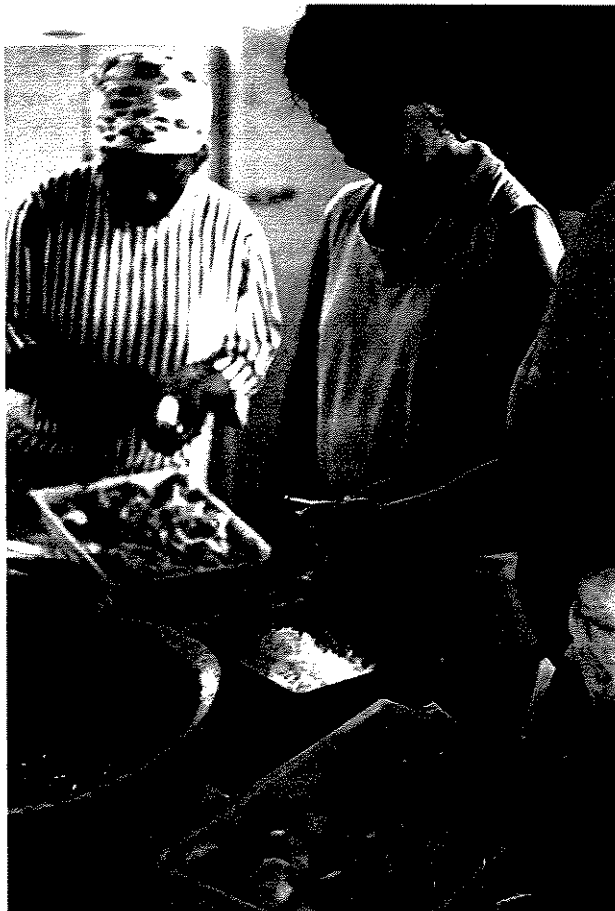
através da observação de suas práticas, e valorizar, na minha descrição, essas experiências e seu aspecto formal, dois procedimentos metodológicos básicos foram adotados: meu envolvimento, enquanto pesquisador participante, com a prática das experiências quotidianas no grupo de voluntários da Fundação e a utilização da imagem fotográfica, primeiramente na forma de puro registro. Minha experiência de campo envolveu a participação em todas as experiências extáticas já citadas, assim como no trabalho junto às crianças das comunidades dos Núcleos. Ao mesmo tempo, fui fotografando todas as representações comportamentais que me chamavam a atenção, por qualquer motivo.

As atividades que os voluntários me requisitavam para fotografar eram, principalmente, as da Educação de Base e eu, como antropólogo, não podia desconsiderar esse fato.

Ao mesmo tempo, enquanto fotografava a Educação de Base, pensava que esta atividade estava inserida no bojo das atividades de uma instituição que produz muitas e diversificadas manifestações extáticas e, portanto, poderia haver, em algum nível, rela-



RA035



RA024

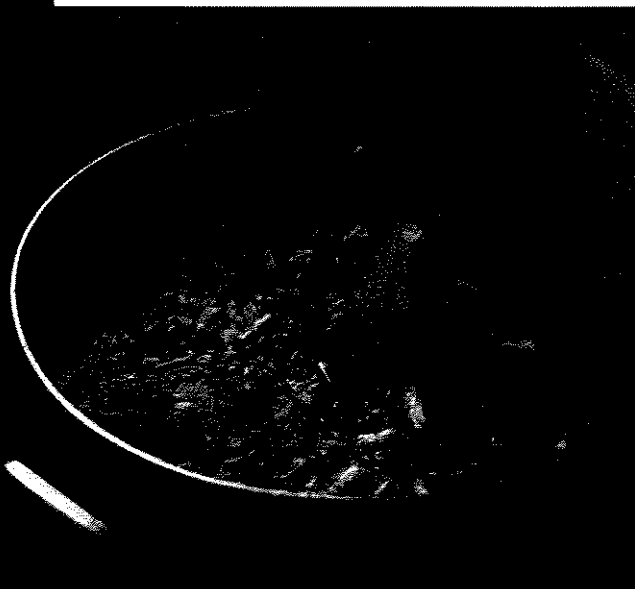
Vemos, aqui, a preparação da comida para as crianças no Núcleo I. É uma atividade realizada pelos voluntários e, muitas vezes, pelas mães das crianças que também participam das atividades no Núcleo.

RA029



ção entre elas. Na medida em que encontrava em campo muitas experiências que não esperava encontrar, e que não conseguia estabelecer conexões razoáveis, este fato ia me causando uma certa inquietação, pois eu me sentia na obrigação de as estabelecer. Essa sensação me acompanhou boa parte do começo do trabalho de campo. As manifestações da meditação, do *yoga* e do canto de *mantras*, que estavam fora dos meus planos iniciais de pesquisa (pois meu enfoque era o trabalho

RA025



A atividade de fazer comida é bastante intensa, dentre as práticas do grupo de voluntários, graças à grande demanda que existe na Fundação, não somente para as crianças (que já seria grande), mas, também, como forma de angariar recursos para as atividades assistenciais e educacionais da Fundação, através da venda de alimentos.

Novamente o padrão da roda é retomado na oração antes da comida, como aqui, no Núcleo III.



RA043

mediúnico), agora teriam que dividir minha atenção, ainda, com outra atividade: a Educação de Base. Isso criou um quadro com demasiado número de variáveis.

Apenas a transposição para a escrita das observações, guardadas na memória, de todas essas atividades, seja através de um caderno de campo ou diretamente para a dissertação, não me permitiria enfrentar a dimensão formal dessas manifestações. Além disso, as variáveis que se apresentavam à minha frente, em número demasiado, faziam com que me sentisse, de certo modo, paralisado diante do caminho a tomar para conseguir relatar aquilo que, apenas, observava e tentava memorizar. Quando procurava escrever sobre estas observações, sentia que sempre ficava faltando alguma parte. Essa sensação, diante do problema apresentado, encontra uma boa representação na expressão utilizada por Claudine de France quando menciona o “congestionamento de dados” do trabalho de campo.

*A observação apreendida pelo olhar e traduzida pela escrita se encontrava dotada de um primeiro estatuto de referência epistemológica cuja legitimidade podia ser colocada em dúvida. O imaginário verbal, uma espécie de filtro cinza entre o olhar e o pensamento, supria as falhas da observação direta, preenchendo os pontos brancos da memória, proporcionando um fio condutor linear, onde somente aparecia um congestionamento de dados sensíveis simultâneos, fugazes e incontroláveis. Apesar deste se manifestar somente próximo da observação, a escrita se situa acima da investigação, para a direção que se imprime o olhar.*⁵⁴

⁵⁴ France, Claudine de, 1994. “L’anthropologie filmique: une genèse difficile mais prometteuse”, in: *Du film ethnographique à l’anthropologie filmique*, p. 8.

Foi sob esse conjunto de características - em especial, o quadro diversificado das manifestações extáticas acessíveis pela pesquisa de campo e o aspecto formal de tais experiências - que utilizei a câmera fotográfica dentro da experiência da



RA187

“observação participante”. Precisava das imagens para aproximar meu relato à “forma de significação” das experiências dentro da Fundação. Foi preciso estabelecer um conjunto de procedimentos que pudessem objetivar e sistematizar a descrição de tais experiências, diante de um quadro de campo com tantas variáveis.

Para lidar com esse conjunto de variáveis, descritas até agora, tive que concentrar meu trabalho, primeiramente, nos aspectos aparentes das experiências em questão. Foi preciso limitar-me, numa primeira fase, ao processo que se manifesta na expressão visual da “forma de significação” envolvida na estratégia de assimilação do conhecimento adotada pela Fundação, isto é, quanto ao aspec-

RA191



Acima, vemos dois voluntários servindo pão e leite para as crianças do Núcleo IV. Ao lado, vemos uma cena que registra uma atitude que é incentivada pelos voluntários: a das próprias crianças servindo-se.



RA038

to descritivo, meu trabalho se concentrou primeiramente na dimensão ritual desse processo.

O fotógrafo *bricoleur*

Diante de tantas manifestações, que podia observar em campo, quais tinham relação mais direta com aquelas que fui buscar, as extáticas? Por onde começar a fotografar, o que era mais importante? Quando estava refletindo sobre isso, veio-me à mente a descrição de Lévi-Strauss sobre o trabalho do *bricoleur*, no *Pensamento Selvagem*, e estabeleci uma possível associação com o trabalho do antropólogo em campo, quando se defronta com um grupo social e, simplesmente, observa suas representações visíveis pela primeira vez. De um ponto de vista metafórico, poderia dizer que este é o “momento selvagem” do antropólogo.

RA046



Acima, vemos o Núcleo III e, ao lado, vemos uma cena que é consequência de um tema recorrente na Educação de Base: a educação ambiental, quando são transmitidos mensagens de ordem ecológica.



RA051

Ao lado, vemos um tipo de atividade pedagógica realizada com as crianças. Abaixo, vemos o vídeo, também utilizado como estratégia de comunicação na Educação de Base.

Claro que esse “momento”, desprovido de um projeto pré-concebido à ida ao campo (como é o caso do *bricoleur*), é ideal. Porém, estou inspirando-me nesta idéia para refletir sobre o primeiro momento fotográfico do trabalho antropológico de campo - o mesmo da metáfora de Pinney, trazida por Maresca. No momento que o pesquisador observa as representações comportamentais de um grupo social, apenas com o olhar - como o de uma lente que transmite imagens para uma película fotográfica -, o que faz ele optar por registrar um detalhe, e não o outro, é um “pensamento” muitas vezes “ligado à intuição e ao concreto”. Somente depois ele fará o ordenamento desses dados, passando-os pelo sistema de análise. Inspirando-me em Lévi-Strauss, quando descreve uma das características da “ciência do concreto”, e imaginando esse

“momento selvagem” do antropólogo-fotógrafo, que utiliza a câmera fotográfica para recolher seus elementos de montagem, passei a me perguntar: um fotógrafo *bricoleur*



RA211

O teatro é uma outra estratégia utilizada, pelos voluntários, para transmitir mensagens para as crianças, como vemos nestas imagens registradas no Núcleo V.



RA280

RA279



registraria os dados que vê porque são úteis, ou os dados tornar-se iam úteis porque foram registrados?

Na tentativa de estabelecer pro-

cedimentos para o modelo descritivo proposto, na etapa de captação de dados, encontro no trabalho do *bricoleur*, que situa-se para Lévi-Strauss entre a arte e a ciência, uma “lógica”, cuja analogia pode inspirar o trabalho fotográfico inicial de campo.

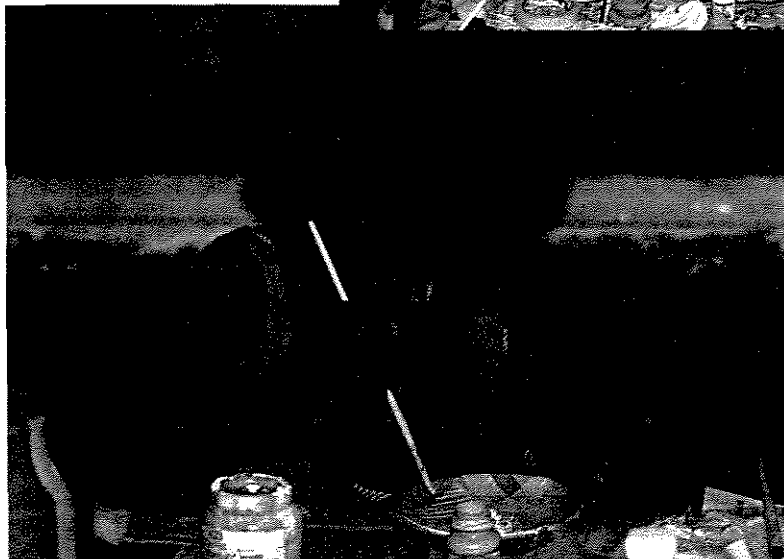
O conjunto dos meios do bricoleur não se pode definir por um projeto (o que suporia, aliás, como com o engenheiro, a existência de tantos conjuntos instrumentais quanto os gêneros de projetos, pelo menos em teoria); define-se somente por sua instrumentalidade, para dizer de maneira diferente e para empregar a própria linguagem do bricoleur, porque os elementos são recolhidos ou conservados, em

Uma das atividades realizadas com as mães das crianças dos Núcleos é a modelagem e a pintura de cerâmicas, conforme vemos nestas cenas registradas no Núcleo IV.



RA223

RA219

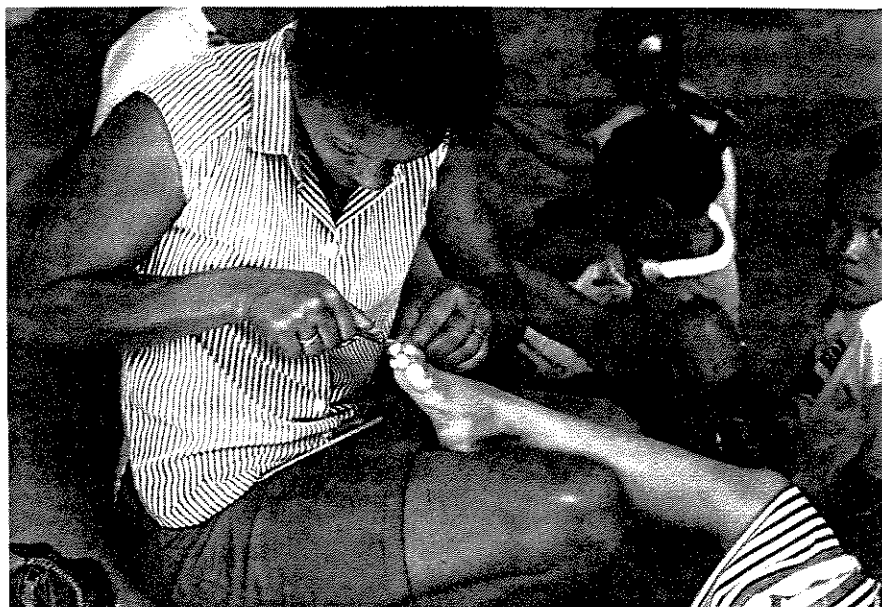


virtude do princípio de que "isto sempre pode servir".⁵⁵

A idéia que faço do *bricoleur* é análoga àquela de um indivíduo excêntrico, que vive trazendo para sua oficina um monte de peças que vê na rua, as vezes jogadas no

lixo, sem uma utilidade definida, pensando um dia fazer alguma composição com as "quinquilharias" de que dispõe, utilizando-se de um número qualquer dessas peças para construir algo a que sua mente oferecerá algum significado, seja no território da arte, da ciência ou equidistante de ambos. No momento que o *bricoleur* reúne suas peças isso pouco importa. Quem sabe terá um significado inteligível para um número maior de pessoas no momento da montagem? Cada elemento encontrado pelo *bricoleur* representa um conjunto de relações em potencial, tanto concretas como virtuais, ou significáveis. São operadores utilizáveis em função de

⁵⁵ Lévi-Strauss, Claude, 1962. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976 (2. ed.), p. 38.



Vemos, aqui, a atividade chamada "Limpinho", no Núcleo VI. Consiste na educação da higiene pessoal e ambiental, além de atividades de ordem prática como o corte das unhas e lavagem dos pés das crianças das comunidades dos Núcleos. Esta atividade é realizada pelos voluntários e pelas mães que participam do trabalho.

RA085

algum tipo de operação que se desenvolverá *a posteriori*.

Por que, então, não utilizar uma película fotográfica para captar signos imagéticos da mesma forma que o *bricoleur* recolhe seus objetos? Estes objetos, colhidos alhures, colocam-se como intermediários entre a cena observada em campo (concreta) e os conceitos que estão invisíveis nesta imagem. São signos de uma construção que somente *a posteriori* passará a se realizar, através do processo de análise e conceptualização.

Os signos imagéticos, no momento em que são registrados ou captados pelo fotógrafo *bricoleur*, não conseguem representar a amplitude de um conceito. Possuem o *poder de referência* - são *índices*, diria Schaeffer -, pois representam alguma coisa, mas estão mais ligados a um caso específico, a uma cena concreta, como é o caso dos signos imagéticos presentes numa fotografia. Neste momento não conseguem a generalidade do conceito:

*Como a imagem, o signo é um ser concreto, mas assemelha-se ao conceito por seu poder de referência: um e outro não se referem, exclusivamente, a si próprios, podem substituir outra coisa que a si. Entretanto, o conceito possui, sob este aspecto, uma capacidade ilimitada, enquanto que a do signo é limitada.*⁵⁶

Inspirado por essa pequena reflexão, sobre a lógica do trabalho do *bricoleur*, o meu primeiro passo do procedimento de campo foi registrar fotograficamente

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 39.



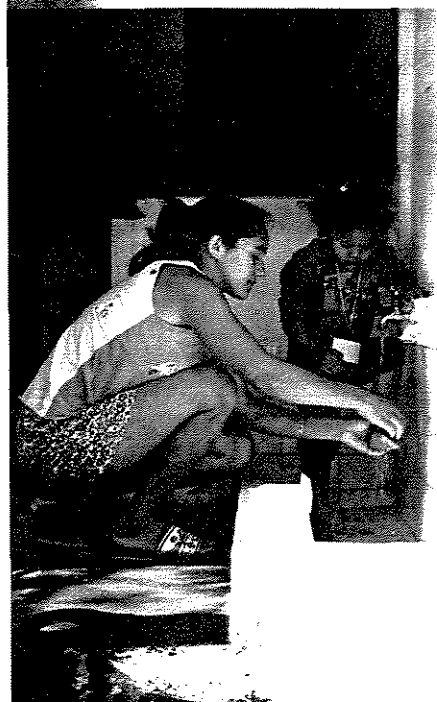
RA087

todas as representações e os comportamentais do grupo abordado, possíveis num primeiro momento, sem a preocupação de ver uma utilidade direta dessas imagens que implicasse numa relação direta com o tema da pesquisa ⁵⁷.

São perceptos que, aos poucos, irão se aproximar dos conceitos e, por essa aproximação, ganharão significado.

“Descongestionando” as “imagens de registro”

Passei, então, nessa primeira etapa, a fotografar diversas atividades da Fundação, que não são poucas, dado a quantidade de Núcleos e a sua rede de atuação ⁵⁸. Claudine de France chama-nos, ainda, a atenção para mais uma utilidade do registro das imagens: elas podem ser revistas num momento posterior ao do trabalho de campo. Esta possibilidade



RA088

de revisão é bastante produtiva no sentido de proceder à análise e ao ordenamento das observações, através da seleção das representações comportamentais imagéticas, procurando aquilo que é essencial para a descrição

⁵⁷ Esta associação entre o *bricoleur* e os procedimentos metodológicos propostos não é fortuita, pois vejo que uma das dificuldades da abordagem antropológica do êxtase diz respeito à identificação conceptual das manifestações extáticas.

⁵⁸ Fiz aproximadamente 500 fotografias do tipo “imagem de registro” na Fundação.

No "Limpinho", assim como em qualquer atividades dos Núcleos, o trabalho é voluntário, não há qualquer tipo de remuneração monetária.



RA177

que se pretende. Portanto, com esse material fotográfico em mãos, o segundo passo se impôs quase que naturalmente, dado a necessidade de o separar por seqüências que oferecessem inteligibilidade e compreensão das atividades repre-

sentadas nas imagens, oferecendo, assim, um primeiro sentido às fotografias. A partir daí, eu tive condições de começar o processo de "descongestionamento" dos dados.

Separei o material fotografado em cinco seqüências, segundo a identificação dos objetivos e da periodicidade de



RA184

cada atividade. A primeira seqüência reúne as fotografias representativas das atividades da Educação de Base, que chamei de seqüência A. Dentro dessa finalidade, encontram-se as atividades direcionadas às crianças das comunidades carentes que rodeiam cada Núcleo. Estas atividades fazem parte do cotidiano dos

Manifestações extáticas, como a meditação, são reproduzidas e, também, praticadas junto com as crianças do Núcleos, como vemos, ao lado, nesta cena no Núcleo VI e, abaixo, no Núcleo V.



RA079

voluntários da Fundação e são programadas semanalmente (esta seqüência vem sendo mostrada desde o início deste capítulo). A segunda seqüência inclui as fotografias que registram as atividades dirigidas para o grupo de voluntários, que chamei de seqüência B. Destas atividades, que possuem, também, periodicidade semanal, destaco a meditação, o canto do *mantra* "om", o trabalho mediúnico e o *yoga* (esta seqüência será mostrada ainda nesse capítulo). A terceira seqüência tem a ver com atividades que não pertencem à periodicidade semanal; são eventos ou festas programados anualmente. Esta terceira seqüência, estou chamando de C.

Como todo o trabalho da Fundação é realizado pelos voluntários, há uma série de atividades necessárias para a viabilização desta instituição, tais como: a construção e a manutenção dos Núcleos. Ainda, com o objetivo de infra-estrutura,

RA257



existem outras atividades necessárias para angariar recursos financeiros, que possibilitam a execução das atividades principais. Estas atividades, apesar de servirem como infra-estrutura, estão colocadas, também, dentro do ponto de vista ideológico da Fundação, como

Aqui, vemos cenas do Núcleo V, onde “polarização” (que é uma das etapas da meditação, como será visto mais adiante) é reproduzida e praticada com as pessoas da comunidade.



RA260

estratégia de assimilação dos conceitos que norteiam o seu funcionamento. As fotografias que registram estas atividades estão colocadas na chamada seqüência D⁵⁹.

RA261

Realizando esse primeiro ordenamento do material fotográfico, curiosamente, mas não por coincidência, a primeira forma que proporcionou inteligibilidade às fotografias foi sua disposição em seqüências que representassem um certo enredo, que configurassem um certo contexto. O primeiro ordenamento obedeceu o padrão cronológico, repetindo as atividades na ordem em que foram fotografadas. Deste modo, voltei a projetá-las⁶⁰. Assim obtive algo representado por aquilo que

⁵⁹ As fotografias são acompanhadas por uma referência que inclui duas letras seguidas de um número de três dígitos. A primeira letra, que na seqüência mostrada é o “R”, indica que a imagem é do tipo “de registro”; quando for o “S”, indicará uma “imagem de síntese”. A segunda letra indica a qual das seqüências - “A,B,C OU D” - a fotografia pertence. E, finalmente, o número diz respeito à ordem cronológica original da seqüência a que pertence a imagem mostrada.

⁶⁰ Optei por fazer as fotografias em filme diapositivo de 35 mm, os conhecidos *slides*, por dois



Aqui, vemos a prática do yoga sendo oferecida para as crianças do Núcleo VI.

RA105

Barthes chamou de primeiro nível de transmissão das mensagens: o *nível de comunicação*, quando se pode apreender algum enredo, onde se pode “narrar” algum tipo de acontecimento através da imagem:

Um nível informativo que reúne todo o conhecimento que me é trazido pelo cenário, vestuário, personagens, as relações entre eles, sua inserção em uma trama que conheço (ainda que de maneira vaga). Este é o nível de comunicação. Seria na primeira semiótica (aquela da “mensagem”) que eu iria buscar um modo de análise, se necessário fosse encontrá-lo. ⁶¹

Estou chamando as imagens contidas nas fotografias das seqüências mostradas neste capítulo de “imagens de registro”, onde estão sendo focalizadas as manifestações aparentes das atividades realizadas no contexto das experiências do grupo de voluntários da Fundação. As “imagens de registro” mostram informações no nível de comunicação, mesmo para quem não possua os códigos de decifração do significado das atividades mostradas. Dentre as características da “imagem de registro”, posso ressaltar que foram produzidas *in loco*, através do puro *clic* fotográfico no instante da realização das representações comportamentais do grupo abordado pela pesquisa de campo. Ainda utilizando o auxílio de Barthes para acompanhar e descrever este conjuntos de procedimentos, posso dizer que

motivos: pela possibilidade de projeção das fotos para várias pessoas ao mesmo tempo e pela qualidade de digitalização e impressão do produto final.

⁶¹ Barthes, Roland, 1970. “O terceiro sentido”, in: *O óbvio e o obtuso: ensaios críticos III*, p. 45.



RA072

No "passe", como na maioria das manifestações extáticas, ocorre o fechamento dos olhos.

esse tipo de construção da imagem tem, em seu quadro, uma forte característica atribuída à fotografia pelo senso comum: a de imagem denotada, a de *analogon* "mítico" com o real. Aquela sensação de "estar ali" dos objetos que descreve Barthes, quando se refere à hipotética forma "*sem código*"⁶² de captação do real obtida pelo registro fotográfico. Com essa "imagem de registro" resvala na foto jornalística, sem, no entanto, entrar no intuito ilusório da "neutralidade", mas sim no intuito da "mínima interferência", aspecto procurado pelos métodos da Antropologia Visual quando procura produzir o registro da imagem, sistematizando a introdução dos equipamentos de registro (no caso da fotografia: câmera fotográfica, tripé, equipamento de iluminação, etc.), para que, no instante do *clic* fotográfico, a "cena" seja a mais próxima possível da que ocorreria se não estivesse sendo registrada.

A "imagem de registro" contém em seu quadro dois níveis de mensagem: o

⁶² Barthes, Roland, 1961, p. 14.

O “passe” é uma prática recorrente nos Núcleos, principalmente no início dos trabalhos, conforme vemos, ao lado e abaixo, em cenas registradas no Núcleo IV.



RA145



RA143

nível de comunicação (é o nível da informação propriamente dita) e o nível da “mensagem simbólica”, cujos objetos, gestualidade, expressão facial (signos imagéticos), são os significantes que possuem um significado intrínseco para o grupo social que possui os códigos para os decifrar. A

mensagem no nível de comunicação - a “mensagem linear” - o próprio ordenamento cronológico da imagem de registro fotográfico consegue transmitir ao leitor que as olhe atentamente, enquanto a “mensagem simbólica” só poderá ser decifrada através do depoimento verbal dos integrantes do grupo e pelo contato do pesquisador com a experiência das manifestações representadas fotograficamente.

Em outras palavras, a significação das manifestações extáticas representadas fotograficamente é decifrada através de quem experimentou a “forma de significar” intrínseca ao grupo que as produziu. Este código decifrador é a ponte entre os significantes contidos na “imagem de registro” e o significado inerente ao “universo simbólico” em questão.

As relações antropológicas são sempre mais sutis do que as aparências de

Vemos, nestas duas primeiras imagens, o "passe" que acaba virando brincadeira, realizada pelas crianças do Núcleo V. Estas cenas mostram um ponto em comum entre o "passe" e uma simples brincadeira: a "vinculação" entre as pessoas. Vemos, abaixo, após o "passe", uma prática muito comum nas casas espíritas. Depois do "passe", ou do trabalho mediúnico, é oferecida água que foi "fluidificada" pelos "espíritos" que participaram do trabalho no "plano invisível".



RA271



RA261

um nível linear de comunicação podem revelar ⁶³. Para proceder ao "descongestionamento" dos dados imagéticos e compreender essas relações sutis, precisei entregar-me às informações que

vinham do trabalho de campo, e não àquelas oriundas de minhas idéias pré-concebidas sobre o

RA272



⁶³ Volto a evocar o exemplo da piscadela, dado por Geertz, e as diferenças entre o nível de representação retratável desta cena e outro, representado pela significação daquele gesto.

Há dois momentos principais na aplicação do “passe”. No primeiro, o “médium”, que o aplica, faz uma “limpeza” retirando a “energia” acumulada da pessoa que está tomando o “passe”. No segundo momento é feita a emissão de “energia”, completando assim a “reciclagem” característica do “passe”.



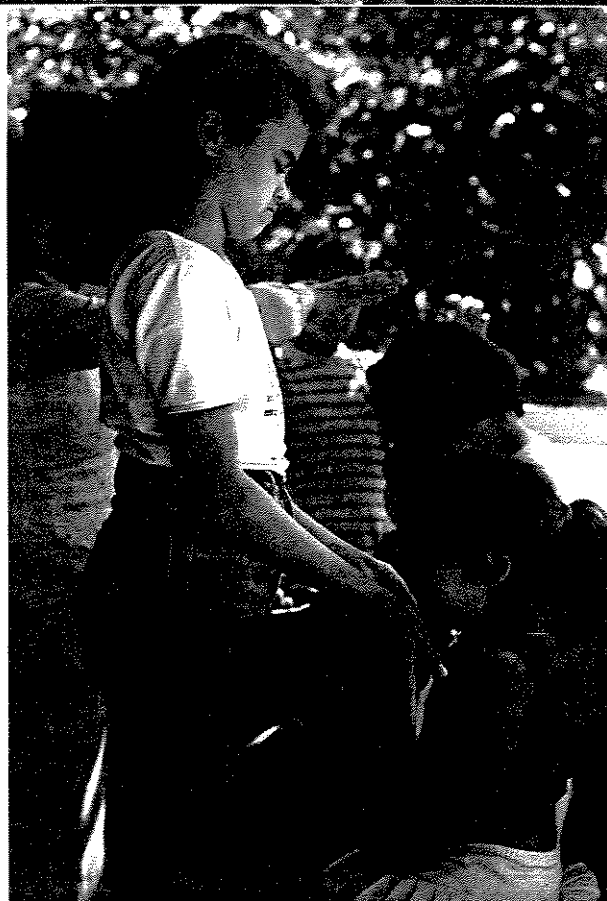
RA274

êxtase. Para compreender o nível de significação do grupo, tive que ir aproximando os perceptos imagéticos, registrados fotograficamente, dos conceitos, que me eram passados através de depoimentos verbais durante meu contato, muitas vezes utilizando as próprias “imagens de registro” como referência para alimentar os diálogos.

O “conhecimento por experiência” e as atividades periódicas dos voluntários

Através dos procedimentos de campo acima citados (sobretudo da minha própria vivência com as experiências cotidianas e do contato com os voluntários mais antigos), percebi que todas as atividades fotografadas pertenciam à

mesma estratégia de assimilação do conhecimento, que é chamado na Fundação de “Auto-Conhecimento”. Esta estratégia tem como princípio a valorização do as-



RA117

pecto formal da experiência, em vínculo com um conteúdo cosmológico particular, para que, através desse processo, realize-se a assimilação dos conceitos envolvidos: um tipo de “conhecimento por experiência”, estabelece a “forma de significação” deste grupo.

