

PRISÉNCIA

REVISTA DE EDUCAÇÃO, CULTURA E MEIO AMBIENTE- Març.-Nº 15, Vol III, 1999.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA – UNIR

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA — UFRO

LABORATÓRIO DE GEOGRAFIA HUMANA E PLANEJAMENTO AMBIENTAL

PRESENÇA - ISSN 1413-6902

Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente

Ano III nº 15 - mar — 1999 — Porto Velho/RO — Publicação Trimestral

PROVADO PELO CONSEPE/UFRO RESOLUÇÃO Nº 0122/1994

Editor:
JOSUÉ COSTA

CONSELHO EDITORIAL

ARNEIDE BANDEIRA CEMIN

UFRO

MIGUEL NENEVÉ

UFRO

NÍDIA NACIB PONTUSCHKA

USP

MARIA DAS GRAÇAS SILVA NASCIMENTO –

UFRO

WANY SAMPAIO

UFRO

JANUÁRIO AMARAL

UFRO

CARLOS SANTOS

UFRO

WALTERLINA BARBOSA BRASIL

UFRO

CLODOMIR SANTOS DE MORAES

UFRO

As matérias encaminhadas deverão Ter entre três e quinze laudas (tamanho A4). espaço 1.0. Fonte Times New Roman 12, em disquete 3 1/2 pol. Formatados em -Word for Windows". Os trabalhos deverão conter a data de elaboração e endereço completo do autor

PRESENÇA. Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente. Porto Velho, fundação Universidade Federal de Rondônia.

Trimestral

1. **Educação-Periódica**
2. **Meio Ambiente — Periódico**

CDU 37(05)

Foto: **Beradão, Rondônia - Josué da Costa**
Leiaute e Diagramação: **Sheila Castro dos Santos**

SUMÁRIO

EDITORIAL.....	04
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA COMUNICAÇÃO ORAL.....	05
MARIA DAS GRAÇAS SILVA NASCIMENTO SILVA	
EPISTEMOLOGIA E CURRÍCULO NO ENSINO SUPERIOR. REFLEXÕES.....	10
WALTERLINA BRASIL	
MEIO AMBIENTE, ÉTICA E RELIGIÃO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA.....	14
HECTOR RICARDO LEIS	
A FUNÇÃO DA CULTURA.....	24
MARCOS DE NORONHA	
URBANO E Á DEPENDÊNCIA: A METROPOLIZAÇÃO PERIFÉRICA	38
CARLOS SANTOS	
OS TERRITÓRIOS FEDERAIS E A SUA EVOLUÇÃO NO BRASIL.....	46
JADSON LUÍS REBELO PORTO	
XAMANISMO: ALGUMAS ABORDAGENS TEÓRICAS.....	53
ARNEIDE CEMIN	
TRABALHO: TERAPEUTICO OU ALIENANTE?.....	77
ANA PAULA FERREIRA RODRIGUES DE SOUZA	

EDITORIAL

A revista Presença, para o mês de março de 1999, vem marcar mais uma publicação colocando como centro da discussão teórica aspectos voltados a comunicação, imaginário e significação para o homem em suas relações sociais.

Neste sentido, as matérias aqui apresentadas vislumbram contribuir de forma significativa para a discussão sobre a pesquisa que utiliza a oralidade como referência em formar interpretações da realidade que têm, no entrevistado uma visão prioritária para essa aproximação, bem como a construção mítica e cultural que os rituais que trazem símbolos e códigos textuais que dizem muito mais do que o ato de realização cultural em si.

Em uma dinâmica que é peculiar ao caráter e existência dessa revista, propomos uma expansão da leitura do meio ambiente, sob o ponto de vista ético. Pensamos todas as discussões articuladas com o conhecimento da realidade amazônica (compromisso irrefutável, imbricado com o próprio existir da revista), publicando fatos acerca da construção histórica deste lugar, enquanto entidade federativa assim como espaço urbano. Ambos sob a égide da dependência política.