Apesar da existência de cursos e palestras, onde são transmitidos verbalmente os conceitos e a cosmologia espiritualista aceita na Fundação, o modelo de assimilação do conhecimento valoriza, a todo momento, a experiência, com a participação dos voluntários em atividades práticas. O chamado “conhecimento por experiência”⁶⁴ é o *modus* operante do modelo cognitivo intrínseco a esse grupo. A prática dos voluntários em atividades como manutenção e construção dos Núcleos, o trabalho com as crianças e com as comunidades carentes, que fazem parte do cotidiano da Fundação, juntamente com as experiências extáticas, tais como a meditação, o trabalho mediúnico, o canto do mantra “om” e o yoga, são importantes na forma de assimilação da cosmologia particular aceita nesse grupo.

A Educação de Base

As atividades da Educação de Base nos Núcleos já vem sendo mostradas nas “imagens de registro” (acompanhadas de um comentário descritivo). Não obstante, algumas informações merecem ser complementadas verbalmente, dado a importância dessas atividades no modelo cognitivo em questão.

A Educação de Base é considerada prioritária, pelos voluntários da Fundação. Suas atividades ocorrem, normalmente, nos fins de semana, em todos os Núcleos da Fundação. São dirigidas, principalmente, às crianças das comunidades das cercanias; entretanto, os pais e mães são convidados a participar. Compartilham dessas atividades, em média, quarenta crianças em cada Núcleo, podendo chegar a oitenta em datas especiais (que impliquem em algum tipo de festejo e feriado, como, por exemplo, o dia da criança). As atividades são bastante diversificadas, mas a ênfase da estratégia educacional oferecida para as crianças é similar àquela que os próprios voluntários estão submetidos: o “conhecimento por experiência”. Apenas para exemplificar como isso se dá, vou narrar uma das

⁶⁴ Esse modo de acesso de conhecimento, ou modelo cognitivo, estará sendo definido durante a descrição das atividades e a prática dos voluntários, no decorrer deste e dos próximos capítulos.

atividades que acompanhei no trabalho de Educação de Base.

Luís Menge (um dos voluntários mais ativos e que, na época em que realizava esta pesquisa, assumia a presidência executiva da Fundação) levou um grupo de crianças para uma caminhada dentro do terreno do Núcleo VI, num dos trabalhos de Educação de Base. Este Núcleo possui 7 alqueires de uma mata muito bonita, em região bastante acidentada, realmente um Oásis (nome do Núcleo VI) em meio ao amontoado de casas sem reboco, comum aos bairros da periferia de Francisco Morato, local onde se situa este Núcleo. Durante a caminhada, quando uma bifurcação do caminho se apresentava à frente, Menge parava e falava para as crianças: *Vocês têm dois caminhos! Um é mais fácil, através da trilha mais plana e mais aberta; o outro é mais difícil, pois teremos que subir o morro e descer pela ribanceira. Por qual vocês querem ir?* As crianças, em meio a

muita agitação e até um pouco de algazarra, gritavam: *pelo mais difícil!* Essa mesma indagação se repetiu por quatro vezes, sempre que



RA118



RA126

Nestas imagens, vemos parte do episódio da caminhada com as crianças pela mata do Núcleo VI: as crianças escolhiam o caminho a seguir.

alguma bifurcação oferecia duas opções de caminho para as crianças. Mas sempre a resposta era a mesma: ... *queremos ir pelo mais difícil!*

Durante as subidas e descidas, difíceis de caminhar, Menge incentivava as crianças a ajudarem aquelas que estivessem em maior dificuldade, o que era



RA127

realizado com presteza e com o orgulho de mostrar maior destreza em subir e descer os morros, por caminhos muitas vezes escorregadios. O espírito de aventura é inerente às crianças, ainda mais a estas que vivem a aventura do cotidiano num meio onde a convivência com a criminalidade, integrada principalmente ao tráfico de drogas incidente na região, é fato comum. Apoiado neste espírito de aventura, Menge indagava a mesma pergunta às crianças, esperando que a resposta delas apontasse sempre para o caminho mais difícil. Então, já no final da caminhada, pouco antes de chegar à sede do Núcleo, ele parou, fez com que as crianças se sentassem e disse: *Na vida vocês têm também sempre dois caminhos! Um, o mais fácil, que é o caminho das drogas e do roubo; o outro é o mais difícil, que é o caminho de sempre ajudar aqueles que necessitam, mesmo que seja apenas para subir um morro. Qual vocês vão escolher?* E todas gritaram: *O mais difícil!*⁶⁵

Os cursos e palestras

Dentro do leque de atividades periódicas dos voluntários da Fundação, não obstante a valorização do “conhecimento por experiência”, existem algumas, de cunho teórico, através das quais os conceitos (e a cosmologia envolvida) são transmitidos de maneira verbal. Dentre estas atividades podemos citar: o Evange-

⁶⁵ O episódio narrado foi observado em outubro de 1997.



RA128

A cosmologia aceita na Fundação e seus conceitos pertinentes são transmitidos através de cursos e palestras.

Iho, o Auto-Conhecimento, a Saúde pelo Auto-Conhecimento e o Conhecendo o Espiritismo.

O Evangelho constitui-se de palestras ministradas, principalmente, pelo Dr. Paulo Zabeu, o Presidente Curador da Fundação. Por acontecer nas noites de domingo, o Evangelho é uma espécie de marco semanal, para o começo de outra semana. Cada unidade tem a duração, em média, de 40 minutos e começa por meia hora de meditação e canto

do *mantra* "om". Muitos conceitos existentes nessa instituição encontram sua conceptualização, e sua categorização usual, nas palestras do Evangelho, algumas vezes através de palavras criadas e institucionalizadas no convívio do grupo de voluntários⁶⁶. Toda a cosmologia particular (e a cosmogonia) é transmitida e discutida nesta ocasião. Este é, sem dúvida, o evento homogeneizador da linguagem utilizada na Fundação e é também a fonte da diversidade das atividades que encontramos nessa instituição, incluindo as experiências extáticas.

O Auto-Conhecimento é um curso que dura apenas quatro semanas. É endereçado, especialmente, às pessoas novas que chegam querendo conhecer a Fundação. Neste curso são apresentados os trabalhos e atividades realizadas nos Núcleos da Fundação, como introdução e incentivo aos que freqüentam este curso, voluntários em potencial, para que possam conhecer os trabalhos realizados na instituição. O curso de Saúde pelo Auto-Conhecimento tem como um dos seus objetivos a teorização básica do chamado Tratamento Natural. O Tratamento Natural consiste, basicamente, em aplicações de *Do-in* aliada a "passes energéticos", que são aplicados às pessoas que procuram a Fundação em busca

⁶⁶ Como é o caso das "bolachas", conceito que veremos no capítulo seguinte.

de algum tratamento para problemas de saúde. Há também a aplicação de “passes” fora do dia do Tratamento Natural, em dias e horários próprios, que obedecem à periodicidade de três vezes por semana.

O curso de Conhecendo o Espiritismo é uma espécie de realinhamento (posicionamento da Fundação), em relação processo de desenvolvimento da cosmologia espírita. Neste curso são mencionados conceitos como o de “reencarnação”, “mediunidade”, “obsessão”, também tratados nas diversas casas espíritas existentes no Brasil. Procura-se, porém, analisar esses temas, resgatando noções de um espiritualismo mais antigo, de civilizações do antigo Egito, dos Hindus, dos Gregos e dos Hebreus, buscando focalizar de que forma esses povos interpretavam esses conceitos.

Estou, propositadamente, oferecendo pouca relevância, tanto verbal como imagética, na minha descrição, aos cursos teóricos e palestras realizadas no âmbito das atividades quotidianas da Fundação, pois as atividades práticas descritas até agora, e as que se seguirão, merecem maior espaço dentro desta pesquisa.

Eventos anuais

Além da Educação de Base e dos cursos citados, ocorrem eventos que são programados anualmente sob a forma de festas e encontros temáticos que, também, tomam parte das atividades dos voluntários da Fundação. Estes eventos são, na verdade, conseqüência das experiências e conteúdos das atividades diárias e semanais do grupo.

RC071



Esta imagem foi registrada no *Workshop Saúde pelo Auto-Conhecimento*, um evento anual que ocorre num hotel da região. Vemos a meditação antes do início das atividades.



RC006

Os eventos são programados no início de cada ano, durante o período de reuniões de planejamento anual. Como exemplo, posso destacar a Festa da Primavera, que ocorre no dia 21 de setembro, e o Workshop Saúde pelo Auto-Conhecimento. Estes eventos são uma espécie de síntese de assuntos que também

são tratados nos cursos durante o ano. Anualmente, existem também as Assembleias Ordinárias, quando são escolhidas as novas diretorias dos Núcleos e das Áreas, e são colocados em votação os novos projetos da Fundação.

No Workshop Saúde pelo Auto-Conhecimento (coordenado por médicos, psicólogos e pedagogos, voluntários da Fundação) ocorrem variadas dinâmicas chamadas "terapêuticas vivenciais", além das experiências extáticas que mencionamos até agora, como a meditação, etc., criando um quadro ainda mais diversificado, onde se mistura religiosidade e psicoterapia. Um outro encontro anual, que demonstra tal tendência, é o chamado Dinâmicas Bioenergéticas. Com relação a essa mistura entre religiosidade e psicoterapia não encontro na Fundação um exemplo isolado, pode estar exemplificando, sim, uma tendência.

Desde os anos 60, principalmente, certas linhas psicoterapêuticas vêm uti-

Esta é uma vivência realizada no Workshop Saúde pelo Auto-Conhecimento, quando as pessoas estão aprendendo a perceber o "campo mental". Um grupo de pé vai se aproximando devagar, de olhos fechados, de outro grupo que permanece sentado, também de olhos fechados. Durante a aproximação ambos os grupo vão verbalizando suas impressões.

RC046



lizando conceitos próximo ao do espiritualismo oriental. Posso citar como exemplo as "terapias bioenergéticas" criadas no espaço aberto por Wilhelm Reich. O próprio conceito de *orgônio*⁶⁷ estudado por Reich possui muita similaridade com o conceito espiritualista de "prana". O Espiritismo, por outro lado, sempre esteve envolvido com processos de cura, pelo menos da forma como se desenvolveu no Brasil. Os chamados "tratamentos espirituais", encontrado em muitas casas espíritas, também levam em consideração alguns conceitos psicológicos mais difundidos. O exemplo da prática da "cromoterapia", recorrente nos dois territórios, pode servir como "ponte" para essa discussão. A vocação terapêutica pode ser a tônica que integra estas duas facetas, psíquica e espiritual, que têm convergindo através de algumas técnicas e procedimentos. A eficácia do tratamento espírita e a influência dos conceitos espiritualistas nas psicoterapias poderão oferecer matéria prima bastante promissora para a investigação. Apenas faço este comentário porque, no percurso descritivo da prática dos voluntários da Fundação, encontrei vários exemplos dessa mistura e, como no caso do sincretismo entre o Espiritismo kardecista e o espiritualismo oriental, não poderia deixar de os apontar.

A prática do trabalho voluntário

Gostaria de destacar, no âmbito da prática do trabalho voluntário da Fundação, uma outra característica, que faz parte da viabilização desta instituição. Diz respeito à forma como ocorre a construção, a manutenção dos Núcleos e o suporte financeiro para todas as suas atividades. A Fundação não possui funcionários contratados, fato que considero relevante; todas as tarefas necessárias para o seu funcionamento dependem e são executadas pelos próprios voluntários, desde a limpeza das salas e lavagem dos banheiros, até a construção dos prédios que formam os Núcleos. Este fato não ocorre apenas por contenção de despesas, comum nas instituições filantrópicas, mas, sim, porque faz parte dos princípios de funcionamento desta instituição. Este procedimento é importante dentro da estratégia de acesso ao "conhecimento por experiência", proposta pela Fundação.

Se considerarmos que a Fundação possui seis Núcleos, que, por sua vez,

⁶⁷ Ver Reich, Wilhelm, 1942. *A Função do Orgasmo*. São Paulo: Brasiliense, 1986 (12. ed.).

A limpeza e a manutenção de todos os Núcleos são realizadas apenas com o trabalho voluntário, sem nenhum funcionário para executar esse tipo de tarefa, conforme essas imagens registradas no Núcleo II.



RC048

possuem instalações físicas construídas, tais como salas de aula, salões onde ocorrem as reuniões do grupo, locais próprios para meditação, etc., poder-se-á ter uma idéia da dimensão do trabalho de construção realizado pelos voluntários: há aproximadamente 20 mil metros quadrados de área construída, considerando o total dos Núcleos.

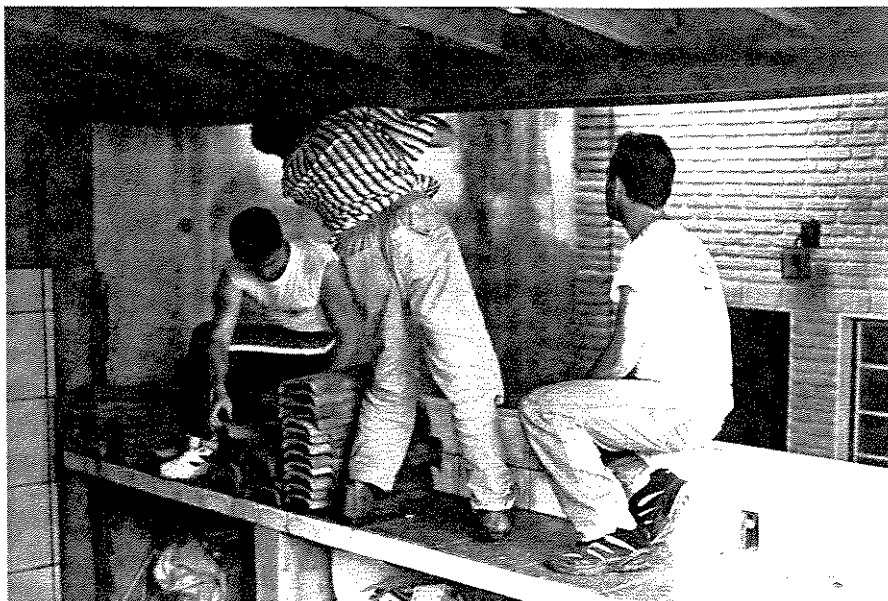
Essa forma de organização do trabalho, na Fundação, envolve uma mudança fundamental em termos de comportamento hierárquico, se comparado com o que pode ser habitualmente observado em nossa sociedade. É interessante observar como as tarefas são delegadas por alguns voluntários e de que forma ocorre a cobrança dos resultados da execução dessas tarefas. Há uma diferença

RD001



de postura, se considerarmos o fato de que o envolvimento dos voluntários com o trabalho não se deve a uma remuneração monetária. A liderança, en-

tre os voluntários na Fundação, é exercida pelas pessoas que se destacaram por razões empíricas, por exemplo: pela motivação e dedicação aos trabalhos dessa instituição. Esse critério é determinante para o estabelecimento da



RD035

hierarquia, formada por um processo eminentemente calcado no pragmatismo. As pessoas mais dedicadas e motivadas, acabam assumindo as diretorias das Áreas e Núcleos da Fundação, para as quais são convidadas por algum membro do conselho curador (formado pelos diretores das Áreas).

O fato dos voluntários não estarem trabalhando em troca de uma remuneração monetária cria um quadro de envolvimento que tem como base motivos de um outro nível. Procurei compreendê-los no decorrer da pesquisa de campo. A motivação para o trabalho voluntário será alvo de reflexões no próximo capítulo.

Além da construção, da manutenção e limpeza das instalações físicas, existe um outro trabalho que demanda esforço dos voluntários: a busca por utensílios

RD017

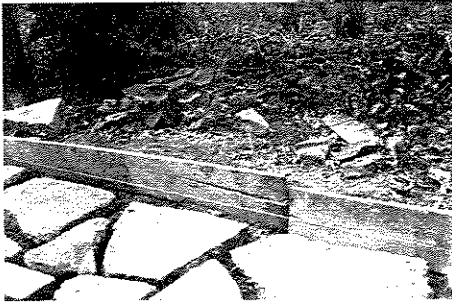


Acima, a construção de uma área de serviço no Núcleo II. Ao lado, vemos a construção do Teatro de Arena no Núcleo III. Ambas as obras, assim como a construção de todos os outros prédios, são executadas pelos voluntários da Fundação, sem qualquer tipo de remuneração monetária.

Ao lado, vemos a construção do caminho que leva ao Templo no Núcleo III. A torre, com formas de origem chinesa, indica a influência de elementos orientais na Fundação.



RD056



usados (roupas, móveis, etc.), angariados por doação, para a distribuição nas comunidades carentes nos Núcleos. Esta distribuição é feita

nos finais de semana, juntamente com o trabalho de Educação de Base, através da organização de bazares nas sedes dos Núcleos, quando esses utensílios são vendidos por preços simbólicos. Tanto a retirada da residência dos doadores, quanto a distribuição nos Núcleos são tarefas realizadas pelos voluntários.

Uma outra atividade, que consome grande número de horas, é o ato de cozinhar. Há uma grande necessidade de elaboração de gêneros alimentícios, tanto com o objetivo de oferecer lanches e, às vezes, almoço às crianças no trabalho da Educação de Base nos Núcleos, quanto com o objetivo de venda



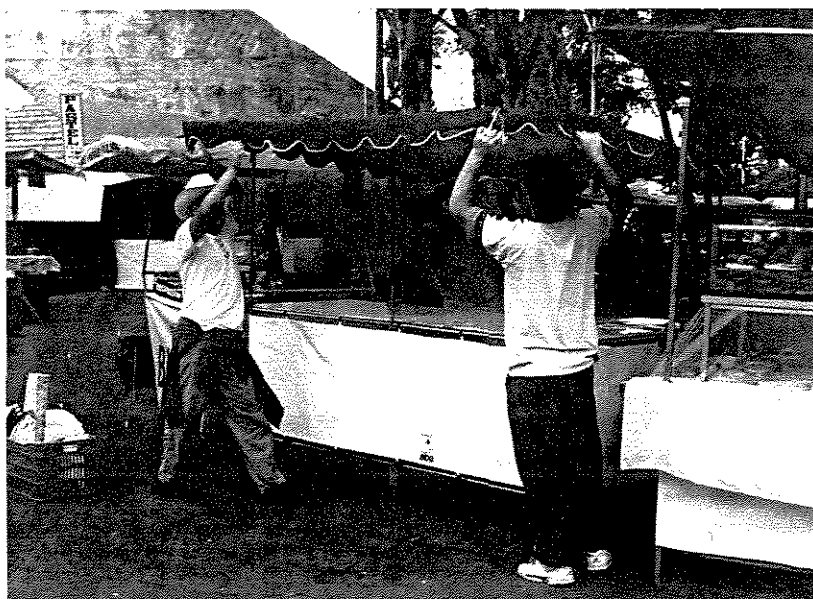
Aqui, vemos os voluntários reunindo móveis usados que serão vendidos nos bazares dos Núcleos, por preços simbólicos.

Aos sábados pela manhã, os voluntários trabalham numa barraquinha de venda de doces e salgados na Feira Híppie de Campinas. Essa é uma das atividades com o objetivo de angariar recursos para viabilizar as outras atividades da Fundação.



RD039

para levantar recursos financeiros necessários para a manutenção das atividades da Fundação. São organizados eventos que envolvem a venda de comida para angariar fundos, dentre eles, posso citar, como exemplo: Jantares Dançantes, participação em Festas Juninas e na Feira da Fraternidade, participação semanal na chamada Feira de Artesanato de Campinas (chamada de Feira Híppie) e a organização de Chás Bingo, entre outras.



RD043



RD054

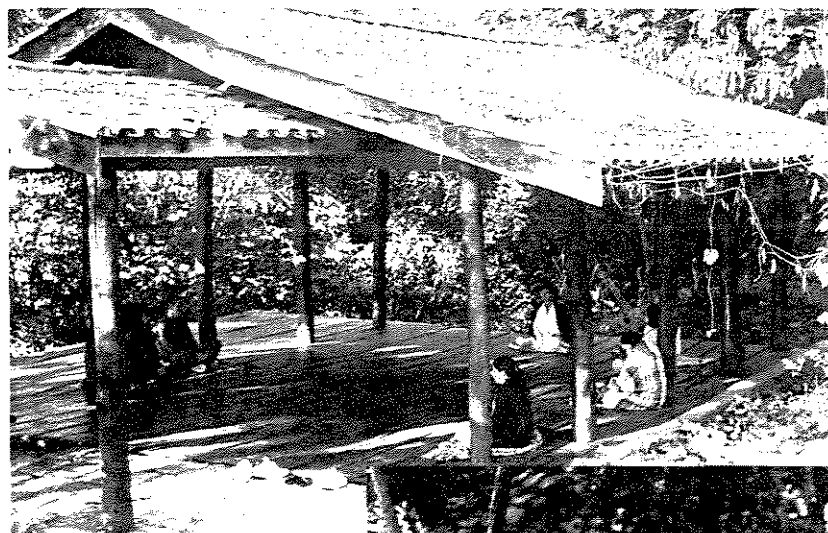
A meditação e o canto do *mantra* "om"

As manifestações extáticas conceptualmente definidas, tais como a meditação, o canto do *mantra* "om", o *yoga* e o trabalho mediúnico merecem agora maior esforço descritivo para que o leitor saiba de que forma elas acontecem na Fundação. Estas experiências extáticas têm também muita importância na estratégia do acesso dos voluntários ao conhecimento. Por enquanto, limitar-me-ei em descrever sua manifestação aparente, juntamente com seus objetivos.

A meditação é, sem dúvida, a prática mais recorrente na Fundação, dentre todas essas manifestações. A meditação pode assumir uma periodicidade semanal e até diária. Todos os dias, das 19:00 às 19:30 horas existe a prática da meditação no Núcleo II. Há também, no domingo, um horário especial para a meditação, das 8:00 às 9:00 horas da manhã no Núcleo III. Ela ocorre no Templo, que é uma estrutura de maneira coberta, onde as pessoas ficam quase ao ar livre, tendo

em torno muitas árvores e vegetação.

O que é chamado de meditação pelo grupo de voluntários é, na realidade, um processo que envolve, grosso modo, três



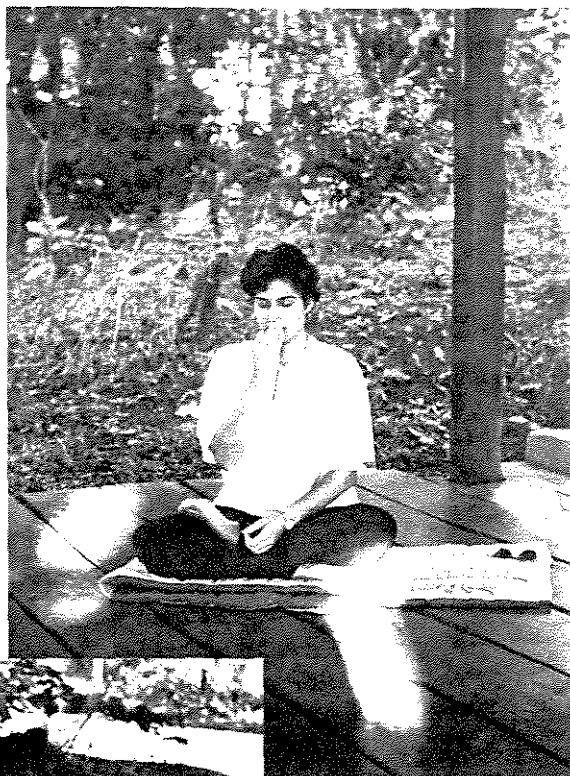
RB007

Acima, o Templo localizado no Núcleo III da Fundação, onde se realiza a meditação aos domingos, das 7:00 às 8:00 horas da manhã. Ao lado, vemos duas integrantes do grupo em postura corporal característica da meditação.



RB001

etapas: a “polarização”, o canto do *mantra* “om” e a “meditação” propriamente dita. A “polarização” consiste numa respiração alternada, onde, primeiramente, a narina esquerda é fechada com a mão e a inspiração ocorre pela narina direita; depois, a narina direita é fechada e a expiração ocorre pela narina esquerda, e assim por diante. À “polarização”, seguem-se alguns minutos de silêncio. É feito, então, o canto do *mantra* “om”. Este consiste na emissão contínua do som



RB002

RB003



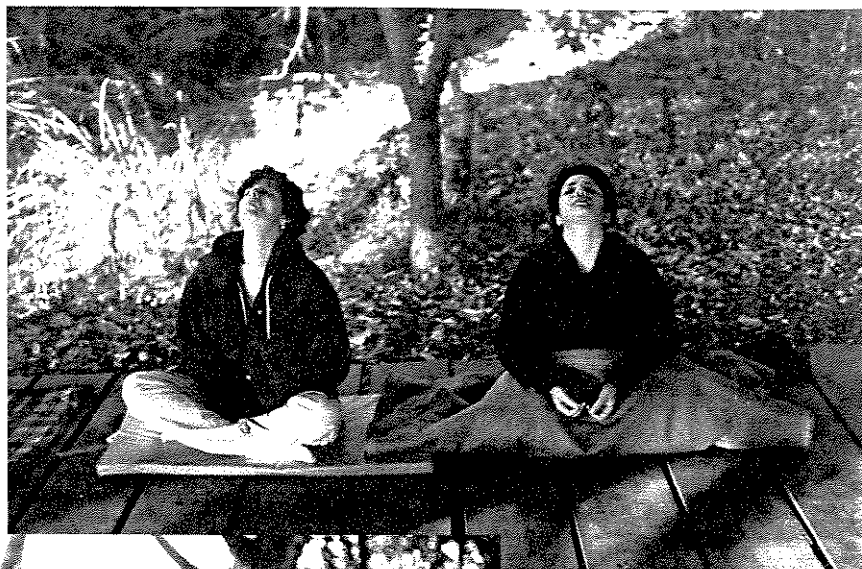
Nestas imagens, vemos integrantes do grupo realizando a “polarização”, que ocorre no início da meditação e se constitui na respiração com a alternância das narinas.

RB114

formado pela sílaba “om”. Todo o grupo presente canta o mesmo som, procurando chegar a uma harmonia tonal, a um único som emitido por todo o grupo. Estes sons



Após a polarização, durante o processo que é chamado de meditação, esporadicamente ocorre o chamado "exercício da lua", que consiste em inclinações alternadas do pescoço, para cima e para baixo, ora com os pulmões cheios, ora vazios. O objetivo deste é ativar a "kundalini", que é a "energia" que sobe pela coluna vertebral até a cabeça e facilita a meditação.



RB015



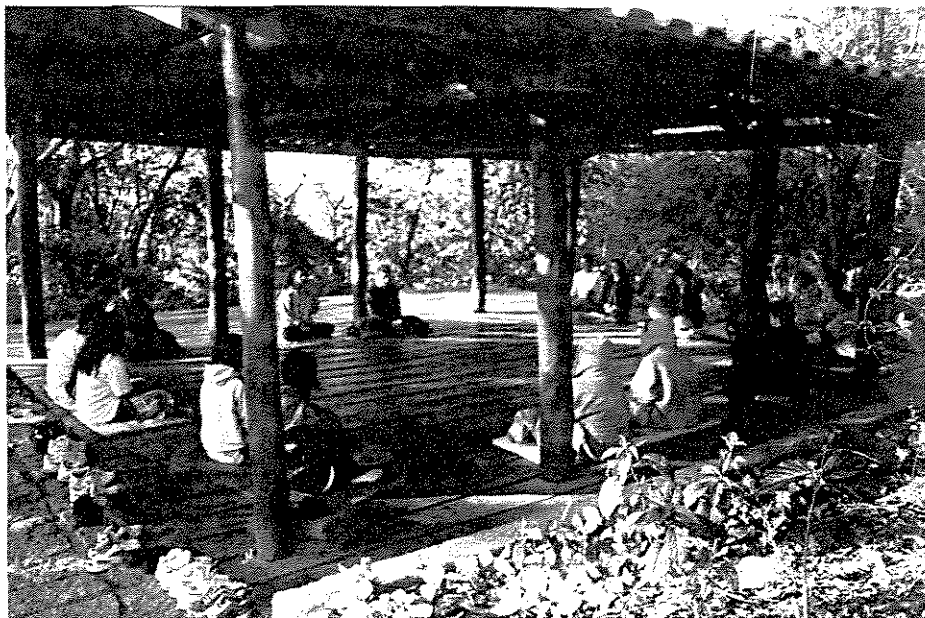
RB116

são repetidos por tempo não determinado e depende da pessoa que está conduzindo a meditação, que interrompe o canto no momento que achar mais adequado, através de uma consigna verbal.

Na meditação, um dos objetivos buscados é o cessar dos pensamentos, é a neutralização do pensar, do fluxo de pensamentos que vêm espontaneamente à mente, até que, numa situação ideal, a mente esteja sem pensamento algum. Este é um estado meditativo ideal, como admitem os voluntários da Fundação que participam desta experiência. As pessoas são incentivadas verbalmente a param de pensar; no primeiro passo, é sugerido que elas apenas observem, como um espectador externo, seus próprios pensamentos (aqueles pensamentos que vêm espontaneamente à mente). Depois, aos poucos, é sugerido que as pessoas procurem retirá-los da mente, para que esta fique absolutamente vazia.

Os grupos de meditação não são fixos, mas os horários sim. Nestes horários há sempre alguém encarregado de conduzir o processo, mas as pessoas que

Ainda dentro do processo da meditação, é realizado o canto do *mantra* "om", no qual todo o grupo procura uma mesma harmonia e tonalidade ao emitir o som "om". A busca pelo mesmo tom cria uma integração sonora entre o grupo e o som "om", que tem o significado do som primordial da "natureza".



RB110

participam vêm de forma espontânea, havendo muita variação no grupo, de um dia para outro. Além dos horários pré-determinados, antes das reuniões de planejamento, de avaliação, antes dos cursos ou mesmo de qualquer reunião, ocorre, pelo menos, uma rápida meditação. No Evangelho de domingo, aproximadamente um terço do tempo é dedicado à meditação. Antes de começar os trabalhos de Educação de Base nos Núcleos, é realizada, também, a prática da meditação.



RB127

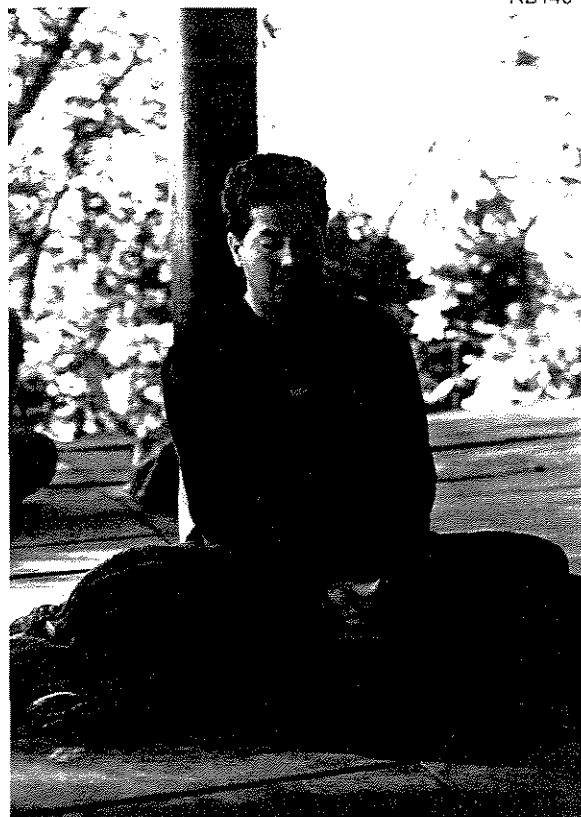


RB016



RB017

Ao canto do *mantra* "om", segue-se um período de silêncio. Nesta etapa, os indivíduos procuram neutralizar qualquer pensamento que vier à mente. Procuram parar de pensar.



RB140

A mesa é parte integrante, tradicionalmente, do trabalho mediúnico. conforme vemos nesta sessão realizada no Núcleo II da Fundação (grupo 1). No início, somente aquele que conduz o trabalho fica em pé, sendo que no decorrer do processo, segundo alguma necessidade, outras pessoas podem levantar-se. também, para ajudar no trabalho.

As pessoas que vêm ao trabalho mediúnico pela primeira vez e que, portanto, são novas no grupo, sentam-se geralmente fora da mesa.



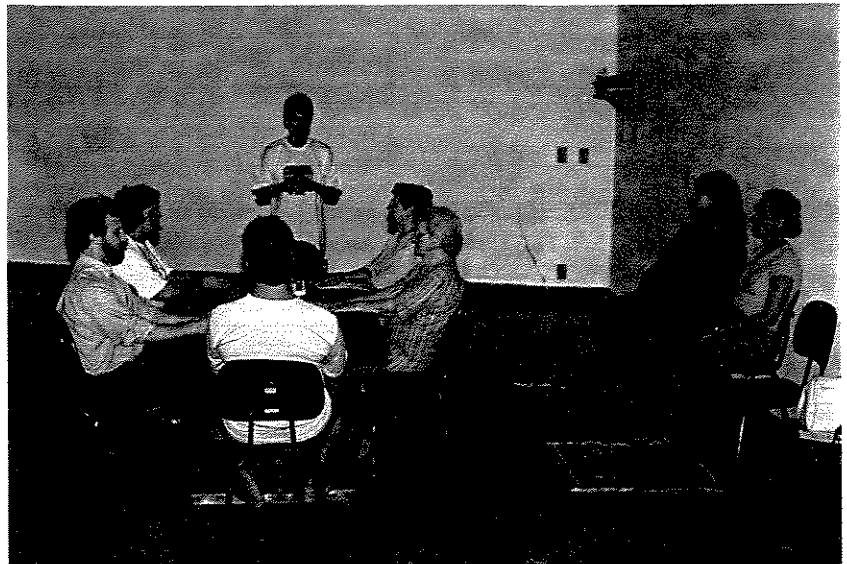
RB153

O trabalho mediúnico

O trabalho mediúnico ocorre com periodicidade semanal, às terças-feiras à noite, e é constituído pelas atividades de dois grupos. O grupo 1 é dirigido para os iniciantes e sua atividade é chamada de “desenvolvimento mediúnico”. O grupo 2 é formado por “médiums mais desenvolvidos”, que já praticam essa atividade há mais tempo.

A designação de “médiums mais desenvolvidos”, muito utilizada no Espiritismo, não tem um caráter absoluto, já que foi relativizada pelo próprio Allan Kardec, quando classificou os tipos de “mediunidade”⁶⁸. O conceito de desenvolvimento da mediunidade é complexo, pois compreende variáveis de acordo com a linha espírita envolvida. Não obstante, grosso modo, posso dizer que a noção mais difundida na prática espírita - que mais se leva em conta para se avaliar o “desenvolvimento” de um “médium”

RB158



⁶⁸ Ver Kardec, Allan, 1861. *O Livro dos Médiums*. Rio de Janeiro: FEB, 1991 (58. Ed.).

Durante o trabalho mediúnico, normalmente, ocorre a aplicação de “passe” nas pessoas sentadas ao redor da mesa, conforme vemos nas imagens.

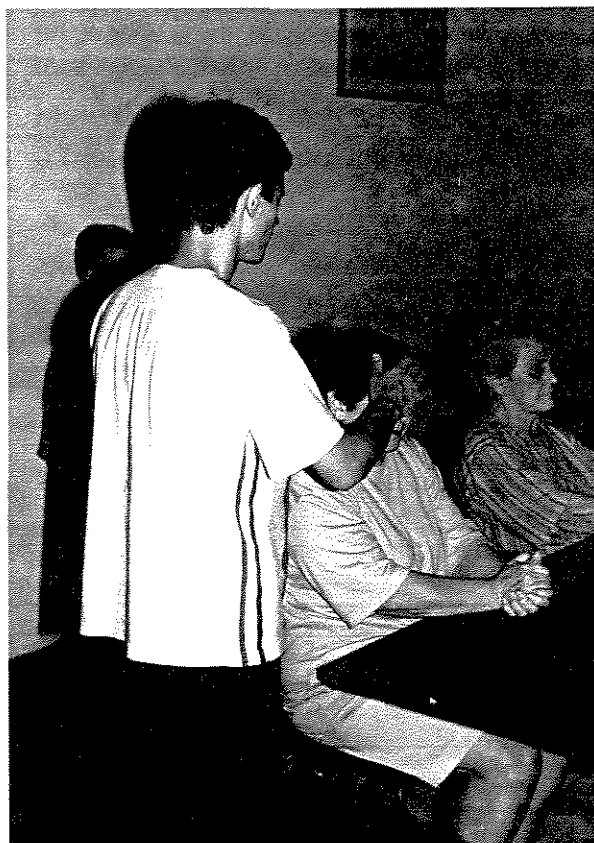


RB159

- é a facilidade que ele tem de “dar comunicação aos espíritos”, muito importante para o “trabalho de doutrinação dos espíritos sofredores”. Nesta atividade (doutrinação), a “entidade espiritual” que se comunica, normalmente, é um “espírito sofredor” que está precisando de ajuda. É realizada, então, uma orientação, na conversa que se estabelece com ele, sobre as causas de seu sofrimento. Conselhos lhe são dados, segundo os princípios da doutrina espírita. Não são raros os casos de “espíritos” que dizem não saber que “desencarnaram”, e a orientação é dada no sentido de encaminhá-lo para os locais, no “invisível”, designados para os cuidados de “espíritos” na sua condição.

Apesar dos dois grupos realizarem trabalhos de “doutrinação”, esta é mais praticada no grupo 2, exatamente por possuir os “médiums” mais “desenvolvidos”. Além da “doutrinação dos espíritos”, outra atividade importante no grupo 2 é a “orientação espiritual” das entidades “guias” do trabalho. Ocorre quando os “médiums dão comunicação” a “espíritos mais

RB155





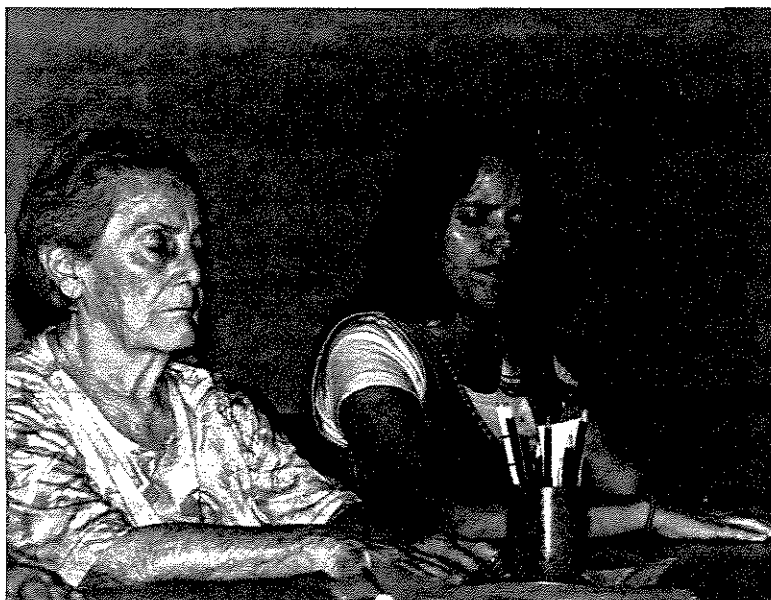
RB156

No trabalho mediúnico, os “médiuns” que estão na mesa poderão manifestar-se através da fala, da escrita ou simplesmente através de uma mudança de expressão facial.

evoluídos”⁶⁹ (os “espíritos guias”), que passam orientações ao grupo sobre a condução do trabalho.

No grupo 1, a “doutrinação de espíritos sofredores” ocorre (ainda que em menor número de vezes que no grupo 2) através dos “médiuns” que vão adquirindo essa capacidade. No grupo 1, as pessoas aprendem a ter controle e “consciência da mediunidade”, através de uma parte teórica (estudada antes de começar a parte prática) e do chamado “trabalho de mesa” (que é a parte prática, propriamente dita). Outra atividade, bastante recorrente neste grupo, é a chamada “vibração”. As pessoas trazem alguns nomes de amigos e parentes, escritos em papel, que necessitam de algum tipo de auxílio (normalmente relacionado à saúde), e os colocam sobre a mesa. No momento da “vibração”, todo o grupo se concentra no auxílio, emitindo “pensamentos” de ajuda àquelas pessoas necessitadas, para que encontrem alívio. Há tam-

RB157



⁶⁹ A cosmologia espírita tem como base um processo evolucionista, dentro do qual a criatura passa por diversos estágios. Ver Kardec, Allan, 1868. *A Gênese*. Rio de Janeiro: FEB, 1985 (28. Ed.)

Quando ocorre o "vínculo extático" do "médium" com uma "entidade espiritual", uma pessoa mais experiente do grupo pode se aproximar para estabelecer a comunicação através do "médium", como vemos na cena ao lado.

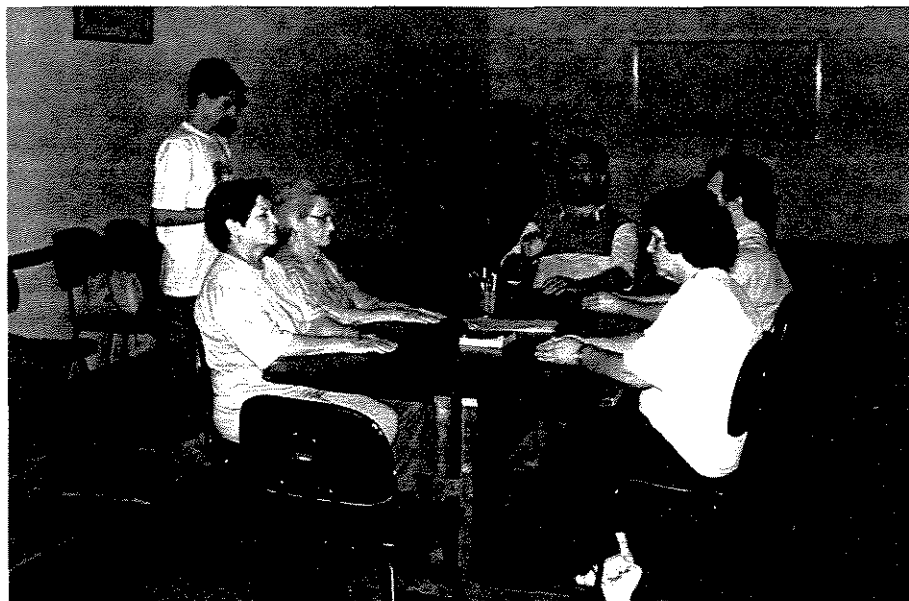


RB142

bém a orientação de alguns "espíritos", que se manifestam, pedindo a "vibração" para alguma pessoa específica. Eu tive a oportunidade de participar e fotografar um caso em que um dos integrantes do grupo, que participava dos "trabalhos de mesa" do grupo 1, passou uma mensagem para que fosse feita uma "vibração" para um enfermo "encarnado", que se encontrava na UTI do Hospital das Clínicas da cidade de Campinas, e assim foi feito.

A rotatividade das pessoas que participam do grupo 1 é relativamente grande, já que ele é aberto à participação de pessoas novas, que desejem "desenvolver a mediunidade". Por outro lado, o grupo 2 permanece fixo por mais tempo, sendo que o ingresso de novas pessoas depende de códigos próprios de conduta, intrínsecos a um grupo desse tipo.

RB143



Pode ocorrer também apenas um trabalho de "vibração" por alguém. Na imagem ao lado, um dos integrantes passou uma mensagem verbal para o grupo "vibrar" por uma pessoa que estava em estado grave, internada na UTI do Hospital das Clínicas da UNICAMP.



RB050

O yoga

O *yoga* também é praticado com muita freqüência pelos voluntários da Fundação e, apesar de não ser tão freqüente como a meditação, também assume uma periodicidade diária. Existe um curso teórico semanal, que é oferecido, no Núcleo II, por voluntários que estudam e se dedicam ao ensino desta prática. As

RB076



RB077



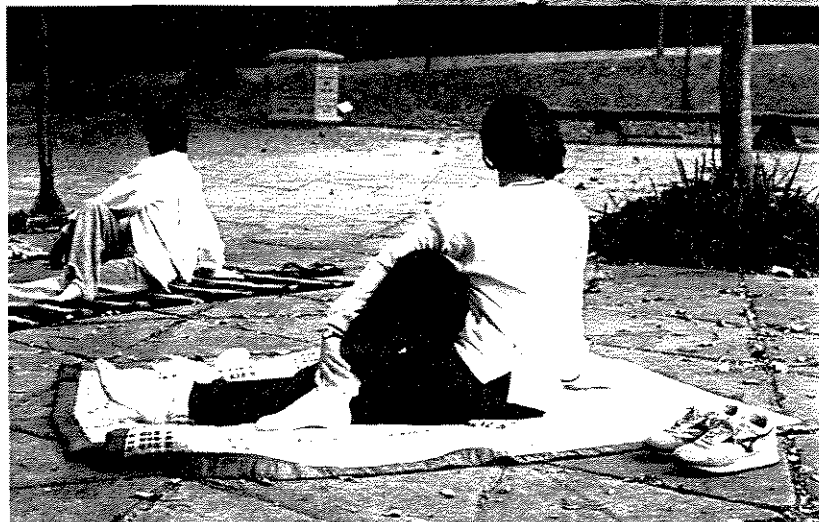
Ao lado, vemos a caminhada que ocorre às 5 horas da manhã, aos domingos, antes do *yoga*. Na caminhada são realizados exercícios “bioenergéticos” e de respiração.

O *yoga* é praticado todos os dias, bem cedo, no Parque Municipal do Taquaral, em Campinas. A prática começa sempre com uma breve meditação.

As posturas do *yoga* repetem um padrão de "oposição binária", do tipo simétrico; todos os movimentos feitos para o lado direito são repetidos para o lado esquerdo, para frente e para trás, e assim por diante.



RB055



RB056

posições e posturas são ensinadas, sistematicamente, e a filosofia envolvida no *yoga* é comentada e discutida durante as aulas. Alguns dos instrutores fazem cursos de docência em *yoga*, fora da Fundação.

Além do curso teórico, ocorre a prática do *yoga* todos os dias às 6:00 horas da manhã no Parque do Taquaral, um parque municipal da cidade de Campinas. Conforme ocorre na meditação, existem pessoas encarregadas em conduzir essa prática e o grupo que se apresenta para esta atividade é formado de modo espontâneo, também havendo muita rotatividade. Aos domingos, no Parque do Taquaral, o *yoga* é precedido de uma caminhada que começa às 5:00 horas da manhã, quando são feitos também exercícios "bioenergéticos".

RB068



Descreverei, apenas, algumas características do *yoga*, que considero importantes de serem



RB062

Vinte e três posições foram selecionadas, das existentes no *yoga*, para o melhor aprendizado dos voluntários.

relevadas, para que eu possa, mais adiante, aprofundar os significados que as experiências extáticas assumem dentro da Fundação. Nas sessões do *yoga*, na forma como é praticado na Fundação, o grupo é conduzido a realizar 23 posturas, que foram selecionadas da totalidade de posturas existentes. Estas são repetidas na mesma ordem, toda vez que se pratica o *yoga*; desta forma fica mais fácil para os novos voluntários aprenderem a seqüência e poderem executá-la sozinhos. As posturas repetem a forma das oposições binárias - para o lado esquerdo e para o direito, para frente e para trás, e assim por diante. Segundo o que é ensinado aos praticantes, os movimentos e posturas do *yoga* repetem a forma como as coisas ocorrem na "natureza", assim como o dia e a noite, o masculino e o feminino, e a polaridade considerada pelos orientais: o *yin* e o *yang*. Além disso, segundo eles, os movimentos e posturas do *yoga* foram criados a partir da observação do movimento e posturas dos animais e das plantas.



RB087

No *yoga*, como objetivo principal, é procurado o estabelecimento de um



RB099

“vínculo” com a “natureza” e com sua disciplina, através da repetição de posturas, sempre acompanhadas de uma forma estabelecida de respiração, como parte do processo. A disciplina na forma de respirar e a repetição sistemática das posições vão proporcionando aos praticantes - que, a princípio, não conseguiam realizar as posturas de forma completa - as condições para

que passem a executar tais posições, cada vez com mais perfeição. Este comportamento estabelece uma metáfora com as atividades do cotidiano. Nesta metáfora, a forma de se atingir os objetivos prevê a disciplina, a persistência e a repetição sistemática de uma determinada ativi-



RB102



RB105

Busca-se, no yoga, uma “vinculação” com um “outro” transcendente, como na meditação. Aqui, porém, o caminho é pela disciplina dos movimentos e das posturas.

dade, para que se possa alcançar o sucesso nos objetivos almejados. Esta é a disciplina da “natureza”, para os voluntários praticantes do *yoga*.

Tanto na meditação, como no trabalho mediúnico e no *yoga* há sempre uma pessoa encarregada de conduzir o trabalho, que, durante sua prática, oferece consignas verbais e orientam o grupo sobre o que deve ser feito, como nas posições do *yoga* ou na dinâmica da “polarização”, principalmente quando há voluntários novos no grupo. Também são feitas sugestões sobre aquilo que deve ser “mentalizado”, através da descrição de imagens nas quais as pessoas devem se concentrar.

O “conhecimento por experiência”

Seria necessário muito espaço, mais do que o utilizado neste capítulo, para descrever todas as atividades praticadas na Fundação. Meu objetivo, porém, não é descrever em detalhes essas atividades, e sim ressaltar os pontos importantes para o entendimento da “forma de significação” intrínseca desta instituição (envolvida na estratégia de acesso ao “conhecimento por experiência”), para, assim, penetrar, de forma segura, nos significados que as experiências extáticas assumem.

Todas as práticas descritas até agora, desde a Educação de Base às experiências conceptualmente definidas como extáticas, fazem parte de um modelo cognitivo estabelecido na Fundação, da estratégia de acesso ao conhecimento chamada de “Auto-Conhecimento”. A Educação de Base, que a princípio não me chamava a atenção, passou a ganhar importância, principalmente, por dois aspectos: primeiro, porque está diretamente envolvida com esse modelo cognitivo e, segundo, porque mistura, dentro dos seus procedimentos, as práticas do *yoga*, da meditação, do canto do *mantra* “*om*” e do “passe energético”, práticas, estas, definidas conceptualmente como extáticas.

Foi a proposta do trabalho fotográfico, inspirado na lógica do *bricoleur* (considerando e registrando todas as atividades quotidianas do voluntários), o fato que me possibilitou uma apreensão de conjunto de todas essas atividades, identificando-as com um modelo cognitivo que assimila o “conhecimento por experiência”, diferente, em vários aspectos, ao modelo conceptual científico, que assimila o conhecimento por inteligência. Esse fato possui implicações importantes.

A estratégia de "montagem", que utilizei para descrever as atividades inseridas nesse modelo - utilizando a imagem fotográfica inserida junto ao texto narrativo e estabelecendo, com ele, relações particulares -, possui o objetivo de aproximar o leitor da estratégia utilizada pelo próprio grupo: a que envolve o aspecto formal do acesso ao "conhecimento por experiência" e, portanto, a sua própria "forma de significação".

O modelo cognitivo que envolve o chamado "conhecimento por experiência" foi ressaltado no brilhante artigo de Pasquarelli Junior, "Diálogo e Pensamento por Imagem. Etnografia e Iniciação em *Las Enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castañeda" ⁷⁰, no qual o autor aborda o tipo de conhecimento envolvido nas observações de campo de Carlos Castañeda. Pasquarelli destaca a importância do chamado *Ergon* - *conhecimento que nasce da experiência biográfica e para ela está voltado* ⁷¹ - em oposição ao *Logos* - conhecimento que vem da inteligência -, dentro das possíveis estratégias de acesso ao conhecimento. Vou aqui emprestar um exemplo presente no referido artigo, sobre o diálogo de Sócrates com seus estudantes, narrado por Platão, para citar o modelo de acesso ao "conhecimento por experiência":

A importância do lugar do Ergon na filosofia de Platão, tematizada por Gadamer nesse diálogo não é, como poderia parecer, o exercício de retórica ou de argumentação, e sim que nele Platão quer mostrar a estreita dependência entre experiência e diálogo. (...)

A cena montada por Platão põe Sócrates conversando com um grupo de jovens adolescentes sobre como definir o que é a amizade. O desenvolvimento da conversa mais se parece com um monólogo, no qual Sócrates domina inteiramente a condução das investigações sobre o tema, causando a forte impressão de que os jovens estão sendo confundidos pela perspicácia retórica e lógica do sábio. O texto termina subitamente, sem que aparentemente se tenha chegado, na relação leitor/texto (e tampouco entre o sábio e os meninos), a qualquer conclusão. Porém eis a tese de Gadamer, Platão possui uma conclusão: a de que os jovens ainda não tinham experiência suficiente para aceder à verdade do conhecimento do que é a amizade. A amizade supõe o voltar-se para o outro gratuitamente, e alguém

⁷⁰ Pasquarelli Junior, Vital, 1995. "Diálogo e Pensamento por Imagem. Etnografia e Iniciação em *Las Enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castañeda", in *Revista de Ciências Sociais*, 29. Rio de Janeiro: ANPOCS.

*pode conhecer em si o que ela é quando aprende que o crescimento da intimidade com o outro se dá ao mesmo tempo e na mesma medida em que cresce a intimidade consigo mesmo porque são a mesma coisa. Então, Sócrates, numa postura exemplar do dialógico em pedagogia, não se vale da sua astúcia lógica e de seu domínio retórico, tampouco se aproveita da devoção que os meninos lhe dedicam enquanto sábio e homem muito mais velho, para impor uma definição. Pois, entre a compreensão estritamente logocêntrica de uma definição, e o conhecimento que só advém com a experiência, há uma razoável distância.*⁷²

A atitude de Sócrates, na interpretação de Gadamer, ilustra o modelo cognitivo envolvido nas atividades praticadas na Fundação. Aquele que ensina está trazendo facetas do mundo para os educandos; mais que a transmissão de conteúdos, o "conhecimento por experiência" implica na transmissão da forma de "vínculo" com o mundo, que depende, em muito, da forma como este "vínculo" é estabelecido. No exemplo do diálogo sobre a amizade, o principal não está no conteúdo que é dito ou na troca de significados, depende, sim, da forma como o conteúdo é transmitido. A forma é, *por assim dizer, a viagem anímica que os meninos supostamente experimentam, e que os deixa sem uma definição de amizade, já que a hora biográfica deles não lhes propicia a perspectiva da reciprocidade entre a definição conceptual e o conhecimento da amizade por experiência própria. (...) A forma é algo de ordem anímica que transcende e perpassa os aspectos materiais e exteriores; é da natureza da imaginação simbólica, da imagem que se inscreve no espírito ao promover a abertura para um pensar que reúne inteligência, volição, sensação e sentimento.*⁷³

Com esta idéia em mente, a de estar abordando um modelo cognitivo particular envolvido na significação das experiências praticadas na Fundação (com uma forma intrínseca de significar), concentrarei meus esforços, no capítulo seguinte, sobre o êxtase e sua posição dentro desse modelo. Depois de algum tempo de contato com a Fundação, participando efetivamente de suas atividades, pude perceber que a observação de todas essas atividades, a princípio tão desconexas entre si, poderiam me oferecer as pistas para compreender a significação do êxtase nessa instituição e abrir perspectivas para relações surpreendentes.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 111.

⁷² *Idem.* Os grifos são meus.

⁷³ *Idem.*

As imagens que nascem da experiência dos voluntários, na realização de suas atividades, e retratam o conhecimento que adquirem através da vivência, serão representadas por imagens fotográficas “de síntese”, feitas a partir das “imagens de registro”, mostradas neste capítulo, com a intervenção do processamento informatizado na imagem, para que os leitores tenham uma maior aproximação do aspecto formal do significado que as experiências extáticas adquirem no contexto da Fundação.

3 - FUNDINDO OS PERCEPTOS E OS CONCEITOS: O ÊXTASE E SEUS SIGNIFICADOS

Aspectos conceptuais e perceptuais do êxtase

Fui buscar minha primeira apreensão conceptual do êxtase na etimologia, para que pudesse escapar da influência das interpretações específicas, pois estas interpretações poderiam evocar significados, muitas vezes, dissociados da “forma de significar” o êxtase no contexto da Fundação. Não queria observar os dados de campo sob essa influência. A compreensão etimológica a respeito da palavra “*ek-stasis*” foi uma boa fonte inicial de conceptualização, principalmente, por estar mais “isenta” da carga significativa que a palavra “êxtase” possui hoje, após longos anos de categorização.

Um exemplo da compreensão etimológica, podemos observar através da recuperação atenta de antigos filósofos gregos, como o neoplatônico Plotino. O termo “*ek-stasis*” era utilizado por Plotino com um significado diferente do transe místico, normalmente atribuído, hoje, quando o êxtase é descrito dentro do campo religioso, onde ele é mais normalmente estudado. Plotino referiu-se ao *ek-stasis* como a união da *inteligência* humana a *supra inteligência*:

*Em Plotino é a inteligência que é extasiada, isto é, no senso etimológico, deixada fora de si, unindo-se ao seu princípio, centrada e reunida em direção à Unidade, a qual, é supra intelectual. Por isso, o extático neoplatônico não faz alusão a um segundo estado de consciência despertada, como nas experiências paranormais; ele remete a relação original da inteligência ao campo do inefável [que não pode se exprimir com palavras].*⁷⁴

A experiência do êxtase, segundo a perspectiva neoplatônica de Plotino, cuja manifestação se dá no campo da *inteligência* humana, revela duas características para as quais eu gostaria de chamar a atenção: a *inefabilidade* do êxtase e a amplitude do seu território, que extrapola ao das experiências místicas.

⁷⁴ “Êxtase”, in: *Encyclopaedia Universalis, Thesaurus*. Paris, 1975, vol. 19, p. 1049. Sobre o assunto ver Plotin. *Enéades*. Paris: Société d’Edition “Les belles lettres”, 1967. (Vol. III, 7 e 14; VI, VII, 17 e 40; VI, IX, 11 e 13).

Considerando a *inefablidade* da experiência extática, poderia dizer que, além de uma experiência não aparente em sua totalidade, representada por um “transporte”, um “arrebatamento”, um estado alterado da percepção “habitual” da própria identidade, etc., o êxtase é difícil de ser exprimido através das palavras. Esta característica diz respeito ao forte aspecto sensorial e perceptual da experiência extática; tem como consequência a dificuldade de se categorizar tais experiências, o que significa a dificuldade de as colocar dentro do modelo conceptual científico. O êxtase está mais ligado à percepção que à conceptualização, mais aos sentidos que às categorias semânticas, mais aos perceptos que aos conceitos, diz respeito à experiência da própria *inteligência* humana, quando ela sai de “si mesma”, para o campo do *inefável*.

O estudo das manifestações do *ek-stasis* passa necessariamente pela experiência da concepção e percepção da própria identidade, isto é, pela forma como os indivíduos se concebem, por um lado, e, por outro lado, pela forma como os indivíduos se percebem num determinado momento ou, grosso modo, pela forma como os indivíduos se “vêem”. No *ek-stasis*, a identidade está mais ligada à percepção e aos sentidos, está mais ligada à percepção que o indivíduo tem de “si mesmo”, que ao ato de realizar uma conceptualização de “si”. É uma atividade mais sensorial que racional.