Por certo não poderíamos deixar de contribuir com a discussão sobre o ensino superior refletindo sobre a seleção do conhecimento que lhe vem sendo inquirida através das reformas curriculares. Essas reflexões, neste número, enriquecerão e certamente contribuirão para o debate por todos aqueles que são interessados pelo tema. Isto nos estimula a confiar que no próximo número a disputa por um espaço nesta revista continuará acirrado.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA COMUNICAÇÃO ORAL

MARIA DAS GRAÇAS SILVA N. SILVA

RESUMO: A utilização da Comunicação oral como metodologia, é fundamental para as pesquisas nas áreas de ciências humanas e sociais, pois é a partir dos estudos dos significados da ação humana é que construiremos a história. Partindo deste princípio é que centralizaremos nossas análises a cerca dessa Metodologia que envolve a observação e a entrevista

A observação é uni elemento imprescindível na coleta das informações, é através dela que se inicia o primeiro contato com o entrevistado.

PALAVRAS – CHAVE: Metodologia, Significados, Humanas, Informações e Observação.

ABSTRACT: The use of the Verbal communication as methodology, is basic for the research in the areas of sciences social human beings and, therefore she is from the studies of the meanings of the action human being is that we will construct history. Leaving of this principle it is that we will center our analyses about this Methodology that involves the comment and the interview.

KEYWORDS: Methodology, Meanings, Human beings, Information and Comment.

Este artigo objetiva discutir alguns autores que desenvolveram metodologias a cerca da comunicação oral. Neste, abordaremos a obra O Narrador de WALTER BEJAMIN, um escritor judaico-alemão que era conhecido, mas não famoso, isso no outono de 1940, quando optou pela morte fingindo da Guerra. Outra obra é A memória Coletiva de MAURICE HALBW4LCHS, filósofo francês que também morreu em consequência da Guerra em 1945. Outro autor é JOSÉ CARLOS SEBE, com obra Manual História Oral e MATTHIAS RÖHRIG, com a obra A Guerra dos Bem-Te-Vis-

A Balaiada na Memória Oral. A teoria destes autores será tecida com a experiência que temos com trabalhos de campo na área ribeirinha do Município de Porto Velho.

A utilização da Comunicação oral como metodologia, é fundamental para as pesquisas nas áreas de ciências humanas e sociais, pois é a partir dos estudos dos significados da ação humana é que construiremos a história. Partindo deste princípio é que centralizaremos nossas análises a cerca dessa Metodologia que envolve a observação e a entrevista

A observação é uni elemento imprescindível na coleta das informações, é através dela que se inicia o primeiro contato com o entrevistado. É uma habilidade de alto nível que requer boa dose de esforço por parte do entrevistador que também deve observar não só a comunicação verbal, mais ainda lembrar-se com exatidão o que foi observado e ouvido para um registro exato nas suas anotações de campo.

Quando se refere a entrevista, ela pode ser definida como um processo de interação social entre duas pessoas na qual uma delas, o entrevistador, tem por objetivo a obtenção de informações por parte do outro, o entrevistado. As informações são obtidas através de uni roteiro de entrevista constando de uma lista de pontos ou tópicos previamente estabelecidos de acordo com urna problemática central a ser seguida.

A entrevista ao lado da observação é um instrumento básico desde que se conheçam os seus limites e respeitem-se as suas exigências. E importante atentar para o caráter da interação que permeia a entrevista, isto é, a relação que se cria entre quem pergunta e quem responde, relação esta, que deve ser de estímulo e aceitação mútua, assim, as informações fluirão de maneira notável e autêntica.

Faz-se necessário, no momento da entrevista, como também em todo o processo da pesquisa ter um respeito muito grande pelo entrevistado principalmente pela sua cultura e seus valores; desenvolver uma grande capacidade de ouvir atentamente e de estimular o fluxo natural de informações por parte do entrevistado, garantindo uni clima de confiança, para que o colaborador se sinta à vontade para expressar-se livremente e utilizar um vocabulário acessível para o seu entendimento.