Voltando aos gregos, e à etimologia, o prefixo “*ek*” significa “fora”, “estar fora”. Logo, *ek-stasis* significa estar “fora” do *stasis*. O *stasis*, etimologicamente falando, significa “dentro”, “interno”. É quando o indivíduo se percebe de acordo com a concepção que faz de “si-mesmo”. É o “estado” de percepção “habitual” da própria identidade, quando o indivíduo percebe a “si mesmo” através de limites nítidos, de onde termina o que considera o “si mesmo” e onde começa o “outro”. No *stasis*, a fronteira da identidade é bem definida, nítida e delimitada. É nítida a fronteira, por exemplo, de onde acaba os limites dos interesses de “um” indivíduo e começa os do “outro”. É essa percepção de “si mesmo”, com limites nítidos, a percepção “habitual” do indivíduo. No *ek-stasis* os limites da própria identidade não são percebidos desta forma, com muita nitidez; não são precisos. A fronteira, entre a identidade de “um” indivíduo e a do “outro”, passa a ser representada não mais por um limite preciso, mas sob a forma de uma área de transição. Ocorre uma dissolução desse limite, ocorre uma dissolução da concepção da própria identidade.

O *stasis* e o *ek-stasis* são pólos opostos do estado de percepção de “si mesmo”. Dentro dessa hipótese, o indivíduo não percebe a “si mesmo” sempre de uma única maneira. Existe nuances que vão desde uma percepção “habitual” de “si mesmo”, à outra, puramente extática. O *stasis* é o estado da percepção reconhecida, aquilo que o indivíduo concebe como “si mesmo”, aquilo que poderia definir como “si mesmo”, através das palavras, em oposição ao *ek-stasis*, cuja percepção da identidade entra no campo do *inefável*. Entre uma e outra existem as nuances, pontos intermediários de um processo dinâmico de movimento, no âmbito do qual o indivíduo constrói sua identidade, assimilando conceitos do grupo social, percebidos durante os estados de *ek-stasis*, mas, concebidos durante os estados de *stasis*.

Sob o aspecto teórico, a discussão sobre a identidade pode se prolongar por páginas a fio e até virar objeto de um trabalho que lhe dedicasse tempo integral. Não terei espaço, aqui, para me aprofundar nessa discussão da forma como esta merece, pois, como já mencionei, o aspecto metodológico dessa pesquisa e o esclarecimento sobre o modelo descritivo ocupam a maior parte da discussão. Apenas tenho que esclarecer alguns pontos básicos, quando menciono a palavra “identidade”.

Quando descrevo o *ek-stasis*, e menciono a frase “percepção da própria identidade”, a noção da identidade pode ser confundida com a noção freudiana de *ego*, mas isto não corresponde à minha intenção. Estou mais próximo da noção antropológica de identidade do que da noção psicológica, pois a forma como o indivíduo se “vê” é relativa - e está intrinsecamente ligada - à forma como o grupo social ao qual pertence o “vê” e à forma como este indivíduo “vê” a imagem que o grupo social constrói dele. Como num *jogo de espelhos*⁷⁵. Ofereço mais relevância ao grupo social e aos seus elementos conceptuais, na construção da identidade individual, do que a maioria das concepções psicológicas o faz. Ou seja, a forma como o indivíduo “vê” a “si mesmo” passa necessariamente pela forma como o grupo social a que pertence o “vê” e pela forma como esse grupo constrói a identidade de seus integrantes.

Encontrei no brilhante artigo “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo

⁷⁵ Sobre o assunto ver Novaes, Sylvia Caiuby, 1993. *Jogo de Espelhos. Imagens da Representação de Si através dos Outros*. São Paulo: Edusp.

Ameríndio”⁷⁶, de Eduardo Viveiros de Castro, algumas concepções que corroboram a noção de identidade, e a ligação do *ek-stasis* com os elementos perceptuais, que procuro adotar neste trabalho. A descrição realizada por este autor, sobre as experiências xamânicas ameríndias, de um ponto de vista “perspectivista”, recorre sempre à palavra “visão” de “si mesmo” e do “outro”, concepção que reafirma a hipotética *inefablidade* das manifestações extáticas e a primazia de seus elementos sensoriais.

*Esse “ver como” [entre os “animais”, os “humanos” e os “espíritos”] se refere literalmente a perceptos e não analogamente a conceitos ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de todo modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico, dedicados a comunicar e administrar essas perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou tornar inteligíveis as intuições.*⁷⁷

Através da descrição presente neste artigo, sobre a construção ameríndia do “ser humano”, dos “espíritos” e dos “animais”, durante as experiências do Xamanismo, podemos encontrar uma “forma de significação” que ilustra, de maneira sintética, como a identidade, no *ek-stasis*, está ligada aos perceptos. Na experiência extática ameríndia, a percepção das identidades envolvidas ocorre, de forma prática, na comunicação, quando os signos imagéticos assumem um papel fundamental. Estes signos participam do processo no sentido de estabelecer diferenças. É através do próprio corpo, das “roupas”, das vestimentas, dos gestos - dos signos imagéticos envolvidos - que os ameríndios estabelecem o ponto de vista para construir suas próprias identidades, na experiência extática de comunicação entre os “humanos”, “espíritos” e “animais”, de um modo perspectivista. É uma experiência carregada de sensorialidade. Em contrapartida, o xamã se vale da palavra para categorizar essas experiências. O xamã é justamente aquele que consegue, através da palavra, categorizar tais experiências sensoriais, tornando o *ek-stasis* ameríndio uma experiência inteligível, oferecendo o “vínculo” com os elementos conceptuais cosmológicos de sua cultura, para que se possa realizar o processo de construção da identidade neste grupo.

⁷⁶ Viveiros de Castro, 1996. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio.” *Mana* 2 (2). Rio de Janeiro: PPGAS - UFRJ.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 117.

Não creio que seja por acaso que Viveiros de Castro se utiliza constantemente do verbo “ver”, para descrever as experiências extáticas nas quais os ameríndios se “vêem” como “espíritos”, como “humanos”, ou como “animais”. Semiologicamente falando, os perceptos estão para os signos imagéticos assim como os conceitos estão para os signos lingüísticos. É no corpo, em suas vestimentas, nas “roupas”, nos gestos e, portanto, em sua própria imagem que os ameríndios estabelecem o seu referencial. Esse “*ver como*” é a forma como os ameríndios percebem sua própria imagem e sua própria identidade. O xamã participa do processo, evitando que essa dinâmica se transforme num caos sensorial, transformando os perceptos envolvidos em categorias, isto é, transformando uma experiência sensorial em uma experiência conceptual, oferecendo sentido dentro dos conceitos intrínsecos à organização social dos ameríndios, dentro de suas próprias instituições.

Essa experiência parece ilustrar a hipótese de que apesar da percepção da identidade ser uma experiência sensorial, há a necessidade de algum “vínculo” com o “universo conceptual” do grupo, para que se complete o processo de construção da identidade. A cosmologia religiosa parece estar envolvida neste processo através da figura do xamã. Ele utiliza os signos lingüísticos de sua própria língua, que estão mais aptos a categorizar tais experiências para indivíduos que as vivenciaram e as compreendem de um ponto de vista do “conhecimento por experiência”, tornando-as inteligíveis.

Aspectos metodológicos da descrição do êxtase

O que dizer ao antropólogo que procura estudar as manifestações extáticas, em relação à tarefa de categorizar e conceptualizar uma experiência sensorial, formada, em grande parte, por elementos não aparentes? A princípio, diria que é bastante difícil a tarefa de descrever tais experiências, sem cair em estereótipos, sem “encaixar” aquilo que se observa num modelo conceptual pré-concebido. O desafio desta tarefa constitui-se na compreensão da “forma de significar” suas próprias experiências, observadas no grupo nativo. O mais difícil, porém, é, sobretudo, alcançar uma forma eficiente de expressão dos resultados das observações, comunicar a compreensão do significado das experiências extáticas, sem que estas sofram muito com a mudança de “meio ambiente” (do grupo nativo para

o grupo acadêmico).

Na busca do modelo descritivo mais adequado para o estudo do êxtase, que se aproxime do “estilo cognitivo” que o envolve dentro do grupo abordado, optei por começar a descrição pela dimensão aparente das atividades que fazem parte da forma de acesso ao “conhecimento por experiência” adotada na Fundação, apresentada pelas “imagens de registro”, no capítulo anterior. O êxtase, porém, está na parte submersa das experiências. O visível da manifestação extática é como a ponta emersa de um *iceberg*. Mostrar, apenas, a dimensão aparente das experiências do êxtase seria como mostrar somente a “ponta de sua manifestação”. Para focalizar o êxtase é preciso mergulhar em águas mais profundas. A parte submersa contém o significado que o grupo de voluntários da Fundação oferece a cada uma de suas experiências, que está invisível nas “imagem de registro”, que é a dimensão invisível da manifestação extática, propriamente dita. É nessa parte que se encontram as relações mais sutis: entre os perceptos, presentes na “imagem de registro”, e os conceitos, invisíveis nela.

O método descritivo aqui desenvolvido propõe realizar a descrição da dimensão invisível das manifestações extáticas, não apenas com a palavra - por razões que já citei -, mas, também, através da imagem. Obviamente, esta representação imagética tem que ser construída. Procuo, então, regras para a sistematização do processamento informatizado da imagem e a orientação dos atores sociais, que me ofereçam uma metodologia da construção dessa imagem, que destaquem não apenas o lado aparente do êxtase, mas também seu lado “invisível”, não apenas seu lado perceptual, mas, também, seu lado conceptual.

Para tal objetivo, a fotografia, em nossa pesquisa, atinge três níveis distintos de construção de imagem: a “imagem de registro”, a “imagem de transformação” e a “imagem de síntese”. A “imagem de registro” já foi definida e mostrada no capítulo anterior; serão agora definidos os outros dois tipos de imagens produzidas nessa pesquisa.

“Imagem de Transformação”

A “imagem de transformação” é produzida, não com o objetivo de ser exibida no relatório final dos resultados da pesquisa. Representa os procedimentos utilizados para “transformar” uma mensagem simbólica, em imagem fotográfica. Ape-

sar de não exibida, é efetivamente construída.

A significação da mensagem simbólica é retirada da "imagem de registro" através da decifração dos integrantes da cena ritual registrada, obtida através de depoimentos e do meu próprio contado com o grupo (como as suas experiências). Após a identificação de alguns elementos simbólicos importantes para o nível de significação da cena registrada, estes elementos são "transformados" em imagem fotográfica. Esta fotografia é construída como o intuito de compor o complemento "invisível" das manifestações impressas na "imagem de registro", que, na realidade, estava lá todo o tempo, fruto da significação implícita naquela imagem. Nós (qualquer um fora daquele grupo) é que não o víamos, porque não possuímos o código para a formação visual deste complemento; precisamos dos integrantes da cena para "transformar" os elementos significantes em materialidade fotografável. O código de decifração determinado pela grupo de voluntários da Fundação é entendido aqui como o conjunto de conceitos da cosmologia "vinculada" às experiências extáticas abordadas. Este código é que faz a divisão entre os significantes e o insignificantes contidos na "imagem de registro".

Escolhi esse nome, "imagem de transformação", para realçar o caráter codificado desta imagem, diferentemente do puro registro fotográfico, pois agora a fotografia se afastará totalmente do *analogon* "mítico" com o real e se aproximará da pintura e do desenho, assumindo inteiramente o conjunto de *transposições regulamentadas*, transformando-se em imagem fortemente conotada.

(...) de todas as imagens, só a fotografia possui o poder de transmitir a informação (literal) sem a compor com a ajuda de signos descontínuos e regras de transformação. Deve-se, pois, opor a fotografia, mensagem sem código, ao desenho, que, embora denotado, é uma mensagem codificada. A natureza codificada do desenho aparece em três níveis: inicialmente, reproduzir um objeto ou uma cena através do desenho, obriga a um conjunto de transposições regulamentadas; não existe uma natureza da cópia pictórica, e os códigos de transposição são históricos (sobretudo no que tange a perspectiva); em seguida, a operação de desenhar (a codificação) obriga imediatamente a uma certa divisão entre o significante e o insignificante: o desenho não reproduz tudo, freqüentemente reproduz muito pouca coisa, sem, porém, deixar de ser mensagem forte, ao passo que a fotografia, se por um lado pode escolher seu tema, seu enquadramento e seu ângulo, por outro lado não pode intervir no interior do objeto (salvo na trucagem); em outras pala-

vras, a denotação no desenho é menos pura do que a denotação fotográfica, pois nunca há desenho sem estilo; finalmente, como todos os códigos, o desenho exige uma aprendizagem (Saussure atribuía grande importância a esse fato semiológico).⁷⁸

A “imagem de transformação”, como o desenho, não reproduz *tudo*. Nesta imagem, a mensagem no nível da comunicação linear e o caráter denotado da fotografia quase se perdem por completo. Ela não tem nenhum compromisso de *analogon* com o real, sendo que a construção da imagem fotográfica “de transformação” se dá de maneira a enfatizar a expressão imagética da significação oferecida pelo grupo abordado, de modo a explicitar os elementos conceptuais contidos na cosmologia focalizada.

Há mais um código integrado à formação desta imagem, que foge completamente daquele que até agora mencionamos (o dos integrantes do grupo). É o código que regulamenta as técnicas do processamento da imagem fotográfica, especificamente, o da fusão fotográfica de imagens. A “imagem de transformação” é produzida com a finalidade de ser um elemento de composição da terceira imagem, a “imagem de síntese”⁷⁹. Esta última é composta pela “imagem de registro” e pela “de transformação”, sobrepostas através da trucagem de fusão. Portanto, a produção da “imagem de transformação” obedece, necessariamente, ao código de “encaixe” perfeito na composição desta terceira imagem.

Em outras palavras, a cena escolhida para compor a “imagem de transformação” será determinada por esses dois códigos. O primeiro diz respeito ao código idiossincrático do grupo: o relacionamento entre as manifestações extáticas registradas e os elementos conceptuais ocultos nas “imagens de registro”, entre o aspecto ritual do processo de ação indutora do êxtase (seu aspecto aparente) e a cosmologia “vinculada” a elas. O segundo código diz respeito ao relacionamento fotográfico entre a “imagem de registro” e a “de transformação”, no que se refere às técnicas de processamento informatizado da imagem fotográfica, para criar os significantes da terceira imagem. Esta dupla codificação da “imagem de transfor-

⁷⁸ Barthes, Roland, 1964. “A retórica da imagem”, in: *O óbvio e o obtuso: ensaios críticos III*, p. 35.

⁷⁹ Em alguns casos, poderá ocorrer a utilização um signo de “transformação”, oriundo da “imagem de registro”, para compor a fusão fotográfica na “imagem de síntese”, não sendo, então, necessário a produção de uma “imagem de transformação” para se produzir tal signo. Neste caso, a diferença entre “imagem de registro” e de “transformação” passa a ser, apenas, a sua utilização final.

mação” reforça o caráter conotado da “imagem de síntese” e a intersubjetividade nela presente.

“Imagem de Síntese”

A “imagem de síntese” é produzida através da intervenção na “imagem de registro”, introduzindo nela os signos imagéticos da “imagem de transformação”, através de técnicas de processamento informatizado da imagem fotográfica, isto é, das ferramentas dos *softwares* especializados para esta função: a de fundir essas duas representações em uma só imagem.

Diferentemente de outras trucagens - onde o intuito é “intervir sem prevenir”, como, por exemplo, quando a trucagem procura passar despercebida, dando a impressão de realidade -, em nosso caso a trucagem não terá essa característica (de “intervir sem prevenir”), pois o caráter fortemente conotado estará explícito pelo próprio motivo fotográfico mostrado na “imagem de síntese”: a cena “invisível” que compõe o significado do êxtase, que estará fundida à “imagem de registro” (materialidade ritual que compõe a cena). Essa característica reforça o forte efeito conotativo desta terceira imagem.

As características herdadas pela “imagem de síntese”, fruto da fusão de imagens, oferece ao observador uma “fusão de mensagens”. Por um lado temos a mensagem no nível de comunicação da “imagem de registro”, com um forte caráter denotado (*analogon*), transmitindo para a “imagem de síntese” aquela sensação de “estar lá” dos objetos, envolvendo esta imagem com a “credibilidade” inerente à fotografia. Ainda, através da “imagem de registro”, temos a mensagem no nível de significação dada pelos elementos significantes presentes à “imagem de síntese” na forma original. Por outro lado, tais elementos são transpostos para a “imagem de transformação”, através da dupla codificação que mencionei, e fundidos à “imagem de síntese”, que transmite as mensagens no nível de significação já traduzidas em imagem fotográfica.

Em suma, esse conjunto final chamado de “imagem de síntese” absorve o caráter denotado da “imagem de registro” e o fortemente conotado da “imagem de transformação”. Absorve as mensagens no nível de comunicação e as mensagens no nível de significação, através de dois códigos: o primeiro do grupo em questão e o segundo dado pelas técnicas de trucagem de fusão de imagens

computadorizadas. É claro que o fotógrafo-antropólogo participa desses dois códigos como agente realizador. É através dele que esses dois códigos efetivamente se concretizam em imagem, completando e explicitando, assim, a intersubjetividade envolvida no processo.

As mensagens no nível de comunicação e de significação estão presentes, e interagindo entre si, na "imagem de síntese", para que o observador possa ver a cena de produção do êxtase de maneira composta. Apreciando as mensagens no nível de comunicação, ele tem as informações descritivas do ritual, o "enredo", através das informações sobre a parte material do êxtase em questão, fato que pode ser reforçado com a revisão da seqüência correspondente de "imagens de registro", já mostradas anteriormente. Quando é completada a introdução de signos imagéticos oriundos da "imagem de transformação", através da fusão, o observador é remetido diretamente à cosmologia do grupo em questão, já duplamente decodificado em imagem fotográfica, fato que lhe oferece um impacto conotativo, através dos signos já decodificados, sem que se perca totalmente o *analogon* do real inerente à imagem fotográfica. A intenção é transmitir, de forma polissêmica, a qualquer observador (leigo ou não), a compreensão do significado do êxtase inserido neste grupo e sua especificidade simbólica (a parte submersa) - compreensão esta, a meu ver, que pelos métodos tradicionais da pesquisa acadêmica, apenas com a transmissão de mensagens verbais, ficariam limitados apenas aos aspectos conceituais do processo.

A cosmologia "vinculada" às manifestações extáticas

Ao descrever a "imagem de síntese", falei sobre elementos conceituais contidos na cosmologia focalizada. A esse respeito, é necessário enunciar uma das características mais fundamentais do êxtase: a sua "vinculação" com uma cosmologia significadora. Esta característica é, na realidade, o que define todas as manifestações do êxtase dentro do campo religioso, diferenciando-as de outras modalidades do êxtase induzidas fora deste campo. Esta característica distingue o êxtase religioso, por exemplo, das experiências extáticas induzidas através do uso de drogas psicotrópicas, quando este uso ocorre fora de qualquer contexto religioso.

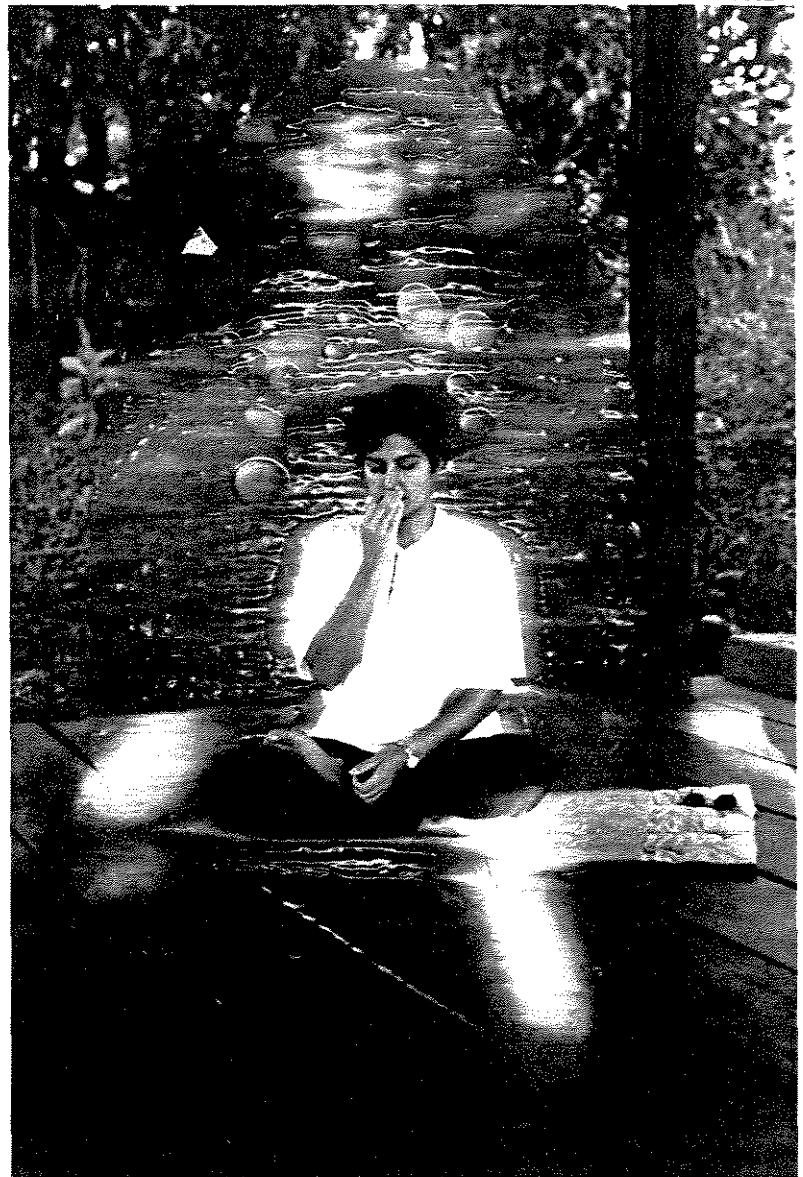
Apesar do êxtase ser uma experiência fortemente sensorial, as modalida-

des estudadas no âmbito da Fundação possuem esse “vínculo” com a cosmologia significadora, com elementos que lhe pertencem e oferecem uma contrapartida conceptual à manifestação extática. É justamente através destes elementos, contidos na cosmologia aceita na Fundação, que as experiências extáticas, aparentemente tão distintas e com origens em povos distantes, ganham sentido e conseguem permanecer unidas dentro de uma mesma instituição. Não são elementos dispersos, oferecem ordem à percepção.

Para descrever a cosmologia aceita na Fundação, tal como é descrita pelos voluntários, adotei um procedimento de ordem prática. Ao invés de transcrever,

S002

Nesta foto estão representados alguns elementos conceptuais importantes para a construção da identidade, contidos na cosmologia aceita na Fundação. Em torno do indivíduo, sob a forma oval, vemos o “campo vibracional” ou “campo mental”, que é uma espécie de memória que acumula todas as experiências do “espírito” desde que ele foi criado, segundo a significação atribuída pelo grupo de voluntários. Vemos, também, algo semelhante a bolhas, com algumas cores predominantes; elas são os “núcleos de pensamento condensado” ou comumente chamados na Fundação de “bolachas”. São experiências traumáticas adquiridas durante a existência do “espírito”, que ficam gravadas no “campo mental” e podem se agrupar umas com as outras, conforme a afinidade. Por último, a pequena pirâmide localizada próxima ao canto superior esquerdo, dentro do “campo mental”, representa a “centelha divina”, o “espírito” do indivíduo propriamente dito. Durante a “polarização”, que é parte do processo da meditação, ocorre a movimentação do “campo mental” e das “bolachas”. Posso dizer que esta imagem é uma representação da percepção da própria identidade durante o processo de meditação, da forma como esta é concebida pelos voluntários da Fundação.



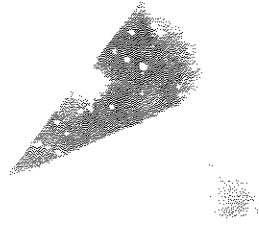
caso a caso, muitas horas gravadas de depoimentos - o que ocuparia muitas páginas dessa dissertação -, fiz uma síntese de tal cosmologia, baseada nos depoimentos dos voluntários, onde a "voz" deles aparece de maneira focalizada. Nesta síntese, foram mantidos as palavras originais, utilizados pelos voluntários para expressar alguns elementos conceptuais contidos na cosmologia, os significantes "invisíveis", decifrados das "imagens de registro" utilizadas, muitas vezes, para referenciar o diálogo. Após esta síntese, destacarei esses elementos conceptuais decifrados, que foram utilizados para compor o "complemento invisível" nas "imagens de síntese".

A caminhada do espírito pela trajetória que se inicia na sua criação por Deus recebe o nome, na Fundação, de pirâmide da vida e possui, basicamente, três etapas: a descensão, a evolução e a ascensão ou elevação. O lugar da criação chama-se Universo Imanifesto. Deus criou as criaturas não como espíritos humanos, mas como centelhas, minúsculas partículas que possuem a semente de sua sabedoria. Essas partículas, aos poucos, começaram a se manifestar e a formar tudo o que existe no Universo Manifesto, não apenas o plano visível, mas os planos visível e invisível do Manifesto. Através do som original da criação, o "om", Deus criou o movimento e deu o tom para esse movimento. Esse tom, que é representado pelo som do mantra "om", é a frequência original através da qual todo o Universo se manifestou e se movimentou. Através desse movimento, todas as centelhas divinas começaram a se agitar, a se manifestar e a se atritar umas com as outras. Deste atrito, entre as partículas criadas por Deus, começou a se formar, em torno destas, um campo vibracional, que é uma espécie de memória onde se acumulam todas as suas experiências.

Durante a fase de descensão, que é representada pelo lado esquerdo do triângulo, que desce do cume até a base, as partículas formam o Fluído Cósmico Universal, que está presente em todos os lugares do Universo Manifesto; é a matéria prima para a sintetização de tudo que existe. Esse fluído poderá ser sintetizado ou, poderíamos dizer, manipulado por espíritos superiores, que já adquiriram a capacidade para isso, a capacidade de criar a partir do Fluído Cósmico Universal, mas, para chegar a isso, os espíritos, que são criados por Deus na forma de centelhas, precisam passar por todas as experiências que existem no Universo Manifesto e a primeira delas é compondo o próprio Fluído Cósmico Universal.

Quando acaba a etapa de descensão, a partícula entra na etapa evolutiva, onde passa pelos reinos mineral, vegetal, animal coletivo, animal individual e, finalmente, o reino hominal. Esta etapa evolutiva é representada, na Fundação, pela base do triângulo-

Esta é a representação do "espírito", conforme é concebido na Fundação. "O espírito é criado por Deus como centelha divina, tem a forma de uma pirâmide e possui todo o universo dentro de si."



S001

lo. Nesta fase, desde que a centelha divina entrou na base do triângulo até que se individualize em espírito humano, ela é chamada de mônada. Na medida em que evoluem e passam por todos os tipos de experiências químicas, físicas e biológicas, as mônadas vão adquirindo a capacidade de administrar corpos, que são formados pelas centelhas divinas em fase de evolução anterior a esta. Essa capacidade de administração vem das experiências armazenadas no campo vibracional da mônada. Quando a mônada entra no reino animal, ainda não se individualizou; primeiro reencarna nos animais coletivos e mais primitivos, biologicamente falando, e depois reencarna nos animais coletivos superiores, como é o caso dos peixes. Agora, a partícula que foi criada por Deus e que passou por um processo de múltiplas experiências que duram inumeráveis anos, começa a se individualizar e pode ser chamada de espírito. Ainda nos peixes, um cardume inteiro pode ser administrado por uma mesma mônada. Já nos animais como o cachorro ou o cavalo, o golfinho e a baleia e alguns símios, a mônada pode estar quase individualizada.

O terreno onde as partículas criadas por Deus evoluem não se restringe ao planeta terra. Há uma visão sistêmica bastante abrangente em que ocorrem imigrações interplanetárias, tanto na sua fase mônada, quanto na sua fase de espírito. Por exemplo, entre os animais mais individualizados existentes na terra e o homem há um elo da evolução que não é realizado aqui, mas, sim, em um outro planeta ⁸⁰.

⁸⁰ Na Fundação, como no Espiritismo de maneira geral, acredita-se na existência de vida em outros planetas e no processo evolutivo do "espírito", dentro do qual ocorre o intercâmbio e a imigração de um planeta para outro. Ver Xavier, Francisco Cândido, 1947. *A Caminho da Luz*. Rio de Janeiro: FEB, 1975. (46. Ed.)

Ainda segundo a pirâmide da vida, depois dessa fase de evolução do espírito vem então a ascensão ou a elevação, representada pelo lado direito do triângulo, que vai da base ao cume. Nesta etapa o espírito deixa os ciclos do processo de reencarnação. O espírito não tem mais a necessidade da reencarnação, pois seu aprendizado não depende mais das experiências da vida na carne. Pode ser que ele encarne, mas não num processo expiatório, como é o caso da reencarnação. Ele só encarnará por causa de alguma missão que venha desempenhar na terra ou em qualquer outro planeta. Na elevação, o espírito chega ao nível crístico de consciência, que permite uma existência em total sintonia com Deus e em total harmonia com os princípios divinos, quando o espírito já consegue viver o Universo Imanifesto dentro de si, quando o espírito pode vivenciar o "eu e o Pai somos Um só".

É um estado de fusão com Deus que o espírito persegue durante toda sua trajetória. É quando a consciência da criatura chega a um estado fusional com Deus. Do nível crístico em diante, a consciência que o espírito tem de si mesmo e de Deus coincidem em uma só identidade. Esse é o estado no qual "eu e o Pai somos Um só". Os espíritos que chegaram a esse estado são chamados, na Fundação, de Avatares (palavra que vem do sânscrito). Existem quatro grandes Avatares que passaram pela terra e que são admirados e estudados pelo grupo de voluntários da Fundação: Rama, Sócrates, Buda e Jesus. Dos quatro o menos conhecido é Rama. Referências sobre ele só são encontradas em literatura esotérica. Vale, apenas, mencionar que para os voluntários da Fundação, Rama foi também Zoroastro da Pérsia e Hermes Trismegistos, um sábio que viveu no Egito antigo e foi responsável pelo conhecimento que fundou a alquimia. Apenas gostaria de dizer que é através da admiração a esses Avatares que vem a referência para o resgate do conhecimento espiritualista das culturas antigas que eles representam, da forma como é realizada na Fundação.