BENJAMIN afirma, em "O Narrador", que a vida constitui urna eterna experiência a ser transmitida, e que a narrativa figura como uma forma privilegiada de se transmitir esta experiência. O ato de narrar é por excelência o ato de efetuar esta transmissão, sendo que quando for recontar a história, o ouvinte somará a sua própria experiência à que foi passada. O sentido de uma narrativa vai se costurando com todo "ir e vir" desta, e não pode ser arrancado deste contexto.

O Narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros, e incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais

conservadas.

E foi esta sensação que senti quando visitei pela primeira vez a área ribeirinha do vale do Rio Madeira, e conversei informalmente com os moradores, considerados pelos demais como os mais antigos, vimos que havia migrado para Amazônia principalmente na década de quarenta. Outros, no entanto, haviam chegado à área em anos anteriores. Percebemos por parte dos interlocutores grandes facilidade e clareza em contar suas "histórias de vida", gostando principalmente de falar sobre sua trajetória do Nordeste até Amazônia.

A princípio, os nordestinos foram os que mais nos fascinaram com sua arte de narrar. Contavam suas "histórias de vida", sem esquecer os mínimos detalhes: como foram feitas as propagandas para o alistamento, a cor da roupa que estavam vestidos no dia do embarque para Amazônia, o que comeram durante a viagem, o dia exato que chegaram nas principais cidades, como: Belém, Manaus e Porto Velho.

Para BENJAMIN, a arte de narrar está em vias de extinção, são cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza, é como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências. "Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio".

Vale ressaltar que quando autor vislumbrou o declínio da narrativa na década de 40, ou seja, no auge da Segunda Guerra Mundial, o mesmo estava se referindo às comunidades tradicionais que estavam sendo arrasadas pela Guerra ou influenciadas pelos meios de comunicação.

Para HALBWACHS a memória é sempre revivida pelo presente, o que significa que o discurso da preservação da identidade se dá no interior da concretude do desenvolvimento capitalista.

A memória coletiva só pode existir enquanto vivência, isto é, enquanto prática que se manifesta no cotidiano das pessoas. A dispersão dos indivíduos tem consequências drásticas e culmina no esquecimento das expressões culturais

Percebemos isso quando trabalhávamos com um grupo de nordestinos que migraram para Amazônia na década de 40, os denominados *Soldados da Borracha*, que praticamente esqueceram as expressões culturais do nordeste.

Quando viviam praticamente juntos nos seringais, algumas práticas eram reproduzidas no "novo espaço", pois havia um convívio, que foi se perdendo quando se dispersaram.

Havia um esforço muito grande por parte destes em não esquecer as tradições culturais do lugar, e foram diluídas com as expressões culturais dessa nova terra, e foi-se adquirindo uma nova memória coletiva desse lugar, que era os Seringais.

É nesse contexto que discutiremos memória oral sob a ótica de RÖHRIG, que considera que a cultura transmitida oralmente assume formas e funções muito diferentes em cada contexto que importa definir, como também, os agentes, o espaço e o tempo dessas transmissões. Os agentes podem ser especializados, mas, podem ser pelo simples fato da idade sendo o mais velho o único que alcançou tal acontecimento ou que primeiro aprendeu tal modo de fazer, torna-se dessa maneira o depositário da memória oral. Nesse caso, a idade (que equivale a experiências acumulada) confere a legitimidade. O velho é por definição o transmissor privilegiado da tradição oral.