Para completar essa síntese cosmológica, é necessário descrever a forma como, nesse sistema, está representada uma equivalência entre o macro e o microcosmos. Da mesma forma como os espíritos crísticos são capazes de administrar planetas, com bilhões de criaturas, qualquer espírito encarnado é capaz de administrar o próprio corpo, com bilhões de centelhas divinas que integram seu organismo, e passam por todas as experiências físico-químicas. Estas, também, um dia, vão poder administrar um organismo semelhante àquele que agora integram. Ou seja, o mesmo princípio que vale para a centelha divina, vale para o espírito crístico, o que vale para o micro, vale também para o macrocosmos. Neste sistema, cada espírito tem um micro universo dentro de si, sob sua administração, cheio de criaturas que dependem dele para se desenvolver, assim como os espíritos que estão ainda no processo reencarnatório dependem dos espíritos crísticos, que, por sua vez, dependem de Deus. Esse princípio de equivalência entre o micro e o macrocosmos tem origem na alquimia e foi exposto por Hermes Trismegistos,

no Egito, através da palavras: “É verdadeiro, completo, claro e certo. O que está embaixo é como o que está em cima e o que está em cima é igual ao que está embaixo, para realizar os milagres de uma única coisa. Ao mesmo tempo, as coisas foram e vieram do Um, desse modo as coisas nasceram dessa coisa única por adoção” (...) ⁸¹

O espírito, dentro da cosmologia aceita na Fundação, é representado por uma pirâmide, que é a forma através da qual todas as outras formas podem ser criadas. É o equivalente geométrico ao “om”, enquanto som. A forma como normalmente se representa um espírito desencarnado, que tem a forma humana e translúcida, não é o espírito, mas o perispírito. Este perispírito é formado por uma matéria muito sutil, que é a quinta essência da matéria, mais energética que a quarta essência da matéria conhecida pela ciência, que é o plasma, que vem depois do gás, do líquido e do sólido. Esta quinta essência depende do planeta em que o espírito está, mesmo que desencarnado, pois é matéria também. Já a forma e a essência do espírito propriamente dito não dependem do planeta onde esteja; é formado pela mesma substância divina.

Durante a trajetória do espírito, todas as experiências são acumuladas no seu campo vibracional, formando uma espécie de registro de todas elas. No reino hominal este campo passa a se chamar de campo mental. Ao mesmo tempo que esse acúmulo de experiências registradas propicia ao espírito administrar toda a complexidade de um corpo físico, o campo mental também acumula experiências traumáticas vividas pelo espírito. Essas experiências vão se condensando sob a forma de pensamentos fixos, formando núcleos. Esses núcleos de pensamento condensado receberam um apelido que é muito utilizado pelos membros do grupo de voluntários da Fundação: eles os chamam de bolachas. Quando a pessoa se fixa num desses núcleos, através, por exemplo, de um pensamento fixo de medo, ou de insegurança, esses pensamentos causam uma série de constrangimentos, inclusive deixam o indivíduo vulnerável ao processo de obsessão. É através desses pensamentos fixos que uma entidade espiritual qualquer tem acesso à mente de um indivíduo encarnado e consegue obsediá-lo ⁸².

Uma metáfora muito utilizada para introduzir um iniciante à forma como o processo da obsessão ocorre é aquela que envolve a sintonia dos canais de televisão. É dito que a mente tem a capacidade de mudar de sintonia, como se muda um canal de televisão, mudando a frequência do sintonizador. Os pensamentos também possuem frequências. Pensamentos de amor têm um tipo de frequência que pode ser emanada e sentida pelo outro. As diferentes frequências geram uma gama distinta de cores. Pensamentos

⁸¹ Trismegistos, Hermes (entre 100 e 200 d.C.). *Corpus Hermeticum*. São Paulo: Hemus, 1978, p. 127.

⁸² É interessante notar, aqui, como o conceito de “obsessão espiritual” e a “neurose obsessiva” têm um ponto em comum neste modelo: o pensamento fixo.

de amor têm freqüência mais alta e emitem cores mais claras. Pensamentos de ódio, rancor, mágoa e, principalmente, o egoísmo têm freqüência mais baixa e cores mais escuras. Essas cores podem ser vistas por indivíduos que possuem a chamada vidência, que é um dos tipos de mediunidade definidos por Allan Kardec.

*Tanto a obsessão quanto a vinculação dos indivíduos, assim como a própria amizade ou inimizade, dependem desse processo de sintonia que está sujeito à chamada lei da afinidade: os afins se atraem e os não-afins se repelem. A freqüência emitida pelos pensamentos de uma pessoa é captada por outra que se afiniza ou não, dependendo da freqüência de seus próprios pensamentos. Quando essas freqüências são muito diferentes, não ocorre a afinidade e, portanto, não ocorre a vinculação. Por isso, segundo esse modelo, o processo de obsessão nunca é unilateral: depende do obsessor, mas depende também do obsediado. Se o indivíduo consegue mudar a freqüência de seus pensamentos, para alguma mais alta que a do obsessor - que, pelo próprio ato da obsessão, está vinculado às freqüências baixas -, este não conseguirá vínculo com o indivíduo, que não poderá ser obsediado.*⁸³

O modelo evolucionista espiritualista, acima sintetizado, ordena, para os voluntários da Fundação, a trajetória que o “espírito” percorre, desde que é criado por Deus, até quando atinge a consigna “eu e o Pai somos um só”. Este modelo possui dois conceitos importante, de ordem estrutural: o primeiro é o da equivalência entre o “micro” e o “macrocosmos” e o segundo, o da oposição binária entre “material” e “espiritual”. Enquanto o primeiro descreve a forma como o “espírito” caminha, dentro do processo cosmológico, o último norteia a direção e o sentido deste modelo.

A forma é única, absoluta, serve tanto para os “espíritos” no início de sua trajetória, quando são denominados de “centelhas divinas”, quanto para os “espíritos” que já estão prestes a atingir ao estado “crístico”, que são chamados de “Avatares”. Este princípio de equivalência determina uma “lei” única, que ordena a forma de “evolução” do “espírito”. A direção e o sentido dessa trajetória vai de um ponto, determinado pelo conceito de “plano material”, a outro, o do “plano espiritual”.

A oposição binária entre “material” e “espiritual” traz uma diferença significativa, se comparada à cosmologia espírita mais ortodoxa. Na Fundação, a oposi-

⁸³ Esta síntese cosmológica foi escrita com base às gravações realizadas durante a pesquisa de campo, no contato com os integrantes do grupo de voluntários da Fundação.

ção entre o “mundo espiritual” e o “mundo material” não se dá de uma forma simétrica em relação à oposição entre o “invisível” e o “visível”. O “mundo espiritual”, ou “plano espiritual”, pode ser vivido no mundo “visível”, assim como o “plano material” pode ser vivido no “invisível”. Para se referir ao local onde as “entidades espirituais desencarnadas”⁸⁴ habitam, as pessoas da Fundação se referem ao “plano invisível”, e não ao “plano espiritual” (como no caso dos espíritas ortodoxos). Da mesma forma, os “encarnados” vivem no “plano visível” e não necessariamente no “plano material”. O diferencial entre “plano material” e “espiritual” não se dá através daquilo que pode ou não ser visto, mas pelo aspecto moral dos indivíduos ou, utilizando uma linguagem espírita, pelo aspecto “vibracional”. Pode-se viver o “plano espiritual” no “visível” assim como pode se viver o “plano material” no “invisível”; o que vai determinar essa diferença são as experiências acumuladas no “campo vibracional” ou “mental” dos indivíduos, que são determinadas, principalmente, pelas atitudes.

Há um “divisor de águas” que determina se uma atitude está mais para o “plano material” ou para o “espiritual”: se os pensamentos e as atitudes estão direcionadas para “si mesmo” ou em benefício do “todo”. Se os indivíduos estão com seus pensamentos voltados apenas para “si-mesmos”, suas atitudes irão gerar apenas o benefício próprio; então esse indivíduo está vivendo o “plano material”, mesmo que esteja “desencarnado”, mesmo que esteja no “plano invisível”. Se ao contrário, o indivíduo estiver agindo em benefício do “todo”, mesmo que esteja no “plano visível”, “encarnado”, esse indivíduo está vivendo o “plano espiritual”. Esse “divisor de águas” pauta a direção dentro do processo evolutivo espiritualista onde se procura o caminho do trabalho em benefício do “todo” e pauta também a própria existência da Fundação, como um “todo” pelo qual todos os integrantes do grupo de voluntários trabalham e agem⁸⁵.

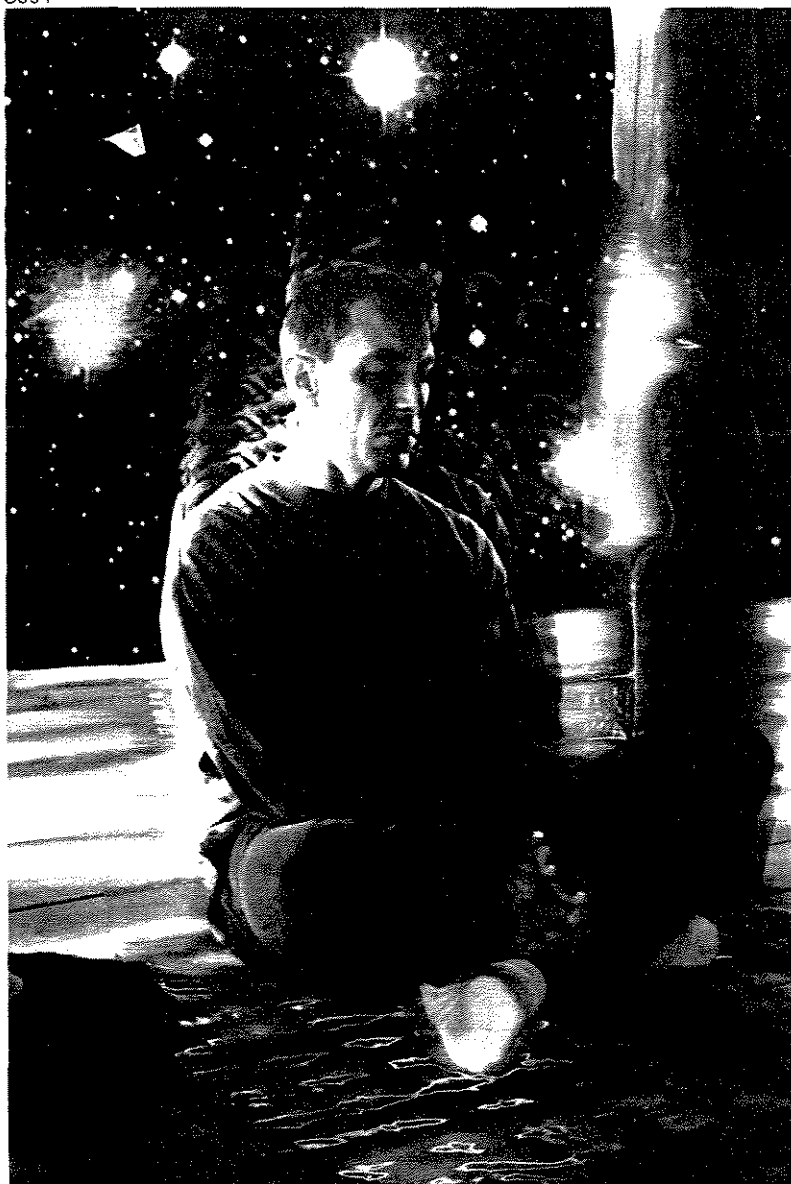
⁸⁴ Os termos “encarnado” e “desencarnado” são usado para designar seres que vivem no “plano visível” e no “invisível” respectivamente.

⁸⁵ Esse conceito é muito importante na Fundação, pois justifica todas as atividades que são realizadas para o “todo”, que pode ser a própria instituição; ou para um “todo” maior, que é a própria sociedade.

A incorporação do “outro extático”

Na cosmologia acima sintetizada estão contidos os elementos conceptuais que formam a cena “invisível” das experiências extáticas realizadas na Fundação. Utilizando as ferramentas comunicacionais já mencionadas, retomei, então, algumas imagens fotográficas das experiências dos voluntários da Fundação, procurando os aspectos não aparentes dessas experiências - a cena “invisível” do êxtase -, procurando localizar, na cosmologia significativa, os elementos conceptuais “vinculados” a cada experiência. Das “imagens de registro”, mostradas anteriormente, alguns elementos conceptuais, invisíveis naquelas imagens, foram, aos

S004



O estado meditativo ideal, para um indivíduo na Fundação, é quando ele consegue neutralizar sua mente, isto é, parar de pensar. Fazendo isso, ele está neutralizando a própria percepção da sua identidade “habitual”, pois é através da mente que ele percebe “habitualmente” a “si mesmo”. Neste sentido, a percepção da própria identidade ocorre de forma diferente, através do “transporte”, do “deslocamento de si mesmo”, através do “vínculo” com os elementos transcendententes da cosmologia aceita na Fundação, tais como o “universo” e, através dele, seu criador.

Esta imagem representa o grupo de voluntários cantando o *mantra* “om”, no Templo no Núcleo III, durante o processo de meditação. O signo imagético que se localiza no centro do círculo formado pelos integrantes do grupo é fortemente convencional: é o símbolo do *mantra* “om”. Para o entendimento dessa imagem é preciso que o leitor conheça este código.

S011



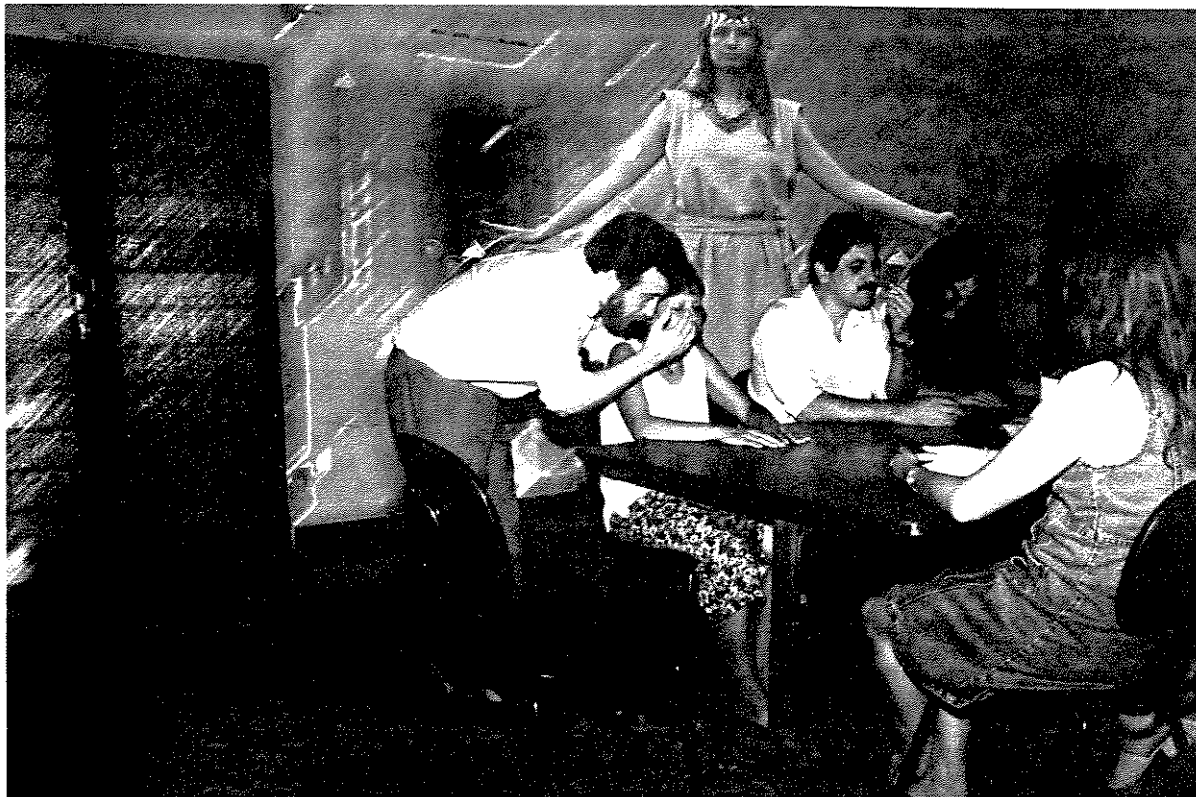
poucos, tomando forma, para que possam tomar parte nas “imagens de síntese”, mostradas neste capítulo.

No êxtase, o sair de “si mesmo” implica sempre no “vínculo” do indivíduo com o “outro”, que são os elementos da cosmologia significante. A esses elementos conceptuais “vinculados” às experiências extáticas, vou chamar de “outro extático”. No caso das manifestações existentes na Fundação, esse “outro extático” pode assumir diversas formas, dependendo do processo de ação indutora, como, por exemplo, os processos que envolvem a meditação, o canto do *mantra* “om”, o *yoga*, o trabalho mediúnic, etc. Seja qual for o processo de ação indutora, o “outro extático” está inserido dentro de uma ordem, sendo representado por elementos que pertencem à cosmologia significadora, e é definido de acordo com cada manifestação. Dentre esses elementos conceptuais, gostaria de destacar o “campo mental”, os “núcleos de pensamento condensado” - também chamado de “bolachas” -, o “espírito”, o som primordial “om”, o “universo” e a “natureza”.

A “vinculação” de uma determinada manifestação extática (trabalho mediúnic,

No trabalho mediúnico, diferentemente da meditação, a "vinculação" buscada no êxtase é com uma "entidade espiritual". Quando ocorre alguma comunicação de uma "entidade espiritual", uma pessoa mais experiente do grupo pode aproximar-se para estabelecer a comunicação através do "médium".

S015



meditação, *yoga*, etc.) com um determinado elemento conceptual da cosmologia ("campo mental", "espírito", "universo", "natureza" etc.) observa a gama de variações do êxtase presente nesta instituição, que desloca o "outro extático" desde uma "entidade espiritual" (trabalho mediúnico), até "outros", que ultrapassam a individualidade ⁸⁶. Existem "vínculos" estabelecidos com "outros extáticos" que transcendem à individualidade e são representados pela palavra "todo", que pode ser o "universo" (como na meditação), a "natureza" (como no *yoga*), ou o som "om", que, segundo a cosmologia, é o som original do "universo" (como no canto do *mantra* "om").

A mediunidade, entendida na raiz etimológica, é um processo de mediação. A palavra "médium" vem do latim e quer dizer meio. Assim com mídia, "médium" também significa comunicação. O que se procura, através da mediunidade,

⁸⁶ Este ponto difere a Fundação do Espiritismo ortodoxo, cujo "outro extático" é geralmente uma "entidade espiritual".



S013

é a comunicação entre a “mente” e o “espírito”. O “espírito”, ao qual a “mente” se “vincula”, representa o “outro extático” no trabalho mediúnico, que pode ser uma “entidade espiritual desencarnada”, como pode ser o próprio “espírito” do indivíduo “mediunizado”, através da “vinculação” com a memória de outras vidas, acumulada em seu próprio “campo mental”. No trabalho mediúnico, porém, normalmente o “vínculo” é do primeiro tipo: o “vínculo” do “médium” com um “espírito desencarnado”.

No trabalho de doutrinação, os “outros extáticos” são “entidades espirituais desencarnadas” que, através do “médium”, estabelecem comunicação e recebem orientação doutrinária verbal daqueles (“encarnados”) que estão previamente incumbidos desta função.

Normalmente, há, também, o “vínculo” com as “entidades espirituais”, que participam do trabalho como “mentores” ou “guias”. Estas podem orientar o chamada “vibração”, que é outro tipo de “vínculo extático”. A “vibração” é feita a indivíduos que estão em estado de sofrimento e precisam de ajuda. Podem ser tanto “encarnados” em estado de sofrimento, como “desencarnados”. É muito comum no trabalho mediúnico, na maioria das casas espíritas, que as pessoas escrevam

Nesta imagem, podemos ver a "vinculação" do indivíduo que conduz o trabalho com a "entidade espiritual" de origem oriental. O grupo estava realizando um trabalho de "vibração" para uma pessoa que estava na UTI, através da "emissão" de "pensamentos concentrados" no doente e em sua reabilitação, através da "mentalização" de uma luz azul sobre o seu corpo. Isto é feito com a orientação da "entidade espiritual", que sugere essa atitude que é "captada" por algum dos indivíduos do grupo através de sua mediunidade, que verbaliza essa mensagem. Assim como as outras "imagens de síntese", a descrição dessa "cena invisível" foi feita pelos próprios integrantes da "imagem de registro".

S003



o nome de amigos ou parentes que estejam em estado de sofrimento; o grupo, num determinado momento do trabalho, irá "vincular-se" a estas pessoas através da "vibração", com a intenção de amenizar esse estado. Neste momento, estes "outros", "encarnados", também passam a ser os "outros extáticos".

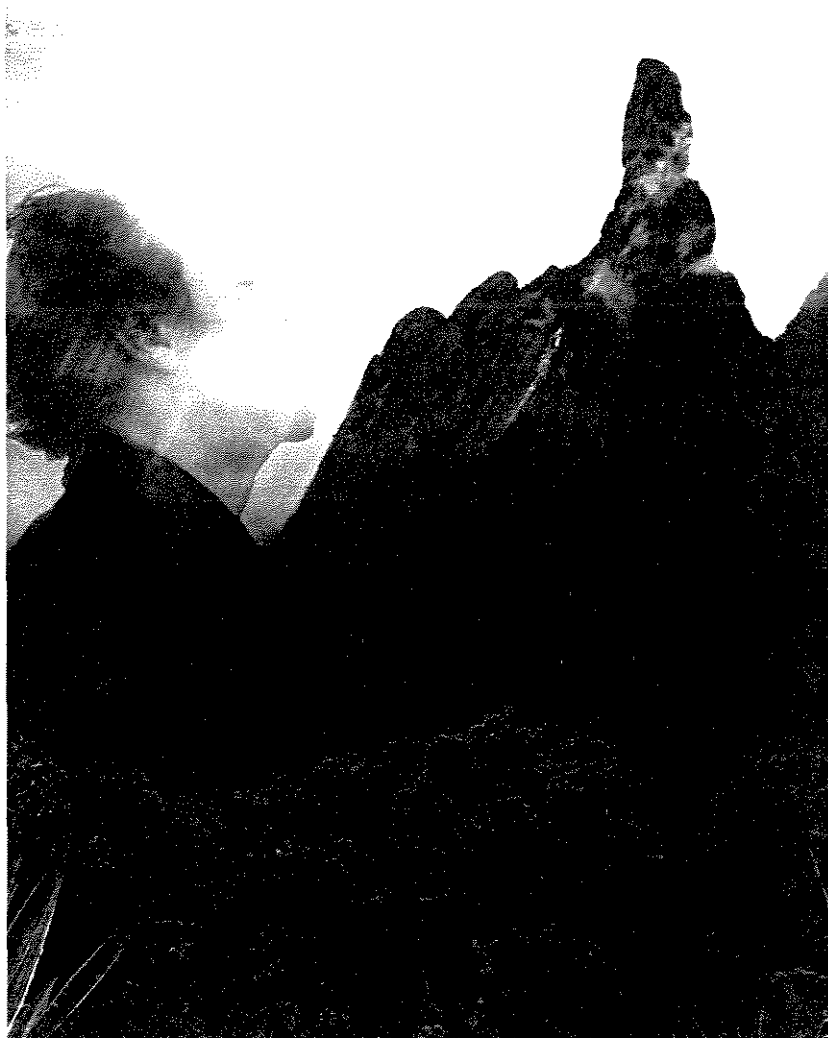
Ainda no trabalho mediúnico, pode acontecer - como no episódio que eu tive a oportunidade de presenciar e fotografar - a transmissão de mensagem da "entidade espiritual guia" do trabalho, através do "médium" com ela "afinizado". O conteúdo da mensagem - no dito episódio - significava que o grupo deveria "vibrar" por uma pessoa "encarnada" que se encontrava em estado de sofrimento. No caso observado, a pessoa para quem a mensagem pedia a "vibração" do grupo era um doente que estava na UTI do hospital da UNICAMP em Campinas. No caso, a "entidade espiritual" que participa do processo e o doente passam a ser os "outros

extáticos” dessa manifestação.

A palavra “meditação” também possui uma raiz etimológica que significa meio. Só que a “vinculação” envolvida nesta manifestação se dá entre a “mente” e os elementos cosmológicos transcendentais. A “vinculação” buscada na meditação pode ser com o “universo”, ou com sua frequência original, através do canto do *mantra* “om”.

No *yoga* o tipo de “vinculação” é parecido com o da meditação, apenas a técnica é diferente. Enquanto na meditação a “vinculação” com o “outro extático” é buscada através da ausência total de movimento, no *yoga* a busca é através da disciplina dos movimentos e posturas. O “outro extático” do *yoga* (que também é

S009



A “vinculação” com a “natureza” é um dos objetivos do *yoga*. O conceito de “natureza” e de “práticas e atitudes naturais” é muito importante na Fundação, pois a “natureza” é concebida como guia das atitudes humanas. Esta imagem representa o êxtase do indivíduo com a “natureza” na forma de “vinculação” com o “macrocosmos”.

transcendente) é representado pela “natureza” e por sua ordem cosmológica. As posturas do *yoga* estabelecem a correspondência simbólica com o processo binário e opositivo que ocorre na “natureza”, com a repetição da dupla polaridade (dia e noite, masculino e feminino, etc.), através da repetição do padrão opositivo e binário (esquerdo e direito, pulmão cheio e vazio de ar, etc.). A forma ordenada do processo cosmológico na correspondência entre o “micro” e o “macrocosmos”, também, faz parte dos elementos conceptuais cosmológicos com os quais o “vínculo” é buscado através do *yoga*. Isto é, a “natureza”, representada pelos elementos do “micro” e do “macrocosmos”, também, ocupa o papel de “outro extático” neste processo de ação indutora.

Tanto no *yoga*, como na meditação, como no trabalho mediúnico, o sair de “si mesmo” é buscado através do sair dos seus próprios pensamentos, segundo os voluntários da Fundação. Para que o indivíduo possa se “vincular” com o “outro”, seja esse “outro” a “natureza”, o “universo” ou um “espírito”, é preciso conseguir neutralizar seus próprios pensamentos. Mas, o “si mesmo” não é concebido



S018

Esta paisagem tem, na realidade, apenas alguns centímetros de altura. A água que aparece é apenas uma poça. Esta imagem, como a anterior, representa o êxtase do indivíduo com a “natureza”. Apenas que, ao contrário daquela, representa uma “vinculação” com o “microcosmos”. As duas, juntas, representam a equivalência entre o “micro” e o “macrocosmos”, conforme a cosmologia significadora das experiências extáticas.

através dos pensamentos? A busca pela ausência de pensamentos, da forma como essas experiências se manifestam na Fundação, está de acordo com a primeira conceptualização que fiz do *ek-stasis*: a do sair da percepção “habitual” de “si mesmo”. A identidade somente é reconhecida, porque foi, primeiro, concebida, e ambos os atos se dão através do pensamento, no estado de *stasis*.

É possível entender um pouco mais, agora, os elementos envolvidos nas experiências extáticas da Fundação, e a sua forma intrínseca de significação, através dos conceitos e perceptos envolvidos no processo de construção da própria identidade.

A identidade dos voluntários da Fundação, enquanto indivíduos integrantes deste grupo social, é construída a partir de experiências sensoriais que encontram “vínculo” com uma explicação, com uma cosmologia que lhes oferece significado; com um conjunto de elementos conceptuais, tais como: o “campo mental” (*onde estão armazenadas todas as experiências do espírito desde que foi criado*), a própria noção de “espírito” (*que é uma partícula infinitamente pequena onde está contida a infinita sabedoria de Deus*), as “bolachas” (*que são os núcleos de pensamentos condensados, formados através das experiências traumáticas*), a “mente” (*que é o que adquire consciência de tudo isso*), o “universo” (*que é o local da criação*) e a “natureza” (*manifestação visível das leis de Deus e do funcionamento do universo*). As manifestações do *ek-stasis* proporcionam as experiências pelas quais o indivíduo movimenta a dinâmica da construção de sua própria identidade, através do “vínculo” com esses “outros extáticos”, incorporando-os a “si mesmo”.

No *stasis*, o indivíduo que está em “si” ou naquilo que concebe enquanto tal, por diferenciação aos “outros”, está dentro dos limites reconhecidos da identidade, sem a “vinculação extática”, pois aquilo que os sentidos podem perceber de “si mesmo” está contido nos limites “visíveis”. Esses limites são rompidos no *ek-stasis*, não são mais percebidos da mesma forma; o indivíduo vai “expandindo” esses limites em direção ao “outro extático”. Os elementos conceptuais da cosmologia significadora adotada na Fundação (“campo mental”, “espírito”, “bolachas”, “universo”, etc.) vão incorporando-se, aos poucos, à identidade dos voluntários. Após repetidas percepções durante as experiências extáticas, estes elementos, que foram concebidos verbalmente, vão passando à percepção “habitual” da identidade, à percepção no estado de *stasis*; mesmo fora da experiência sensorial do

êxtase, estes elementos passam a compor a identidade dos voluntários da Fundação.

A transmissão verbal da cosmologia é apenas uma parte do modelo de acesso ao conhecimento dos integrantes do grupo de voluntários da Fundação; é sua parte conceptual. Esse modelo possui o outro nível do aprendizado, quando entram os perceptos e as experiências sensoriais. Os conceitos como “campo mental”, “bolachas”, “espírito”, “universo” e “natureza”, equivalência entre o “micro” e “macro”, etc., apenas pela transmissão verbal, não passariam de conceitos teóricos. Para que possam ser incorporados à identidade, necessitam passar pelo “outro”, pois a identidade - como no jogo de espelhos - necessita, em grande parte, da percepção de “si mesmo” através do “outro”. As experiências extáticas fazem a parte sensorial desse processo.

O conjunto das duas partes (a das experiências sensoriais extáticas e a da conceptualização, transmitida, verbalmente, através da cosmologia que ordena e oferece sentido às primeiras) forma o chamado “modelo cognitivo perceptual”, que faz parte da estratégia do acesso ao “conhecimento por experiência”, conforme é constituída na Fundação. A palavra “perceptual” faz alusão a algum ponto entre o conceito e o percepto, ou, melhor dizendo, representa a fusão dos dois. A experiência extática é o momento em que ocorre tal fusão: das sensações corporais percebidas no momento do êxtase com os conceitos cosmológicos a que está “vinculado”.

A abrangência das experiências extáticas

A identificação de um “estilo cognitivo” envolvido no modelo de acesso ao conhecimento, que congrega as diversas atividades realizadas pelos voluntários da Fundação e tem implicações no processo de construção da identidade, a princípio, não fazia parte de minhas preocupações. Fui a campo com o interesse, apenas, na descrição das manifestações extáticas que pré-concebia. Porém, durante o trabalho de campo e devido à convivência com o grupo, participando dos trabalhos cotidianos da Fundação, foi tornando-se, aos poucos, evidente a associação entre as diversas atividades dos voluntários, desde as experiências extáticas até o trabalho voluntário propriamente dito.

A estrutura de organização do trabalho voluntário envolve uma mudança

fundamental, em termos de comportamento, se comparado com o trabalho remunerado monetariamente. É interessante observar de que forma as tarefas são executadas e como ocorre a participação dos voluntários na execução dessas tarefas. Há uma diferença de postura, e essa diferença se deve ao fato das pessoas não estarem ali trabalhando para "si" ou para o sustento de seu grupo familiar; deve-se ao fato de não receberem nenhum tipo de remuneração monetária. Os motivos que levam as pessoas ao trabalho voluntário são de outro nível. Isto cria problemas em termos operacionais: como cobrar eficiência no trabalho de pessoas que não são remuneradas monetariamente, mas que estão encarregadas de fazer todos os serviços, desde limpar o chão, o vaso sanitário, fazer comida, fazer curativos nas crianças dos Núcleos, pintar os prédios, etc.? Mesmo assim as pessoas dedicam-se a esse tipo de trabalho; por que?

Um fato que me chamou a atenção, logo nos primeiros dias de contato e participação nos trabalhos da Fundação, foi o nível de dedicação e disponibilidade que os voluntários oferecem a esta instituição. Muitos dedicam a ela, e aos seus projetos, praticamente todo o tempo em que não estão trabalhando em suas atividades profissionais ou nos seus afazeres domésticos. Não que a organização seja perfeita ou que o trabalho transcorra com absoluta eficiência e sem conflitos; longe disso. O tempo gasto é decorrente, em grande parte, de reuniões e de constante debate

S017



sobre as falhas do trabalho, que discute o modo de melhorar a divisão de tarefas e as obrigações de cada um, etc. Encontrar a maneira na qual o trabalho voluntário possa ocorrer com eficiência, sem repetir a forma hierárquica e a cobrança que acontece normalmente nas instituições de nossa sociedade, faz parte da pauta da maioria das reuniões.

Com toda a preocupação dedicada aos problemas estruturais do trabalho voluntário, com a organização e a valorização da experiência, sobretudo em relação às atividades da Educação de Base, preparação da comida, construção e manutenção dos Núcleos, pude perceber nitidamente que este tipo de organização estava inserida nos princípios ordenadores da Fundação. Entretanto, de que forma ocorre a participação das práticas do trabalho voluntário no modelo cognitivo em questão?

Um pequeno exemplo, que ilustra esta inserção, pode ser representado através de um episódio que presenciei. Um dia vi uma voluntária com um pequeno cartaz na mão, que havia retirado de perto do vaso sanitário. Este cartaz dizia para que se desse a descarga após a utilização, aviso este, muito comum nos banheiros de uso público. Ela, então, comentava que o cartaz não estava de acordo com os princípios da Fundação, que a atitude de dar a descarga, como qualquer outra tarefa, teria que ser executada “naturalmente” por parte de quem tivesse usado o vaso sanitário, pois o mais importante era que as pessoas adquirissem “naturalmente” a consciência daquilo que é preciso ser feito.

Esse episódio ofereceu-me a pista que estava procurando: a prática do trabalho voluntário, também, possui um “vínculo” com a cosmologia ordenadora. No trabalho voluntário, o “vínculo” se dá através do conceito de “natureza”, ou melhor dizendo, de “atitudes naturais”. Este conceito é importante para se entender o comportamento do grupo no trabalho voluntário e na forma como ele se organiza, pois este comportamento é permeado pelo conceito de “atitudes naturais”. A questão da liderança para o trabalho, também, passa por esta concepção. Vejamos algumas palavras, dos próprios voluntários, a respeito do conceito de *Líder Natural*:

O mundo está carente deles, mas quem são os verdadeiros líderes?

- são empreendedores criativos,

- são pessoas que não se deixam influenciar pelos contratempos ou comentários de pessoas mal intencionadas,

- sabem onde querem chegar,

- sabem como e porque alcançar seus objetivos previamente planejados,

- são como a natureza: aproveitam tudo e não desperdiçam nada, nem tempo, nem palavras, nem pensamentos, nem ações,

- só agem para o bem do todo (...) ⁸⁷

Não é minha intenção enveredar numa análise sobre as relações de poder e formação de hierarquia na estrutura do trabalho voluntário da Fundação. Interessa-me, mais, saber de que forma ocorre o “vínculo” do trabalho voluntário com o conceito de “natureza” e, por conseqüência, com a cosmologia. Interessa-



S008

me, também, saber os motivos pelos quais as pessoas dedicam tanto tempo às experiências do trabalho voluntário. O que os voluntários estão ganhando com o tempo que oferecem à Fundação, ou melhor, o que está sendo satisfeito, em seu íntimo, dado que não ocorre remuneração monetária? Ou seja, interessa-me estabelecer a base na qual essa relação de troca está ocorrendo. Essa questão foi me ocorrendo, na medida em que fui participando do trabalho voluntário: o que faz com que as pessoas saiam de suas casas, principalmente nos fins de semana,

⁸⁷ Jornal *O Tempo*, n. 6, agosto/ 1996. Publicação interna da Fundação Espírita Bezerra de Menezes.

deixando o lazer, os programas de televisão, os jogos de futebol, para vir trabalhar na Fundação, lavar banheiro, limpar o chão, fazer comida (levando-a para as crianças das comunidades carentes), tirar piolho da cabeça de crianças, cortar as unhas, lavar os pés sujos, sem ganhar nenhum tipo de remuneração monetária?

Após formular essas questões, fui procurar obter algumas respostas na própria Fundação. Realizei uma entrevista com o Presidente Curador da Fundação, Dr. Paulo Zabeu, pois foi ele o principal responsável pela reunião e coesão dos voluntários em torno do trabalho lá desenvolvido. Fiz algumas perguntas sobre o assunto. Eis um trecho de sua resposta:

“Quando você está fazendo um trabalho voluntário, você está seguindo o maior professor do Universo Manifesto, ou melhor, professora, que é a natureza. O sol, ele pede alguma coisa para você, para dar brilho, luz e calor? A terra cobra alguma coisa para dar frutos. A verdura para te alimentar? As árvores pedem alguma coisa para dar lenha, remédios e frutos? A chuva, tem distinção de cor, raça, ela não cai, não molha as plantas? Os passarinhos não recebem salários para cantar. Os animais se sacrificam para dar a carne para alimentar. Ou seja, observando a natureza você vai ver que há uma integração onde não existe preço, nem cobrança, quando você entende essa integração cósmica, a meditação fica mais fácil, e o voluntariado facilita essa meditação.”⁸⁸

Esse depoimento veio a confirmar que o conceito de “natureza”, além de associado às manifestações extáticas, está associado, também, às práticas do trabalho voluntário - é fundamental dentro do “modelo cognitivo perceptual”, aceito na Fundação. A forma como ocorre o “vínculo” com esse elemento conceptual, “natureza”, permeia, na verdade, todas as práticas da Fundação, direta ou indiretamente. Tanto as manifestações extáticas, que eram o foco das minhas atenções (o trabalho mediúnic, o *yoga*, a meditação, o canto do *mantra* “*om*”), quanto as práticas do trabalho voluntário são consideradas “práticas naturais”, no vocabulário cotidiano dos voluntários da Fundação.

A valorização da “natureza” não é uma exclusividade dessa instituição; podemos facilmente evidenciar esse movimento no âmbito mais geral de nossa sociedade, neste final de século XX, com a proliferação de diversos movimentos “naturalistas” e com a maior presença dos assuntos de ecologia (e de outros assun-

⁸⁸ Entrevista gravada em abril de 1997.

tos ligados à natureza) veiculados pela mídia. Este movimento inspira-me, de certa forma, a idéia de um movimento “neorousseauiano”, que estaria ocorrendo, menos motivado pelo romantismo da época de Jean-Jacques Rousseau, que por uma necessidade urgente de uma sociedade, em recuperar e valorizar a natureza num planeta que apresenta sérios problemas, tanto no que se refere ao sistema ecológico, quanto ao sistema social. Observando as práticas da Fundação, lembrei-me de uma mensagem de Rousseau, citada no artigo de Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau Fundador das Ciências do Homem”: *o homem deve buscar a sociedade da natureza para meditar, nela, sobre a natureza da sociedade.*⁸⁹

Um dos modelos que descreve uma forma de intermediação na relação entre “natureza” e “cultura”, o totemismo, muito estudado por Claude Lévi-Strauss, foi observado e codificado no âmbito de sociedades que possuem o contato e a observação direta da natureza; desse contato depende a sobrevivência dos seus indivíduos. A “vinculação”, que ocorre nas experiências extáticas das sociedades totêmicas, envolve elementos cosmológicos diretamente ligados e, mesmo, presentes na natureza, tais como: “jaguar”, “esquilo”, “plantas venenosas”, etc., que assumem o papel do “outro extático”. A equivalência simbólica é estabelecida entre algumas características do comportamento dos animais totêmicos e o funcionamento das instituições sociais. Cito o exemplo do totemismo, apenas, para chamar a atenção, por contraste, para a intermediação na relação entre “natureza” e “cultura”, da forma indireta como ocorre dentro de uma instituição inserida numa sociedade urbana, como é o caso da Fundação, tendo as práticas herdadas de outras culturas como intermediárias na relação com a “natureza”.

Em nossa sociedade urbana, obviamente, não é necessária a observação da natureza para sobreviver. Mesmo assim, ocorre a busca da “natureza” como guia das atitudes humanas, como mostra o exemplo da Fundação. Entretanto, aqui, a forma de intermediação da relação entre “natureza” e “cultura” ocorre de maneira indireta ou “duplamente intermediada”, através de práticas oriundas de outras culturas (não necessariamente de sociedades totêmicas), que, neste contexto, são consideradas “práticas naturais”, tais como: *yoga*, meditação, canto do *mantra “om”*, etc. É interessante observar essa “dupla intermediação” ocorrendo,

⁸⁹ Lévi-Strauss, Claude, 1962. “Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem”, in *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.



S007

O elemento cosmológico “natureza” é buscado através da prática do *yoga*. O *yoga*, assim como outras práticas, é considerado uma “prática natural”. O conceito de “natureza” é muito importante como significador das atividades que os voluntários praticam na Fundação, dentro do “modelo cognitivo perceptual”.

também, no trabalho mediúnico, na comunicação com os “espíritos”. Enquanto em sociedades onde é observado o sistema totêmico, o xamã é aquele que se relaciona diretamente com “espíritos da natureza” (tais como “espíritos do jaguar”, “das onças”, “das araras”, etc.), em nossa sociedade urbana, os “espíritos” que se comunicam com os “médiums”, nas diversas casas espíritas, são “índios”, “caboclos”, “orientais”, vindos de outras culturas, que fazem, de alguma forma, a intermediação de nossa cultura com as “coisas naturais”.

Fiz esse pequeno comentário comparativo, apenas, para ilustrar a importância do conceito de “natureza” na Fundação, através de alguns aspectos de sua fórmula de “vínculo”, conforme ocorre neste contexto. Ele estabelece o “vínculo”

As “entidades” que participam do trabalho mediúnico podem manifestar-se sob a forma de membros de culturas antigas (origem terrena), que fazem a intermediação com as “coisas naturais”.



S014

comum, do trabalho voluntário e das experiências extáticas, com a cosmologia significadora.

Além desse “vínculo” comum com a cosmologia, alguns fatos fizeram-me suspeitar que havia uma possível relação entre as práticas do trabalho voluntário e as características mais intrínsecas da experiência extática. Chamou-me a atenção, para estabelecer esta hipótese, a maneira pela qual os voluntários se referiam ao trabalho com as crianças e ao trabalho de manutenção e construção dos Núcleos da Fundação. Eles se referem a esses trabalhos como o “Rala Yoga” (“ralar” no sentido de trabalhar pesado), estabelecendo uma associação verbal, em forma metafórica, com uma das modalidades do *yoga* chamada de *Hata Yoga*. Claro que esta associação aproveita-se da semelhança fonética entre as duas palavras, “Rala” e “Hata”, na forma de “trocadilho”; não obstante, evidencia uma forma espontânea de associação, que é usada com muita freqüência pelos voluntários. Um outro exemplo, que me chamou a atenção para tal associação, vem através da observação de comentários que partiam dos voluntários quando eles estavam trabalhando em atividades como lavar o chão, pintar as paredes e outros

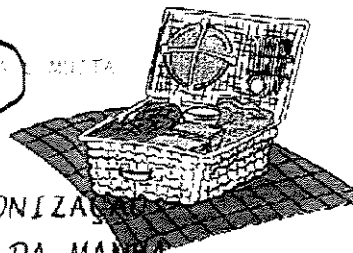
A forma metafórica como os voluntários associam o *yoga* (*Hata Yoga*) ao trabalho voluntário ("Rala" *Yoga*), é exemplificada através de um cartaz, que esteve exposto num dos murais da Fundação.

GRANDE PIC-NIC

PARA A CONSTRUÇÃO DO TEATRO DE ARENA
E MANUTENÇÃO DO NÚCLEO 101

dia: 11/06/98

PIC-NIC RALA ROLA MUITA
ALEGRIA



PROGRAMAÇÃO

- 7:30 HARMONIZAÇÃO
 - 8:00 CAFÉ DA MANHÃ
 - 8:30 DIVISÃO DE EQUIPES
 - 8:40 RALA
 - 12:00 PIC-NIC
 - 13:30 DINÂMICA do DESPERTAR
 - 14:00 RALA
 - 17:00 ENCERRAMENTO
- SUA PRESENÇA É FUNDAMENTAL

trabalhos: - *Isso que é a verdadeira meditação*⁹⁰. Tais expressões e comentários eu ouvi várias vezes durante o meu convívio com os voluntários da Fundação, que associam o *yoga* e a meditação ao trabalho voluntário de limpeza, de manutenção, de construção e, também, de preparo e execução das atividades educacionais com as crianças dos Núcleos. Através destas observações de campo, a hipótese dessa associação foi, aos poucos, tornando-se mais clara.

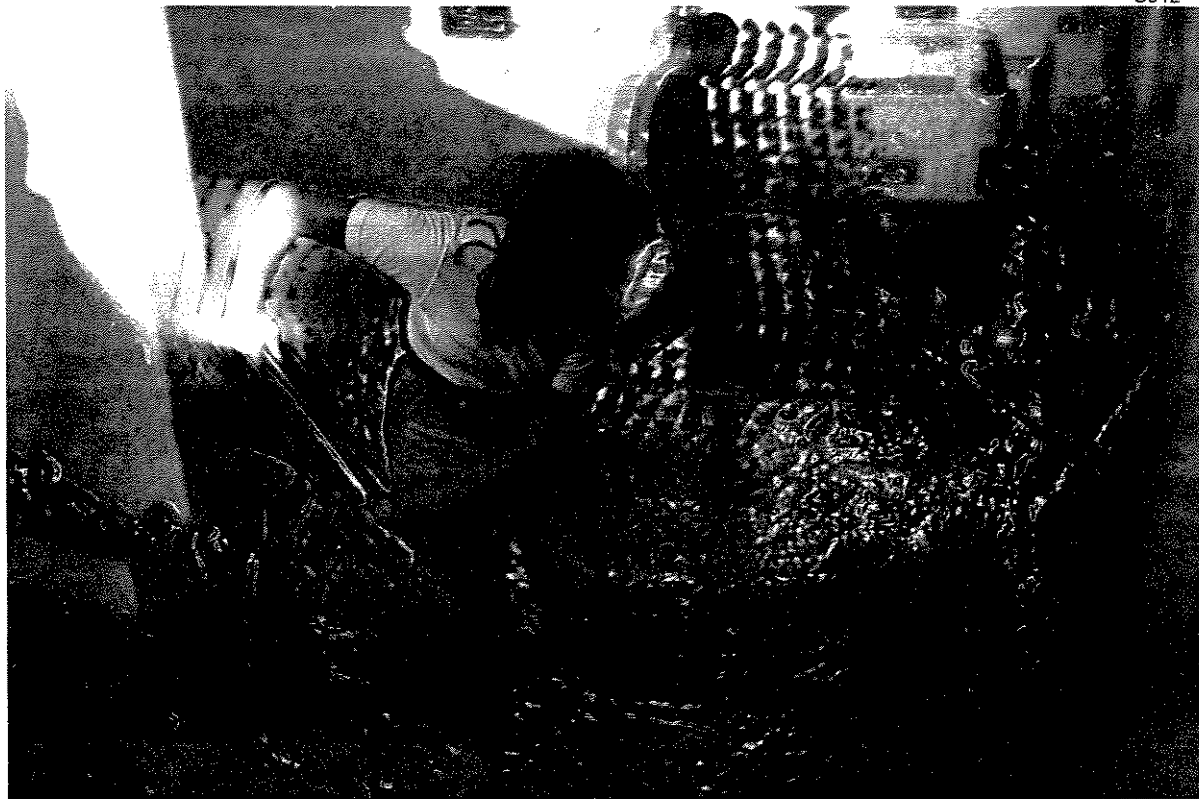
Estabelecendo-se esta hipótese, que amplia o universo das experiências extáticas, do sair de "si mesmo", abrangendo, também, as práticas do trabalho voluntário, qual seria, então, o "outro extático" desta manifestação? A identificação do "outro extático" do trabalho voluntário fica bem contextualizada no processo de descoberta que se constituiu minha experiência de campo, na busca de compreender o significado do êxtase dentro da Fundação.

Quando vim a campo, vim em busca da manifestação que, a princípio, definia como extática: o trabalho mediúnico. Quando cheguei nesta instituição encontrei outras manifestações extáticas: o *yoga*, a meditação e o canto do *mantra* "om". Através delas, pude vislumbrar um movimento das ações extáticas, que mudava o

⁹⁰ Tais comentários não foram gravados, mas fazem parte de minhas observações de campo.

Esta imagem representa a "forma de significação" do trabalho voluntário e sua manifestação extática implícita, valorizando sua posição dentro do "modelo cognitivo perceptual".

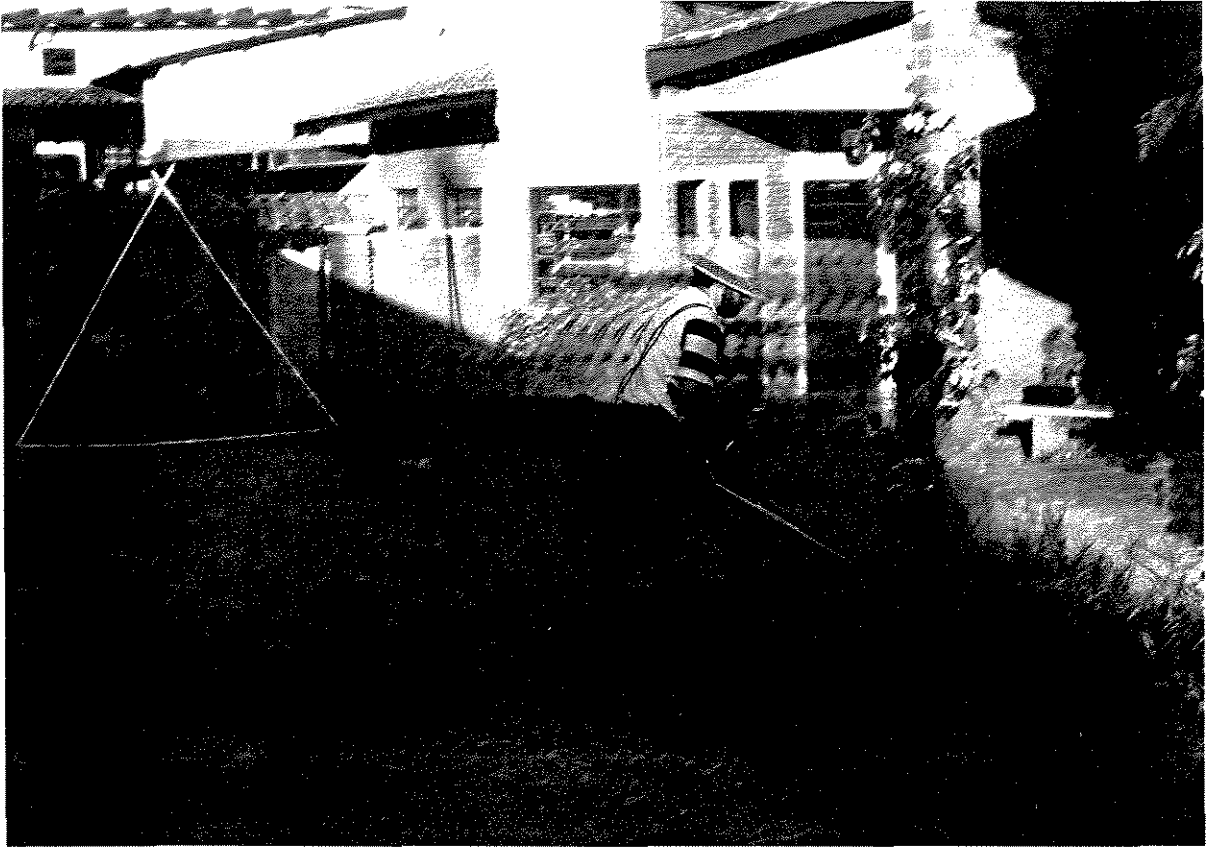
S012



foco do "outro extático" de uma "entidade espiritual", como ocorre no Espiritismo ortodoxo, para outras formas de "vínculo", com elementos cosmológicos transcendentais, tais como o "universo", a "natureza", som "om", etc. Não pude deixar de considerar, porém, a importância dada pelos voluntários à prática do trabalho voluntário, principalmente o dos Núcleos (com as crianças), pois estava receptivo a perceber que esta era a atividade que mais os voluntários valorizavam. Aos poucos, fui percebendo que a Educação de Base e, ainda, o trabalho de construção e manutenção da Fundação poderiam, também, fazer parte do quadro de manifestações extáticas presentes nesta instituição. Sendo assim, o "outro extático", que assumiu diversas formas, nas manifestações descritas até agora, nesse caso, tomara a forma mais concreta, a saber: as crianças e a própria Fundação como um "todo" ao qual as pessoas se "vinculam" no trabalho de manutenção e construção dos Núcleos. E, dado a importância atribuída ao trabalho com as crianças, nos Núcleos, as outras manifestações que, a princípio, me chamavam a atenção, como as únicas experiências extáticas existentes, seriam, apenas, exercícios para

Esta imagem tem a mesma intenção da anterior, mas, aqui fica mais claro que o “outro extático” dessa experiência é o “todo” representado pela própria Fundação.

S010



a realização deste “vínculo”, mais concreto, mais simples e, ao mesmo tempo, mais difícil de ser realizado: com os seres humanos “visíveis” e materialmente carentes de nossa sociedade; exercícios para que as pessoas aprendessem a sair de “si” e a se “vincular” com o “outro”, só que agora um “outro” representado pelas crianças e pelos familiares que vivem nas cercanias dos Núcleos.

A diversidade desses exercícios, no “modelo cognitivo perceptual” utilizado na Fundação, marca uma aprendizagem de “vinculação” com diversos elementos conceptuais que representam o “outro” das experiências extáticas praticadas, segundo o roteiro cosmológico desta instituição. Desde os transcendentais (“universo”, “som *om*”, “natureza”), até os individualizados (“campo mental”, “espírito”, etc.). Esta aprendizagem passa, também, pela “vinculação” com a própria Fundação, que é um “outro” coletivo, pelo qual as pessoas primeiro se “vinculam”, quando chegam nesta instituição. No trabalho com as crianças (dos Núcleos), porém, é quando a “vinculação” sai do território do grupo (de um ambiente fecha-



S016

do), expandindo-se em direção à sociedade, às pessoas de maneira geral. O trabalho com as crianças é o exercício mais avançado do êxtase, no “plano visível” do roteiro cosmológico da Fundação, segundo os próprios voluntários. Entretanto, todos esses exercícios do *ek-stasis* encontram sua significação final, somente, no “plano invisível” do processo cosmológico ordenador das experiências extáticas: quando o “espírito” se “vincula” com o criador, no final da *“pirâmide da vida”*, cumprindo a consigna “*eu e o Pai somos Um só*”.

A abrangência do significado do *ek-stasis*, que pude perceber durante a pesquisa de campo, que envolve uma diversidade de formas do sair de “si”, em diversos níveis, através do “vínculo” com diferentes “outros extáticos”, parece liberar a noção do êxtase da forma associada, apenas, às experiências do “transe” religioso, do tipo de “comunicação com os espíritos”. E, ao invés disso, coloca as experiências extáticas no centro de um processo cognitivo, de construção da própria identidade dos integrantes do grupo que as produz.

Considero estas observações de grande importância, nesse trabalho de pesquisa, pois abrem caminho para uma investigação mais aprofundada sobre os mecanismos envolvidos na construção da identidade, tendo em mente os concei-

tos e perceptos do *ek-stasis* e do *stasis*, e o movimento estabelecido entre eles.

Fica faltando, ainda, para fechar este capítulo, abordar uma questão, dentre as que foram levantadas: por que as pessoas vêm à Fundação praticar tais experiências extáticas, que, como vimos, envolve, muitas vezes, o trabalho voluntário, deixando o lazer do fim de semana com a família e os entretenimentos institucionalmente estabelecidos em nossa sociedade? Em parte, enfrentei esta questão quando identifiquei as experiências extáticas como parte do processo que envolve a construção da própria identidade, na relação do indivíduo com o grupo social a que pertence. Porém, somente este processo não explicaria a grande disponibilidade dos voluntários aos trabalhos da Fundação.

Não pretendo responder esta pergunta e sim, apenas, levantar uma hipótese, que merece aprofundamento e estudos posteriores a este trabalho ⁹¹. Minha hipótese é que alguma “necessidade” de caráter íntimo pode estar sendo atendida com essas atividades e que não é atendida no cotidiano da sociedade, nos trabalhos e afazeres institucionais. Ou, de outro modo, poderia dizer que as experiências extáticas praticadas na Fundação podem estar satisfazendo esta “necessidade íntima” e, portanto, satisfazendo um certo “desejo extático” dos voluntários, que as atividades quotidianas da sociedade, como as do lazer, do consumo, do trabalho monetariamente remunerado não conseguem satisfazer. É justamente o “alvo” dessa satisfação que estou localizando no âmbito das experiências extáticas.

Esta “necessidade íntima” pode estar ligada a uma “necessidade” para o *ek-stasis*, a um certo “desejo extático” de sair de “si” em direção a um “outro”, como parte integrante do mecanismo de construção da identidade, do qual a sociedade e suas instituições deveriam ter ou criar os mecanismos para satisfazer. A Fundação pode ser um deles.

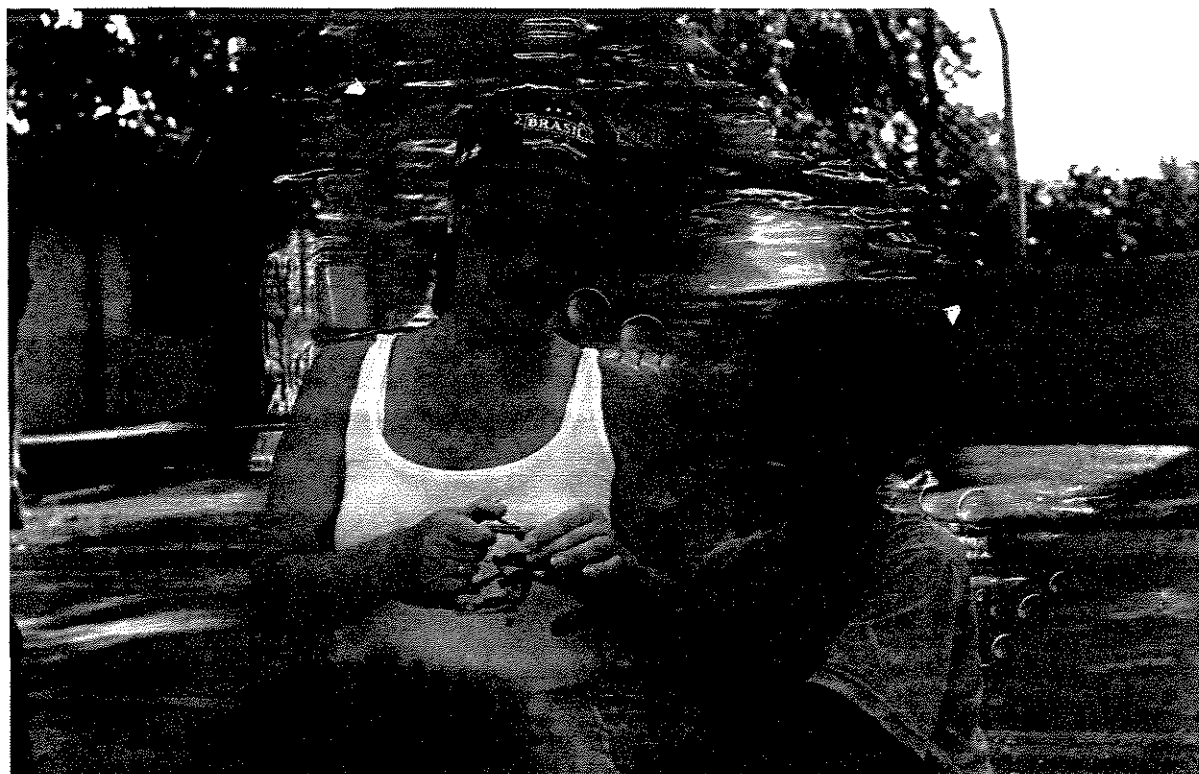
⁹¹ Este aprofundamento, na realidade, é o mesmo que mencionei um pouco atrás, o de um estudo que investigasse os mecanismos da construção da identidade e o envolvimento das experiências do êxtase nestes mecanismos. Nesse estudo, que profunde essa questão, todos os pontos hipotéticos levantados neste trabalho poderão ganhar profundidade.



S005

O sair de "si" e a "vinculação" com o "outro" é a principal característica da experiência extática, que pode ser manifestada de diversas formas.

S006



4 - A “REFRAÇÃO CONCEPTUAL” E O “MODELO DESCRITIVO PERCEPCIONAL”

O problema da “refração conceptual”

Em busca da compreensão dos mecanismos intrínsecos às experiências extáticas e na tentativa de desenvolver um modo mais adequado de as abordar, acabei encontrando uma discussão que, de forma direta ou indireta, faz parte da preocupação de vários pesquisadores de alto gabarito intelectual: a dificuldade do discurso antropológico para abordar e descrever as experiências “ligadas ao sagrado”. Tais experiências não são poucas, dentro do amplo espectro das representações culturais, por isso considero essa questão de grande importância. O tema de minha pesquisa, o êxtase (e suas manifestações abordadas na pesquisa de campo), parecem-me exemplo bastante representativo dessa problemática.

O grande desafio da Antropologia (e deveria ser também o da Psicologia) é procurar não reduzir a complexidade das experiências humanas, mas, sim, compreendê-las. Gostaria, pois, de retomar a discussão sobre a complexidade da abordagem das experiências extáticas, iniciada na primeira parte dessa dissertação, agora, porém, após a experiência de campo e a descrição do êxtase no contexto focalizado, realizada através da imagem e da palavra.

Na primeira parte, discuti o problema da tradução de conceitos realizado pelo discurso antropológico. A expressão utilizada por Sperber, que dizia que o discurso antropológico apoiava-se em palavras com características de “roupas de segunda mão”, e a expressão utilizada por Strathern, que aponta um problema técnico para se descrever alguns conceitos dos grupos estudados, a “justaposição de conceitos”, conseguem detectar, apenas, uma parte dessa problemática. A dificuldade em abordar cientificamente as experiências extáticas - e, de forma genérica, todas as experiências “ligadas ao sagrado” - não se restringe a um problema técnico de tradução de palavras e conceitos nos relatos antropológicos; abrange a intrincada tarefa de se intermediar dois modelos cognitivos com diferenças substanciais. A dificuldade começa pela tarefa de observar as informações que estão intimamente ligadas à forma de acesso ao “conhecimento por experiência”, do “modelo cognitivo perceptual” (com o papel que os perceptos e as expe-

riências sensoriais exercem) e as processar dentro do discurso científico, que possui a forma de apreensão do “conhecimento por intelecção”. Em outras palavras, essa dificuldade diz respeito à tarefa do antropólogo em lidar com dois “programas de verdade”, conforme a expressão utilizada por Rita Segato em seu brilhante artigo “Um Paradoxo do Relativismo: Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado”⁹²:

*No nosso mundo domina a intelecção, que não trabalha da mesma maneira para a experiência, construindo-a, senão substituindo-a por um símile ideacional, sempre mais esquemático e mais pobre do que ela. Embora seja verdade que tanto o ritual como a compreensão organizam o vivido à luz de um plano transcendente, este plano é para um mítico e para a outra lógico, para um revelado e para a outra racional, para um arquetipal e para a outra conceptual e, por sobre todas as coisas, enquanto que para o ritual o horizonte transcendente organiza a experiência promovendo-a, a interpretação a organiza por meio de um processo de simulação que coloca uma estrutura de idéias no seu lugar. Este símile se apresenta sempre em contraposição ao vivido, tomando-o redundante, no sentido de desnecessário.*⁹³

O modelo cognitivo ao qual pertence as experiências extáticas foi, desde muito tempo, colocado em condição de artigo de segunda categoria, nos moldes de um pensamento que se propõe hegemônico, e aí reside a “antropofagia” científica e sua dificuldade em descrever tal modelo. A interpretação não é, em si, um problema, como já defendi - a prática de toda descrição antropológica carrega inexoravelmente algo de interpretação; nem tampouco o problema está na existência de diferentes “programas de verdade”. O problema existe porque há uma hierarquização de tais “programas”, e a interpretação vem carregada com essa influência. O problema existe, pois o “programa de verdade” escolhido com o *top* dessa hierarquia não consegue dar conta de experiências como as do êxtase, pois procura entendê-las através da intelecção. Com a valorização do aspecto conceptual, são deixadas para trás a sensorialidade do êxtase e sua “forma de significação”. O resgate que procuro fazer nesta pesquisa - colocando muitas imagens das práticas dos voluntários da Fundação - está justamente no caminho de

⁹² Segato, Rita Laura, 1992. “Um Paradoxo do Relativismo: o Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado”, in *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1 e 2. Rio de Janeiro: ISER.

⁹³ *Op. cit.*, p. 130.

ressaltar a forma do modelo cognitivo envolvido nas experiências extáticas abordadas, para oferecer ao leitor pelo menos uma parte dos elementos que segui na minha interpretação do êxtase: os elementos visuais.

Se eu tivesse seguido o caminho da conceptualização tradicional e utilizado as categorias antropológicamente aceites para definir a experiência extática, dificilmente teria chegado a essa idéia: a de que essas experiências podem ultrapassar o limite do território das manifestações místicas, que, a princípio, fui buscar. A percepção de que o trabalho voluntário também fazia parte do espectro das experiências extáticas só foi possível graças à metodologia empregada, que me proporcionou valorizar o “conhecimento por experiência” que predomina neste contexto. Só foi possível porque experimentei o mesmo modelo cognitivo que os integrantes do grupo, pois a significação do êxtase passa inexoravelmente por sua experiência.

A hierarquização dos “programas de verdade” vem de longe em nossa história e já está bem cristalizada na cultura e nos meios científicos. Por exemplo, vem dessa hierarquização a associação das manifestações do êxtase com as da histeria, recorrente na literatura psicanalítica, cujos exemplos sempre encontrei durante minha investigação bibliográfica⁹⁴. Um outro exemplo dessa hierarquização é a associação da mitologia com a inverossimilhança, ou melhor, a “justaposição” da palavra “mito” com a palavra “mentira”. Não é raro vermos, hoje em dia, mesmo na mídia, frases como: “isto é verdade, ou apenas um mito”?

Contudo, se a existência desta pluralidade de programas de verdade no mundo antigo não é uma novidade, é-o o sentimento de desconforto e insatisfação a seu respeito inaugurado pelos gregos.

Numa atitude que começa a nos parecer familiar, surge uma hierarquia de programas de verdade onde um deles terá uma posição hegemônica por sobre os outros. O mito será, a partir de então, adaptado a este programa de verdade dominante para ser digerido; o “falso” - por inverossímil, por absurdo - será submetido a uma crítica pela qual passará a ser nada menos que “o verdadeiro que foi deformado”.⁹⁵

A partir da hegemonia do “programa de verdade” que favorece a “conhecimento por intelecção”, os mitos perdem o lugar como um tipo de porta voz da

⁹⁴ Por exemplo, ver “Êxtase”, in: *Encyclopaedia Universalis, Thesaurus*. Paris, 1975, vol. 19, p. 1049.

⁹⁵ Segato, 1992, p. 128.

transmissão do conhecimento. A partir, também, desta hegemonia, as experiências extáticas passaram a ser mal compreendidas ou encaradas com certas reticências, sendo atribuído a elas um caráter exótico e “rótulos” pouco representativos, pela incapacidade de se compreender o modelo cognitivo a que pertencem.

As experiências extáticas são descritas, muitas vezes, no discurso antropológico, por palavras que trazem, em seu bojo as marcas dessa hierarquização. Quando estas são categorizadas dentro desse discurso, muitas vezes são deixadas de fora as nuances da experiência. Um exemplo, que ilustra esse problema, podemos encontrar em alguns estudos antropológicos sobre o tema, que se referem ao êxtase por intermédio da palavra “possessão”, muito comum nos trabalhos que focalizam religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda, pois os próprios integrantes destes grupo se utilizam dessa palavra. Será, porém, que a palavra “possessão”, utilizada junta às categorias antropológicas, consegue transmitir as nuances da significação do “conhecimento por experiência” e da sensorialidade vivida por um integrante desses grupos, durante as manifestações extáticas, quando é utilizada a expressão “possuído por um espírito”?

Essa palavra pode encaminhar o pesquisador, e os seus leitores, para um determinado significado do *ek-stasis*. “Possessão” significa a posse, no caso, de um indivíduo por um “espírito”, uma relação de poder em que o “espírito” passa a dominá-lo e a falar por ele. Significa que o indivíduo, apesar de permanecer com seu corpo, não é mais quem o domina e sim o “espírito” pelo qual está possuído. Essa interpretação, contudo, elimina qualquer área de transição entre o “humano” e o “espírito”, entre a identidade do indivíduo e a do “espírito” que o está possuindo. Remete-nos apenas a uma substituição da identidade: agora quem está falando é o “espírito”, e não o homem. Esta palavra, “possessão” não consegue dar conta da complexidade da manifestação extática, com toda sua intersubjetividade e variações do grau de interação entre as identidades envolvidas, a tal área de transição onde acaba o “si mesmo” e começa o “outro extático”. Há uma série de relatos onde ocorre uma variação muito grande entre o nível de participação do indivíduo na comunicação com o “espírito”. A chamada “mediunidade consciente”⁹⁶ implica em uma maior ou menor participação da identidade do “médium”. A palavra “possessão” simplesmente ignora essas nuances. Claro que, entre os muitos estudos realizados sobre o assunto, alguns procuraram expressões que possam categorizar algumas nuances da intersubjetividade envolvida na experi-

⁹⁶ É chamada assim, no meio espírita, a experiência de comunicação com uma “entidade desencarnada”, na qual o “médium” não perde a consciência dos seus atos de suas palavras.

ência extática, tais como as diferenças representas nas expressões “transe de possessão” e “transe de inspiração”.

Apenas coloquei esse exemplo, da palavra “possessão”, para indicar que as palavras não são neutras; elas já encaminham a conceptualização da experiência extática para determinado aspecto, e podem direcionar um viés de pesquisa, dentro do modelo científico, que é eminentemente conceptual. Não se trata apenas de um problema de tradução e de “justaposição de conceitos”, ou de dizer que a palavra “possessão” é como “uma roupa usada”. Sim, há esse problema e essas expressões estão corretas; mas isso não é tudo. O principal problema, na minha opinião, é a transposição do conceito “possessão” entre dois modelos cognitivos diferentes e a hierarquia existente entre eles.

Já que a escrita é insubstituível dentro do discurso antropológico, devido ao resultado conseguido pela sua precisão conceptual (dado sua convencionalidade), é necessário alguns cuidados quando se utiliza uma ou outra expressão. Para um pesquisador que observa as manifestações extáticas, a utilização de certas palavras pode levar ao risco de uma descrição que permaneça no nível dos estereótipos. Por esse motivo, deliberadamente, optei pela palavra “êxtase”, para primeiro categorizar tais experiências. Nessa conceptualização, precepei-me em utilizar uma categoria que não fechasse o campo de compreensão de tais manifestações, justamente para não as “rotular”, de forma a não estreitar minha compreensão.

Ainda sobre o cuidado com as palavras, aproveito para falar sobre a utilização da palavra “habitual”, que também não é inocente e merece alguns esclarecimentos, pois seu significado ordinário, dentro das Ciências Sociais, pode vir “justapor-se” ao sentido pelo qual a utilizo. Quando utilizo a palavra “habitual” para o *ek-stasis*, como um estado fora da percepção “habitual” da identidade, não estou evocando nenhuma oposição ao significado representado pela palavra “marginal”, como no exemplo abaixo:

As situações marginais são caracterizadas pela experiência do “êxtase” (no sentido literal de “ek-stasis” - ficar, ou sair “fora” da realidade, como é definida comumente). O mundo dos sonhos é extático no que respeita ao mundo da vida de cada dia, e esta última só pode conservar o seu “status” primário de consciência se se achar um modo de legitimar os êxtases num quadro de referência que inclua “ambas” as esferas da realidade. ⁹⁷

⁹⁷ Berger, Peter, 1969. O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 56.

Para Peter Berger [1969], um dos modos de "legitimar" a experiência do êxtase é através da religião, que teria como função oferecer um *status* sagrado às representações sociais. A religião, segundo esse autor, além de "criadora do mundo social", tem, também, o papel de "manutenção deste mundo", através do processo de "legitimação". Grosso modo, a "legitimação" religiosa serve para transformar a realidade, humanamente construída, em sagrada e universal, dando ao *nomos* humanamente constituído, um *status* "cósmico". Além da função "mantenedora" do mundo social, no qual os homens existem nas suas vidas quotidianas, P. Berger atribui ao poder "legitimante" da religião uma outra dimensão:

(...) a integração em um nomos compreensivo precisamente daquelas situações marginais em que a realidade da vida quotidiana é posta em dúvida. ⁹⁸

O autor refere-se às experiências do *ek-stasis* como *situações marginais*. Ele exemplifica essas situações como sendo aquelas que ocorrem durante a noite, durante o sono, como o próprio *sonho*, os *pesadelos*, *avisos*, *profecias* ou *encontros decisivos com o sagrado* ⁹⁹, que têm conseqüências específicas para a vida quotidiana da sociedade. Neste quadro, a morte seria a *situação marginal* mais importante.

O mecanismo descrito por Berger, pode ser entendido pela forma como a religião, através de sua cosmologia, oferece significado às experiências sensoriais do êxtase. Entretanto, quando ele utiliza as palavras "legitimante", "marginal" e "realidade", pode ocorrer uma certa "justaposição de conceitos", decorrente do significado ordinário destas palavras, no modelo conceptual científico. A palavra "marginal", carrega no seu significado ordinário, a idéia de oposição àquilo que é "normal" dentro da sociedade. A mesma coisa vale para a palavra "realidade". É preciso, porém, tomar cuidado com os significados ordinários das palavras, para se descrever, de forma genérica, os mecanismos envolvidos no processo religioso; há diversos contextos sociais onde a experiência do êxtase não coloca em dúvida a "*realidade da vida cotidiana*". É muito importante que estes conceitos sejam relativizados, pois o que é mais comum em uma sociedade não serve necessariamente como *status* comum para o ser humano, em toda sua complexidade e diversidade de formas de organização social.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 58.

⁹⁹ *Idem.*

Numa sociedade racionalista, como a ocidental ¹⁰⁰, onde predomina a hierarquização das categorias sobre a sensorialidade das experiências, onde o conceito se sobrepõe ao percepto, as experiências extáticas podem ser muito perturbadoras. Nem por isso podemos dizer que o *ek-stasis* coloca a *realidade da vida quotidiana em dúvida*, de forma geral. Há muitos exemplos na literatura antropológica em que o *ek-stasis* está totalmente adaptado à *realidade da vida cotidiana*. O devir para o “mundo dos espíritos” pode ser a verdadeira esfera de realidade para muitos grupos sociais, em contrapartida à precariedade do mundo social dos vivos. Há exemplos que ilustram essa concepção em muitas sociedades ameríndias, como por exemplo, a sociedade *tupi*, onde esse devir para o “mundo dos espíritos” é muito importante e as experiências extáticas ligadas ao Xamanismo e a comunicação entre “humanos”, “espíritos” e “animais” podem ser tão “reais” quanto o preparo da comida. Mesmo dentro da sociedade brasileira, há grupos religiosos, como, por exemplo, os espíritas, para os quais o devir para o “mundo dos espíritos” faz parte da “verdadeira esfera de realidade” e cuja construção da identidade tem na experiência extática um mecanismo fundamental. Claro que estes exemplos citados envolvem a religião, mas será que é possível pensar na “realidade” de um sociedade sem pensar em suas instituições? Será que se pode pensar em “realidade” de um grupo social sem pesar na cosmologia religiosa?

Utilizo o conceito de “habitual” não como experiência que implique na *realidade da vida quotidiana*, mas apenas como uma “noção estatística”, isto é, aquilo que é mais comum em termos da percepção de “si-mesmo”. Um indivíduo não vive, obviamente, em *ek-stasis* todo o tempo; sua percepção “habitual” é a do *stasis*. Não obstante, as manifestações do *ek-stasis* não podem ser consideradas “marginais”, e, sim, experiências sensoriais que movimentam o processo de construção da identidade, e dele fazem parte.

Após esses pequenos esclarecimentos, o problema central torna-se cada vez mais evidente, uma vez que a hierarquização dos “programas de verdade” pode induzir a compreensão das experiências extáticas de um ponto de vista que envolva a categoria “marginal” e criar entraves operacionais para compreender seus mecanismos intrínsecos. A solução coloca-se no caminho de minimizar essas diferenças de “programas”, de forma a diminuir o aspecto hierárquico dos modelos cognitivos envolvidos.

Este foi o caminho que procurei durante toda minha pesquisa de campo.

¹⁰⁰ Gostaria de esclarecer que estou, apenas, referindo-me aos aspectos históricos desta sociedade, em particular à valorização do racionalismo e do “conhecimento por intelecção”.

Porém, identificar e relatar as manifestações extáticas no grupo abordado, sem perder a “forma de significação” intrínseca envolvida, não foi tarefa tão simples como a princípio me pareceu. Fica a sensação de ter sempre perdido alguma coisa pelo caminho. O mais difícil, nessa empreitada, é valorização da sensibilidade, para compreender as representações presentes no grupo e o significado que os voluntários oferecem às suas próprias experiências, dentro do modelo mencionado. O antropólogo, ainda, necessita encontrar algum modo de comunicar sua compreensão à audiência acadêmica, sem que esse significado sofra muito com a mudança de “meio ambiente”.

Por esses motivos, apresentados até agora, essa problemática será melhor representada pela expressão “refração conceptual” ao invés de “justaposição de conceitos”, pois não se trata apenas de uma sobreposição de significados de uma palavra, mas de uma mudança de “meios”, de “modelos cognitivos hierarquizados”, em cuja transposição, os conceitos sofrem uma “distorção”, numa clara alusão ao fenômeno ótico da refração. A “justaposição” de significados ocorre, mas porque há um significado nativo intrínseco ao modelo de acesso ao “conhecimento por experiência”, que é “distorcido” quando passa para o modelo conceptual acadêmico, que o entende por inteligência, e substitui a compreensão pelo significado ordinário que a palavra que o representa possui.

Descrever a significação de um conceito particular é um procedimento delicado. Quando nós o retiramos de seu domicílio, perdem-se alguns elementos muito importantes para a compreensão do seu significado original. O que mais sofre com essa transposição é a “forma de significação” intrínseca ao grupo em questão - sobretudo, os elementos sensoriais das experiências “vinculadas” ao conceito descrito. Imagine um peixe nadando no oceano em águas límpidas, visto num mergulho submarino com suas cores vivas e seus reflexos múltiplos. Quando é retirado da água, ele morre. Suas cores se alteram e a visão de um peixe exposto num balcão de peixaria não oferece ao observador, que não o tivesse visto em seu ambiente nativo, a fidelidade necessária para se ter uma idéia da sua imagem original. A carcaça do peixe é o mesmo nos dois ambientes, mas suas cores e reflexos estão diferentes no mar e no balcão da peixaria. Estas cores e reflexos correspondem aos elementos sensoriais das experiências extáticas, que se tornam difíceis de ser transpostas de um ambiente para o outro, do ambiente onde foram criadas, ou praticadas, para o ambiente acadêmico. A tarefa do antropólogo em compreender e relatar um conceito cosmológico “vinculado” à experiência extática predispõe esse tipo de dificuldades.

A substituição da experiência vivida (dentro de um “modelo cognitivo

percepçional”) pela inteligência (idealizada pelo modelo conceptual científico) contribui, em grande parte, com a dificuldade em abordar a experiência do êxtase, sem que se perca sua verdadeira dimensão - sem que se perca a dimensão do “vínculo” da experiência ritual com a cosmologia, num significado que é qualitativamente diferente daquele que é possível atribuir num relato dissertativo. Chegar à “descrição interpretativa” mais próxima desse significado original é o maior desafio; encontrar um método que ajude a compreender a experiência extática faz parte desse desafio.

Diferentes “estilos cognitivos”

A identificação de diferentes “estilos cognitivos”¹⁰¹, referente às experiências humanas, não é novidade na pesquisa antropológica. Desde a época de Lévy-Bruhl [1912], procurava-se identificar “diferenças lógicas” para se descrever a forma de acesso ao conhecimento existente em algumas sociedades ditas “primitivas”, em comparação a da sociedade europeia. Naquela época, porém, fruto do processo de hierarquização dos “programas de verdade” que mencionei (quando o positivismo de Comte exercia ainda forte influência), tornava-se imperativo a utilização do prefixo “pré-lógico” para se categorizar o mecanismo envolvido nas experiências ditas “mágicas”, que fugiam ao “pensamento racional do homem branco”¹⁰². O pensamento “pré-lógico” foi a forma que Lévy-Bruhl encontrou para descrever o “estilo cognitivo” intrínseco ao modelo de acesso ao conhecimento que envolve as experiências sensoriais, ligadas à afetividade e à intuição, em contraste com o racionalismo europeu.

Lévi-Strauss [1962] publicou um trabalho - *O Pensamento Selvagem*¹⁰³ - que se tornou marcante na tentativa de valorizar o conhecimento - “ciência do concreto” - assimilado de forma diferente ao modelo conceptual científico. Apesar

¹⁰¹ Expressão utilizada por Jack Goody. Ver Goody, Jack, 1986. *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Lisboa: Edições 70.

¹⁰² Não quero entrar, aqui, na discussão crítica sobre a obra de Lévy-Bruhl e sua verdadeira contribuição ao trabalho antropológico, apesar de, numa primeira visita, poder-se criticar a forma hierarquizada como tratou o pensamento “pré-lógico”. Sobre este assunto ver Oliveira, Roberto Cardoso de, 1991. *Razão e Afetividade. O pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da UNICAMP.

¹⁰³ Lévi-Strauss, Claude, 1962. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional, (2. ed.) 1976.

de procurar colocar essa “ciência do concreto” dentro do seu esquema estruturalista, sob forte característica dicotômica - diriam alguns de seus críticos ¹⁰⁴ -, a sensibilidade desse autor o fez notar que esse tipo de acesso ao conhecimento, diferente do tradicionalmente aceito como científico, nada deve ao segundo, em termos de precisão. Esse conhecimento pode, segundo Lévi-Strauss, também ser considerado científico, ainda que tenha uma “forma de significação” diferente. Através de inúmeros exemplos, ele cita a ótima precisão da classificação das espécies animais e vegetais, encontrado nas sociedades indígenas, em comparação à taxinomia acadêmica, realizada pelas ciências biológicas. O autor mostra-nos, ainda, que esse conhecimento, oriundo de um “estilo cognitivo” próximo da percepção e da intuição, além de ser capaz de construir uma taxinomia própria, é capaz, ainda, de construir regras para a organização social (totemismo) ¹⁰⁵.

Esse “estilo cognitivo” tem parte de sua estratégia calcada no “conhecimento por experiência” (da observação do concreto, no comportamento dos animais), na identificação com a mitologia (no tempo em que os *homens se casavam com os animais e adquiriram este saber de suas esposas animais* ¹⁰⁶), e nas experiências extáticas pelas quais os indivíduos estabelecem essa identificação e incorporam o conhecimento mitológico, através do “vínculo” com o “outro extático”, que, neste caso, são os animais totêmicos. Nestas experiências, a cosmologia encontra ressonância na sensorialidade e na percepção dos indivíduos.

A sensibilidade de Lévi-Strauss levou-o a perceber a existência de dois tipos de “estilos cognitivos” e sua ousadia o fez incluí-los como formas de acesso ao conhecimento científico, trabalhando, direta ou indiretamente, contra a hierarquização existente entre eles. Essa ousadia se resume num parágrafo que considero um dos primores da literatura antropológica:

(...) há duas formas distintas do pensamento científico, ambas função, não evidentemente de dois estágios desiguais do desenvolvimento humano, mas sim de dois níveis estratégicos, onde a natureza deixa-se atacar pelo conhecimento científico: o primeiro, aproximadamente ajustado ao da percepção e da imaginação, e o ou-

¹⁰⁴ Também não tenho a pretensão de uma visão crítica ao trabalho de Lévi-Strauss, em termos da dicotomização criada pelo seu modelo estruturalista. Sobre o assunto ver Goody, Jack, 1977. *Domesticação do Pensamento Selvagem*. Lisboa: Presença, 1988.

¹⁰⁵ Lévi-Strauss, 1962, p. 85.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 58.

*tro, desilocado; como se as relações necessárias, objetivo de toda ciência - seja ela neolítica ou moderna - pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível, o outro mais afastado.*¹⁰⁷

Ao identificar um tipo de acesso ao conhecimento próprio da “ciência do concreto”, Lévi-Strauss designa o “pensamento selvagem”, não como o pensamento dos selvagens, mas sim como um pensamento em estado selvagem:

*...o “pensamento selvagem”, que não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva, ou arcaica, mas o pensamento no estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado a fim de obter um rendimento. Este apareceu em certos pontos do globo e em certos momentos da história e é natural que Comte, privado de informações etnográficas (e do sentido etnográfico, que apenas a coleta e o manejo de informações deste tipo permitem adquirir), tenha tomado o primeiro, sob sua forma retrospectiva, como um modo de atividade mental anterior ao outro. Compreendemos melhor hoje que os dois possam coexistir e se interpenetrar(...) Mas, quer isto seja motivo de lástima ou de alegria, conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, como as espécies selvagens, encontra-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede status de parque nacional, com todas as vantagens e todos os inconvenientes que se vinculam a uma fórmula tão artificial; e é, sobretudo, o caso de tantos setores da vida social, ainda não desbravados, e nos quais, por indiferença ou por impotência, e sem que saibamos por que o mais das vezes, o pensamento selvagem continua a florescer.*¹⁰⁸

Não é por acaso que justamente dentro do campo da arte, alguns anos antes de Lévi-Strauss, o cineasta russo Sergei Eisenstein [1942] escrevia sobre a coexistência de dois “estilos cognitivos”. Na época em que Eisenstein desenvolvia sua pesquisas, e realizava seu “cinema conceptual”, estava em voga as idéias de Lévy-Bruhl a respeito do pensamento “pré-lógico”. O que pouca gente sabe é que, alguns anos antes de Lévi-Strauss, Eisenstein já valorizava o “pensamento selvagem”, dentre os “estilos cognitivos”, não como modelo de acesso ao conhecimento, mas como modo de comunicação e expressão através do qual ele poderia chegar à melhor forma de expressão artística. Sabiamente, Eisenstein abandonou

¹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 252.

o termo “pré-lógico” e passou a utilizar a expressão “*pensamento sensorial*” para distinguir esta modalidades de “pensamento”, de outra que chamou de “pensamento temático-lógico”.

O pensamento “pré-lógico” - também chamado por Eisenstein de pensamento “sensorial”, porque representava a convergência da inteligência do espírito com ritmos e pulsações do corpo - difere do pensamento lógico por juntar, misturar, dissolver tudo aquilo que este último distingue, separa, classifica. No pensamento “pré-lógico” o todo e a parte constituem uma só realidade; o subjetivo e o objetivo não são separados; as cores têm musicalidade e os sons se manifestam sob a forma visual; a palavra se confunde com aquilo que ela designa. A atividade distintiva é sempre obra do raciocínio lógico, enquanto o pensamento “sensorial” é indiferenciador e difuso. Levando isso às últimas conseqüências, Eisenstein vem mesmo a afirmar que o álcool e as drogas psicotrópicas, da mesma forma que a magia e a religião “primitiva”, agem como inibidores da atividade diferenciadora dos lóbulos, fazendo o indivíduo “regredir” ao estágio das representações difusas que caracterizam o pensamento “sensorial”.¹⁰⁹

Considero bastante sugestivo o termo usado por Eisenstein, “*pensamento sensorial*”, para este “estilo cognitivo”, em contraposição ao *raciocínio lógico*, intelectualivo. Juntamente com o termo “pré-lógico”, o cineasta abandona a idéia de que o *pensamento sensorial* seria um atributo dos povos indígenas, defendendo a idéia que este também pode ser observado em várias situações quotidianas em nossa sociedade, dita possuidora das *formas superiores de uma ordem intelectual*¹¹⁰ (termo usado por Eisenstein). Ele não abandona, porém, o caráter “primitivo” do *pensamento sensorial*, quando usa a expressão “formas primitivas do *pensamento sensorial*”; simplesmente descreve que, dentro de uma sociedade dita “complexa”¹¹¹, ocorrem “deslizamentos” entre essas duas “formas de pensamento”, indo das “formas superiores” para a regressão às “formas primitivas” e vice-versa.

Eisenstein cita, como exemplo da “dissolução” característica do *pensamento sensorial* - através dos tais “deslizamentos” -, as situações em que as pessoas são levadas a “regredir” ao mesmo tipo de “sensação” de um personagem, como

¹⁰⁹ Machado, Arlindo, 1982. *Eisenstein. Geometria do Êxtase*. São Paulo: Brasiliense, p. 76.

¹¹⁰ Eisenstein, Sergei, 1949. *La Forma del Cine*. México: Siglo Veintiuno, 1986, p.128.

¹¹¹ Os termos “primitiva” e “complexa” estavam em voga na Antropologia na época de Eisenstein.

no trabalho de criação do ator, onde a percepção do “eu” e do “outro” encontra-se, sob certa forma, “dissolvida”. Neste processo de criação, o ator vai gradualmente subordinando o “eu” (individualidade do ator) ao “outro” (individualidade da imagem do personagem), até que a solução torna-se uma flutuação simultânea entre os dois: no momento da atuação é o “outro” que está presente, mas o ator não abandona o “eu” jamais, pois dele depende as marcações de cena e as técnicas dramáticas previamente estipuladas. Um outro exemplo que o cineasta nos traz, quanto ao “deslizamento” que ocorre entre o “pensamento temático-lógico” e o “*sensorial*”, é bastante peculiar. Eisenstein usa o episódio no qual uma jovem, diante de um amante infiel, rasga seu retrato, *picando-o em pedaços e assim destrói o malvado traidor*¹¹². Representa um repente no qual esta pessoa passa a aproximar-se de uma representação “mágica” - a de destruir um homem mediante a destruição de sua imagem. Este momento, para o cineasta, é uma momento de “regressão” ao *pensamento sensorial*, onde o objeto (retrato do amante) passa a conter a própria identidade do rapaz em questão.

Claro que a identificação desses “estilos cognitivos” por parte de Eisenstein estava dentro do campo da arte e tinha como objetivo induzir os tais “deslizamentos” nos observadores dos seus filmes. Por que dizem que o campo da “arte” não tem fronteiras? Por que dizer que a “arte” é uma linguagem comum a todos os povos? Por que nós, contemporâneos, consideramos “arte”, os desenhos realizados por homens pré-históricos, encontrados em cavernas? É justamente porque a concepção artística envolve uma parte “selvagem”, ou “*sensorial*”, ou ainda “*percepcional*”, cujos elementos criados extrapolam os níveis de inteligência e conceptualização intrínsecos a cada cultura. Porém, que elementos serão aqueles que fazem com que uma obra de arte seja percebida como tal em qualquer lugar e época? Eisenstein oferece pistas sobre o assunto, ainda que de forma um tanto simplista, antropologicamente falando:

*(...) a arte nada mais é que uma regressão artificial no campo da psicologia às formas de processos de pensamento primitivo, isto é, um fenômeno idêntico com qualquer tipo de droga, álcool, Xamanismo, religião, etc. A resposta a isto é simples e extremamente interessante.*¹¹³

¹¹² Eisenstein, 1949, p.134.

¹¹³ *Op. cit.*, p.136.

Através de um outro autor, Jack Goody [1977], é possível focalizar a atenção desta questão num “divisor de águas” que determinou a “domesticação do pensamento selvagem”: a escrita. Segundo ele, a passagem da “ciência do concreto” para um modelo conceptual, com capacidade de abstração mais intensa, não pode ser pensada senão pelas transformações fundamentais produzidas pela evolução dos meios de comunicação, mais especificamente, com relação à passagem da oralidade para a escrita. Com ela se desencadeou a passagem entre o *mythos* e a história, no sentido literal destes dois termos, pois a capacidade de memória da escrita, isto é, da acumulação do conhecimento no meio gráfico, propiciou ao homem uma “visão” diferente do universo e dos deuses, tornando perceptíveis as *contradições* encontradas nos mitos:

Sugerimos, então, que a lógica - a “nossa lógica”, no sentido restrito de um instrumento de procedimentos analíticos (sem dar a esta descoberta o acentuado valor que Lévy-Bruhl e outros filósofos lhes atribuem) - parecia ser uma função da escrita, visto que foi a fixação da fala que permitiu ao homem separar claramente as palavras, manipular a sua ordem e desenvolver formas silogísticas de raciocínio. Estas formas parecem pertencer especificamente à escrita e não à oralidade, usando mesmo um elemento puramente gráfico - a letra - para indicar a relação entre as partes constituintes. (...)é certamente mais fácil perceber as contradições na escrita do que na fala, em parte porque é possível formalizar as proposições de um modo silogístico e, em parte, porque a escrita trava o fluxo da conversação oral, permitindo comparar enunciados emitidos em tempos e lugares diferentes. Encontramos aqui um elemento justificativo da distinção de Lévy-Bruhl entre mentalidades lógicas e pré-lógicas e, também, da sua análise do princípio da contradição. Mas a análise por ele feita está incorreta. Como o autor não toma consideração os mecanismos da comunicação, é levado a proceder a falsas deduções a propósito das diferenças de mentalidade e dos estilos cognitivos. ¹¹⁴

Mesmo se ponderarmos que antes da escrita já existiam signos gráficos utilizados na comunicação ¹¹⁵, o argumento de Goody, apontando a escrita como

¹¹⁴ Goody, 1977, p. 22.

¹¹⁵ Há justas críticas à obra de Jack Goody, por não atribuir a devida importância à parte gráfica na origem da escrita. Segundo essa crítica a escrita teria desenvolvido-se a partir de uma dupla origem: a oralidade e a grafia pré-histórica. A esse respeito ver Christin, Anne-Marie, 1995. *L'image écrite. La déraison graphique*. Paris: Flammarion.

“divisor de águas”, ganha reforço diante das características dos signos lingüísticos - a convencionalidade já citada na primeira parte -, que propicia sua utilização de modo a conseguir maior precisão conceptual e, portanto, maior capacidade de abstração. Com isso o ritual, segundo Goody, parte essencial da assimilação e da memória do conhecimento nas sociedades de tradição oral, foi substituído pelo rito acadêmico conforme conhecemos hoje. E, com ele, o “conhecimento por experiência” (que possui ressonância entre o conhecimento e a vivência) foi modificado nas sociedades de tradição escrita como a nossa.

Não obstante as argumentações de Goody, o “estilo cognitivo” envolvido no “conhecimento por experiência” sobrevive e não é uma exclusividade das sociedades indígenas. Existem algumas áreas restritas, fora do “parque nacional da arte”, onde o “pensamento selvagem” sobrevive em meio à racionalidade e a inteligência de nossa sociedade ¹¹⁶. As observações de campo na Fundação parecem corroborar com essa idéia, devido à valorização do “conhecimento por experiência” que predomina nesta instituição.

Através da argumentação de Goody, que implica na idéia de um “divisor de águas”, podemos entender por que a escrita se torna limitada (mas não dispensável) para abordar e descrever as experiências extáticas, pois ela é o principal agente da distinção entre os dois “estilos cognitivos”. E, pela mesma argumentação, podemos, também, entender por que as palavras estão mais sujeitas ao problema da “refração conceptual”: pertencem mais a um “meio”, do que a “outro”.

A tensão entre os dois “estilos cognitivos” e o “modelo descritivo perceptual”

Muito já se tentou, em termos de estratégias de pesquisa e de comunicação, para se chegar à correspondência entre o que é observado (e experimentado em campo pelo antropólogo) e o que é relatado no texto final. O modelo dialógico experimentado por Carlos Castañeda [1968] foi, sem dúvida, de muita ousadia, na tentativa válida de ressaltar a “forma de significação” do “conhecimento por experiência”. Ainda mais de um modo que envolveu o “vínculo extático” do pesquisador com um mestre feiticeiro indígena - Don Juan -, vividas nas experiências de campo do próprio autor através do auxílio de uma droga psicotrópica ¹¹⁷. Devido ao

¹¹⁶ Existem vários exemplos no próprio *Pensamento Selvagem*, de Lévi-Strauss.

¹¹⁷ Pasquarelli Junior, 1995, p. 112.

caráter inovador da forma de abordagem e de comunicação de Castañeda, sua obra, em termos acadêmicos, permaneceu por muito tempo relegada ao plano daquelas cientificamente irrelevantes, pois a ruptura com o modelo conceptual científico era muito grande, maior do que muitos poderiam aceitar em sua época. Porém, mais recentemente, este autor tem sido recuperado, principalmente após as observações de Marcus & Fischer, que acentuaram sua contribuição para a mudança de um paradigma que se desenvolveu na Antropologia, cujo aspecto diferencial estava implícito um deslocamento da “metáfora do texto” do paradigma interpretativista - no qual encontramos Geertz como o expoente mais famoso - para a “metáfora do diálogo” ¹¹⁸.

A utilização do diálogo como meio de abordagem na pesquisa de campo não é, em si, novidade na Antropologia; os cadernos de campo estão cheios deles. A ousadia de Castañeda ficou por conta da sua participação efetiva no modelo cognitivo praticado por Don Juan, inclusive nas experiências extáticas, e pela sua estratégia de comunicação, da qual os diálogos estabelecidos com Don Juan fizeram parte e foram expostos para o leitor final - diálogos estes fruto, de suas próprias experiências extáticas.

A matéria desse tipo de conhecimento por experiência, a matéria do diálogo, tem afinidade antes com a imagem simbólica do que com o conceito (no sentido de construto lógico). Por sua vez, a imagem é algo resistente à definição conceptual e que promove o conhecimento nascido da experiência e para ela voltado. Denomino essa forma do conhecimento ou modo de pensar de pensamento por imagem, sempre com a conotação de conhecimento para além do estrito racionalismo, ou ainda, nos termos de Platão, como conhecimento nascido não do puro Logos, mas do Ergon, fruto da experiência biográfica e cuja matéria e registro são os da imagem. ¹¹⁹

Como ressalta Pasquarelli Jr., os diálogos expostos em *Las Enseñanzas* trazem, em si, algo que valoriza o “conhecimento por experiência” e nos aproximam dele: evocavam as imagens simbólicas das experiências contidas nos ensinamentos de Don Juan. Junto com essas imagens, o modelo dialógico procu-

¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 113.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 117.

ra trazer aos leitores a sensorialidade, a afetividade, a performance e a percepção das experiências na cultura *yaqui*, isto é, sua “forma de significação”. Ao mesmo tempo, traz, de forma evidente, a intersubjetividade e a “tensão” entre os “dois programas de verdade”, que a experiência de campo envolveu. A dificuldade do discurso antropológico frente às experiências extáticas tem a ver com a “tensão” entre esses dois “estilos cognitivos” diferentes, que se coloca na pesquisa de campo que pretenda abordar tais experiências. Diante da tarefa de se levar um conceito de um modelo para o outro e diante do enfrentamento do problema da “refração conceptual”, o exemplo de Castañeda é muito ilustrativo, pois marca uma tentativa de minimizar estas diferenças, evocando imagens através da estratégia da escrita, na tentativa de traduzir o pensamento por imagem a que se refere Pasquarelli Jr:

*O pensamento dialógico é um enfrentamento da redução à unidimensionalidade e à objetificação promovidas pela preeminência da ciência moderna. O apelo que isso tem para a Antropologia não seria pequeno; afinal a disciplina se caracteriza pela tensão de estar dentro da academia científica e, simultaneamente, lidar com formas de conhecimento não-científicas. Ao que parece, o que tem predominado é o empobrecimento dessa tensão e conseqüente antropologização do mundo.*¹²⁰

Dentro dessa problemática, que envolve a “tensão” gerada pela hierarquização dos “programas de verdade” envolvidos nos dois modelos cognitivos, temos uma questão que se coloca de forma inexorável: como resolver esta “tensão”, sem pender demasiadamente para um dos “programas de verdade”? Como proceder, sem cair no reducionismo de um discurso antropologizante e racional demais para lidar com as complexidades das experiências humanas - com a suposta *antropologização do mundo* - ou, por outro lado, sem se perder num modelo demasiadamente impreciso, num caos “sensorial”, cuja subjetividade ilimitada predomine?

No modelo dialógico utilizado por Castañeda, a construção das imagens evocadas por seu diálogo com Don Juan ficam, evidentemente, por conta do leitor. A sensorialidade da experiência é trazida por meio da escrita e pela estratégia literária - que, ao mesmo tempo que lhe garantiu um sucesso editorial com o públi-

¹²⁰ *Op. cit.*, p.120.

co leigo, ocasionou um acirramento da “tensão” entre o modelo conceptual científico (com sua objetivação do mundo) e o “modelo perceptual” ensinado por Don Juan.

A utilização de um meio intimamente convencional como a escrita, de forma não convencional para os meios científicos, a fim de transmitir as emoções, a sensibilidade das experiências vividas por Castañeda, em comunicação extática com Don Juan, parece ter sido demasiadamente forte para os padrões da sua época - e para muitos ainda hoje.

A utilização da montagem fotográfica, da forma como a utilizo nessa pesquisa, que poderia passar por um desvario artístico, pode ser considerada até moderada, diante do modelo utilizado por Castañeda. As imagens produzidas pelo modelo descritivo aqui proposto ficam a cargo não do leitor, mas do pesquisador em conjunto com o grupo estudado: passam por um conjunto de “transformações regulamentadas” e por regras de procedimento impostas pelo modelo aqui estabelecido. A construção da “imagem de síntese” fotográfica, composta com a imagem simbólica das experiências extáticas retratadas, teve como base o *feedback* do grupo e possibilitou uma “referência”, através da qual todos puderam opinar. Ao mesmo tempo que as “imagens de síntese” trazem o nível de significação do êxtase nesse grupo, as seqüências mostradas através das imagens de registro trazem a “forma de significação”, pela sua denotação e por aquela sensação de “estar lá” dos objetos. A forma de construção da imagem no modelo dialógico de Castañeda, através da “metáfora do diálogo”, eu diria, é ainda mais “tensa” do que a proposta neste trabalho.

Não quero dizer com isso que não é válida a forma literária de evocar imagens simbólicas; pelo contrário, estou destacando essa forma como sendo ainda mais ousada, e isto não significa uma característica negativa, pois é com ousadia que os novos paradigmas são criados. Destaco, porém, a tentativa de mediação dessa “tensão” pelo “modelo descritivo perceptual”, justamente porque essa mediação não provoca necessariamente uma “antropologização do mundo”. Ela ocorre por meio da fusão de imagens e de “meios”. Não quero, também, parecer estar resolvendo a “tensão” colocada na abordagem das experiências extáticas, através do modelo descritivo aqui proposto; estou, sim, problematizando-a, lançando algumas idéias que poderão ser sugestivas para alguns casos. A intenção com essa pesquisa é, na verdade, vislumbrar um caminho que possa ser seguido.

A vontade de embrenhar por esse assunto, aprofundando-me ainda mais, parece só ter crescido no decorrer da pesquisa. Minha intenção, aqui, é lançar as vantagens e vicissitudes de uma “metáfora da imagem”, através do “modelo descritivo perceptual”, para o aproximar do “estilo cognitivo” que envolve as experiências extáticas.

O “modelo cognitivo perceptual” não é exclusividade da Fundação, faz parte do processo de acesso ao conhecimento das instituições religiosas que produzem experiências extáticas. Da forma como foram descritas neste trabalho, as experiências extáticas abrangem, também, o trabalho voluntário - dentro da perspectiva do indivíduo “sair de si” e “vincular-se” com o “outro”, concreto e humano. Isso oferece a dimensão do território que o “modelo descritivo perceptual” abrange: o território das instituições religiosas que misturam as experiências extáticas com uma cosmologia significadora, dentro de um processo que estabelece a construção da própria identidade dos seus integrantes.

A leitura, atenta, das pistas abertas Lévi-Strauss e por Eisenstein (sobre os diferentes “estilos cognitivos” e sobre a “arte”), as palavras perspicazes de Goody (que indicam a escrita com o principal agente da “domesticação do pensamento selvagem”), ajudaram-me a vislumbrar o caminho que procurava para o estudo do êxtase.

No “modelo cognitivo perceptual”, os perceptos da experiência extática e conceitos da cosmologia significadora adotada na Fundação (“campo mental”, “espírito”, “bolachas”, etc.) vão misturando-se, incorporando-se, aos poucos, à identidade dos voluntários. O “modelo descritivo perceptual”, que pretende uma aproximação com a “forma de significação” do primeiro, utiliza-se dos mesmos ingredientes: a mistura dos perceptos e dos conceitos, na verdade, a fusão entre eles, através da imagem fotográfica processada via informática, em conjunto com a escrita.

Em suma, eu procurava, a princípio, abordar as experiências extáticas, que, por sua vez, fazem parte do “modelo cognitivo perceptual”. Para essa abordagem, foram decifrados os significantes contidos nas cenas registradas de tais experiências, através do código dos integrantes do grupo abordado e no meu próprio contato como participante das experiências extáticas. Até aqui tinha apenas uma estratégia de abordagem, mas, quando “impregnei” minha descrição com os perceptos e com a “forma de significar”, nas imagens fotográficas que compõe

esta dissertação, “impregnei” a descrição com características perceptuais, importantes do “modelo cognitivo perceptual” e do próprio êxtase, agora tenho uma estratégia de comunicação: a “forma” representando o “conteúdo”. Ao “miscigenar” a descrição com ambos, perceptos e conceitos de forma fusional, passei a mostrar o êxtase também através de sua manifestação visual, através de sua imagem simbólica.

A palavra-chave para alcançar os objetivos a que me propus neste projeto, e que me acompanhou durante todo o seu trajeto, parece ser “fusão”, interpenetrando-se em vários níveis: “fusão” do indivíduo com o “outro extático” na experiência do êxtase; “fusão” no nível da fotografia, com a sobreposição da “imagem de registro” com a “imagem de transformação”; “fusão” das mensagens no nível de comunicação e no nível de significação; “fusão” do caráter denotado da imagem fotográfica com suas possibilidades de conotação; “fusão” do “conteúdo” com a “forma”; “fusão” da escrita com a imagem; “fusão” da ciência com a arte.

CONCLUSÃO

Apesar das idéias mais relevantes deste trabalho - as quais poderia chamar de "conclusões" -, na realidade, já terem sido expostas durante o decorrer das linhas que se antecedem, colocarei, de maneira sumária, os pontos que considero de maior relevância, embora corra o risco de me tornar redundante. Ainda, dentro da mesma intenção, vou procurar ressaltar as perspectivas abertas por este estudo.

Primeiramente, gostaria de ressaltar, como resultado da pesquisa de campo, a ampliação do conceito de êxtase e sua conseqüente desmistificação como experiência exótica. O fato de ter encontrado no trabalho voluntário (Educação de Base, limpeza, manutenção e construção dos Núcleos) experiências com características extáticas - tendo em vista a forma como o êxtase foi, aqui, conceptualizado - criou uma linha de relações intrínsecas entre estas experiências e aquelas relativas às práticas do trabalho mediúnic, do *yoga*, da meditação e do canto do *mantra* "om", dentro da instituição abordada. Este conjunto de experiências participam de uma mesma estratégia de acesso ao conhecimento, no nível extático deste modelo cognitivo. Este fato teve como conseqüência a ampliação das perspectivas a serem exploradas com o aprofundamento do estudo do êxtase.

Expressões como "outro extático", "desejo extático" e "vínculo" - que representam a "ação extática" -, ofereceram-me ferramentas verbais para abordar a diversidade que o êxtase se manifesta e para o compreender, de forma a escapar ao significado ordinário que palavras como "trance" e "possessão" induzem à abordagem das experiências sensoriais extáticas. De forma a compreender uma experiência sensorial que faz parte de um mecanismo, mais amplo, de construção da representação da própria identidade.

A construção da representação da identidade, como num "jogo de espelhos", passa necessariamente pelo modo como o indivíduo vê a forma como os "outros" o vêm. Destas múltiplas reflexões vai aparecendo a sua auto-imagem. Quando, no êxtase, o indivíduo percebe sua própria identidade fora da forma "habitual" e em "vínculo" com um "outro extático" - elemento da cosmologia significadora -, esta experiência exerce forte influencia sobre a representação da sua própria identidade, através da ressonância sensorial que acarreta.

Como conseqüência deste ponto de vista sobre o êxtase, gostaria de res-

saltar uma perspectiva que se abre no estudo sobre as representações da identidade. Esse estudo poderá ter consequência direta sobre a problemática das drogas de abuso em nossa sociedade. O uso abusivo de drogas, com o intuito de induzir “estados” alterados da percepção de “si mesmo”, também se incluem no rol das manifestações extáticas; neste caso, porém, sem o “vínculo” com qualquer cosmologia significadora de tais experiências. Um estudo que se interesse em compreender os motivos pelos quais os indivíduos buscam tais experiências, considerando as experiências extáticas com parte do processo de construção da identidade, poderá oferecer nova luz a esta problemática. Essa alternativa de abordagem, que introduza a questão da busca pelas experiências extáticas (“desejo extático”) como ponto central, que investigue, também, o espectro de situações que o indivíduo encontra, em nossa sociedade, para concretizar tal busca, poderá estabelecer uma nova linha de investigação.

O usuário de drogas poderia ser considerado, no âmbito das necessidades mal resolvidas pelas instituições sociais, não como um “doente”, como um indivíduo com comportamento “desviante”, ou dentro de uma patologia que o exclua da possibilidade do convívio social.

Este parece ser o seguimento natural do estudo sobre o êxtase, aqui, apenas iniciado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- “Êxtase”, in: Bailly, A., 1950. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette.
- “Êxtase”, in: Brandão, Junito. *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- “Êxtase”, in: *Encyclopaedia Universalis, Thesaurus*. Paris, 1975, vol. 19.
- “Êxtase”, in: *Le grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Montréal: Le Robert, 1985.
- Adam e Alií, 1990. *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Barthes, Roland, 1961. “A Mensagem Fotográfica”, in: *O Óbvio e o Obtuso: ensaios críticos III*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- Barthes, Roland, 1964. “A Retórica da Imagem”, in: *O Óbvio e o Obtuso: ensaios críticos III*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- Barthes, Roland, 1970. “O Terceiro Sentido”, in: *O Óbvio e o Obtuso: ensaios críticos III*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- Bateson, Gregory & Mead, Margaret, 1942. *The Balinese Character: a Photographic Analysis*. New York: The N. Y. Academy of Science. Special Publications 2.
- Berger, Peter, 1969. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Bittencourt, Lígia (ed.), 1994. *A Vocação do Êxtase: uma antologia sobre o homem e suas drogas*. Rio de Janeiro: Imago.
- Busselle, Michel, 1977. *Tudo sobre Fotografia*. São Paulo: Pioneira, 1990.
- Carrier, James G., 1992. “Occidentalism: The World Turned Upside-down”, in Brenneis, Donald. *American Ethnologist* (19) 2. Washington: American Ethnological Society.
- Castañeda, Carlos, 1968. *Las Enseñanzas de Don Juan - Una forma yaqui de conocimiento*. México/Argentina: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Cavalcante, Maria Laura Viveiros de Castro, 1983. *O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Christin, Anne-Marie, 1995. *L'image écrite. La déraison graphique*. Paris: Flammarion.
- Clifford, James, 1988. *The Predicament of Culture Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press.

- Darnell, Regna, 1995. : Deux ou trois choses que je sais du postmodernisme. "Le moment expérimental' dans l'anthropologie nord-américaine", in *Gradhiva*, n. 17, 3-15.
- Durkheim, Émile, 1912. "As Formas Elementares da Vida Religiosa", in: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1983.
- Edwards, Elizabeth, 1992. *Anthropology & Photography, 1860-1920*. New Haven and London: Yale University Press and The Royal Anthropological Institute.
- Eisenstein, Sergei, 1942. *El Sentido del Cine*. México: Siglo Veintiuno, 1986.
- Eisenstein, Sergei, 1949. *La Forma del Cine*. México: Siglo Veintiuno, 1986.
- Fazzioli, Edoardo, 1987. *Chinese Calligraphy: From Pictography to Ideograma: The History of 214 Essential Chinese/ Japanese Characters*. New York: Abbeville.
- France, Claudine de, 1994. "L'anthropologie filmique: une genèse difficile mais prometteuse", in: *Du film ethnographique à l'anthropologie filmique*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- Geertz, Clifford, 1973. "Por uma Teoria Interpretativa da Cultura", in: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- Gilbert, Rouget, 1990. *La musique et la transe: esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris: Gallimard.
- Goody, Jack, 1977. *Domesticação do Pensamento Selvagem*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- Goody, Jack, 1986. *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Lisboa: Ed. 70, 1987.
- Goody, Jack, 1993. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris: Univ. de France, 1994.
- Kardec, Allan, 1861. *O Livro dos Médiuns*. Rio de Janeiro: FEB, 1991 (58. Ed.).
- Kardec, Allan, 1868. *A Gênese*. Rio de Janeiro: FEB, 1985 (28. Ed.)
- Kossov, Boris, 1976. *Hércules Florence, 1833: a descoberta isolada da fotografia no Brasil*. São Paulo: Duas Cidades (2. ed.), 1980.
- Leroi-Gourhan, André, 1948. "Cinéma et sciences humaines: le film ethnologique existe-t-il?", in: *Le fil du temps*. Paris: Fayard, 1983.
- Lévi-Strauss, Claude, 1955. "A estrutura dos mitos", in: *Ensaíos de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- Lévi-Strauss, Claude, 1977. *La Identidad*. Barcelona: Petrel, 1981.
- Lévi-Strauss, Claude, 1961. "Raça e História", in: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

- Lévi-Strauss, Claude, 1962. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976 (2. ed.).
- Lévy-Bruhl, Lucien, 1912. *Funciones Mentales en las Sociedades Inferiores*. Buenos Aires: Lautaro, 1947.
- Lévy-Bruhl, Lucien, 1922. *La Mentalidad Primitiva*. Buenos Aires: Lautaro, 1945.
- Lévy-Bruhl, Lucien, 1927. *El Alma Primitiva*. Barcelona: Península, 1985 (2. ed.).
- Lévy-Bruhl, Lucien, 1935. *La Mitología Primitiva: el mundo de los australianos y de los papues*. Barcelona: Península, 1978.
- Lewis, Ioan, 1971. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- Machado, Arlindo, 1982. *Eisenstein: geometria do êxtase*. São Paulo: Brasiliense.
- Maresca, Sylvain, 1995. "Refletir as Ciências Sociais no Espelho da Fotografia", in: Almeida, Maria H. T.; Fry, Peter & Reis, Elisa (ed.). *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. São Paulo: HUCITEC/ ANPOCS.
- Marcus, George E. e Cushman Dick, 1982. "Ethnographies as texts", in *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, 25-69.
- Mondher, Kilani, 1994. *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne: Payot.
- Monteiro, Rosana Horio, 1997. *Brasil, 1833: a descoberta da fotografia revisitada*. Dissertação de Mestrado apresentada no programa de pós-graduação em Política Científica e Tecnológica do Instituto de Geociências da Universidade Estadual de Campinas.
- Novaes, Sylvia Caiuby, 1993. *Jogo de Espelhos. Imagens e Representações de si através dos Outros*. São Paulo: Edusp.
- Novaes, Sylvia Caiuby, 1998. "O Uso da Imagem na Antropologia", in *O Fotográfico* (org. E. Samain), São Paulo: HUCITEC/ CNPq.
- Oliveira, Roberto Cardoso, 1991. *Razão e Afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Campinas: CLEHC/ UNICAMP.
- Pasquarelli Junior, Vital, 1995. "Diálogo e Pensamento por Imagem. Etnografia e Iniciação em *Las Enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castañeda", in *Revista de Ciências Sociais*, 29. Rio de Janeiro: ANPOCS.
- Pessis, Anne-Marie, 1980. *Modalités du film d'exploration en sciences sociales*. (Thèse pour le doctorat de 3ème cycle). Paris: Université Paris X.
- Piette, Albert 1992. *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et Photographies en Anthropologie*. Louvain-La-Neuve: Peeters.

- Pinney, Christopher, 1992. "The Parallel Histories of Anthropology and Photography", in: Edwards, Elizabeth, 1992. *Anthropology & Photography, 1860-1920*. New Haven and London: Yale University Press and The Royal Anthropological Institute.
- Plotin. *Enéades*. Paris: Société d'Édition "Les belles lettres", 1967. (Vol. III, 7 e 14; VI, VII, 17 e 40; VI, IX, 11 e 13).
- Reich, Wilhelm, 1942. *A Função do Orgasmo*. São Paulo: Brasiliense, 1986 (12. ed.).
- Rivière, Peter, 1984. *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge Uni. Press.
- Rouch, Jean, 1979. "La caméra et les hommes", in: France, Claudine de (ed.). *Pour une anthropologie visuelle*. Paris: Mouton/ EHESS.
- Samain, Etienne, 1994. "Oralidade, Escrita e Visualidade. Meios e modos da construção dos indivíduos e das sociedades humanas", in: Junqueira Filho, Luís C. U. (org.). *Perturbador Mundo Novo. 1492-1900-1992. História, Psicanálise e Sociedade Contemporânea*. (Sociedade Brasileira de Psicanálise [org.]). São Paulo: Escuta.
- Samain, Etienne, 1995. " 'Ver' e 'Dizer' na Tradição Etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia", in: Eckert, Cornélia & Godolphim, Nuno (org.). *Horizontes Antropológicos (2), Antropologia Visual*. Porto Alegre: PG. Antropologia Social - Univ. Fed. do RS.
- Samain, Etienne, 1997. "Um Retorno à 'Câmara Clara'. Roland Barthes e a Antropologia Visual", in *O Fotográfico* (org. E. Samain), São Paulo: HUCITEC/ CNPq, 1998.
- Santos, José Luís dos. *Espiritismo. Uma religião Brasileira*. São Paulo: Moderna.
- Schaeffer, Jean-Marie, 1987. *A Imagem Precária. Sobre o dispositivo fotográfico*. Campinas: Papirus, 1996.
- Segato, Rita Laura, 1992. "Um Paradoxo do Relativismo: o Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado", in *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1 e 2. Rio de Janeiro: ISER.
- Sperber, Dan, 1982. "Ethnographie interprétative et anthropologie théorique", in: *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann.
- Stasz, Clarice, 1979. "The Early History of Visual Sociology", in: Wagner, Jon (ed.). *Images of Information. Still Photography in the Social Sciences*. Beverly

Hills - London: Sage Publication.

Strathern, Marilyn, 1987. "Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology", in *Current Anthropology* (28) 2. The Werner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Viveiros de Castro, Eduardo, 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio", in *Mana* (2) 2. Rio de Janeiro: PPGAS - Museu Nacional, UFRJ.

Xavier, Francisco Cândido, 1944. *Nosso Lar*. Rio de Janeiro: FEB, 1982 (25ª ed.).

Young, Colin, 1979. "Le cinéma d'observation", in: France, Claudine de (ed.). *Pour une anthropologie visuelle*. Paris: Mouton/ EHESS.