O estudo do passado a partir do documento oral, apesar de recente, esse tipo de investigação já tem alcançado resultados importantes, graças a uma institucionalização muito elaborada desse tipo de transmissão em algumas sociedades, a exemplo de vários países africanos, onde a atenção dada às tradições orais é especificamente ligada a luta de libertação nacional, seja como fonte para aprender a história e a cultura popular que o colonizador nunca quis enxergar, seja para reunir o preciosos testemunho popular constituído pelas narrativas que foram ritmando as várias fases de luta de libertação popular.

A tradição oral experimenta uma verdadeira renascença em culturas que se sentem minoritárias e oprimidas podendo ser um meio pelo qual um grupo étnico, uma região periférica afirma sua identidade.

Uma sociedade onde a prática sistemática não existiu, não fica privada da sua história, nem é cotada ao obscurantismo ou amputada na comunicação entre os seus membros. Ela cria os seus meios de preservar, transmitir e criar os seus valores e instituir formas de comunicação.

A discussão a cerca da história oral que segundo SEBE, é um conjunto de procedimentos que iniciam com a elaboração de uni projeto e continuam core a definição de um grupo de pessoas (ou colônia) a serem entrevistadas, com o planejamento da condução das gravações, com a transcrição, com a conferência do depoimento, com a autorização para o uso, arquivamento e, sempre que possível, com a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas.

Uma das marcas da história oral como um procedimento novo é a utilização de meios eletrônicos, como gravadores, o computador e o vídeo para a captação dos depoimentos, que antes eram feitos na base de anotações ou memorização.

Ainda segundo o autor a base da existência da história oral é o depoimento gravado. Neste sentido pode-se dizer que tais elementos constituem a condição mínima da história oral.

A realização da pesquisa de campo é o momento em que o trabalho de fato acontece, muitas vezes desobedecendo às expectativas criadas pelo projeto original.

As entrevistas deveriam ser feitas preferencialmente a sós com o entrevistado, para que,

absortos no desenvolvimento da narrativa, se crie um mínimo de empatia entre entrevistador e colaborador. É claro, que isto nem sempre se mostra possível.

O sentido do texto está também expresso em elementos não verbalizados pelo colaborador (definição de SEBE para o entrevistado), mas que podem ser percebidos pelo entrevistador no momento da entrevista; para que isto não perca, é necessário que o ambiente em que esta ocorreu seja recriado no texto escrito. O ritmo da fala, as anotações, as pausas, os olhares, risadas tudo isso desempenha um papel fundamental na construção da narrativa. Nesse sentido, o interlocutor deverá procurar reconstituí-lo para não passar aos outros interlocutores desta história, um sentido empobrecido. No "caderno de campo" deverão ser anotadas, imediatamente após a entrevista, todas as impressões suscitadas no autor, as circunstâncias em que se realizou a entrevista.

Trabalhando com História Oral, estamos fazendo uso da palavra do outro, o que traz sérias implicações e convida a reflexões. Inicialmente, deve ficar claro que todo trabalho intelectual, e não apenas os trabalhos de História Oral envolvem procedimentos éticos como a honestidade intelectual, o crédito a autores utilizados e citados.

Quando trabalhamos com seres humanos temos que sempre ter em mente que envolve pessoas vivas, fazemos uso de suas palavras e a forma como utilizaremos esses documentos deve ser uma preocupação permanente do pesquisador que trabalha com História Oral, as questões de ordem éticas e morais devem ser respeitadas para que a pesquisa possa ser fidedigna e possamos conquistar a confiança dos sujeitos do estudo e sermos eficientes em apresentar, comunidades, falas e atores que foram privados de apresentar sua versão e expressão de determinado fato social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah, *Walter Benjamin-1892-1940*, IN- Homens em Tempos Sóbrios, Cia das Letras, São Paulo, 1992.
- ARRIGUCCI, Davi Jr. *Encontro com Um Narrador Julio Cortázar (1914-1984)*, IN- Enigma e Comentário Ensaio sobre Literatura e Experiência. Cia das Letras, São Paulo, 1990.
- BENJAMIN, Walter. *O Narrador*- IN-Obras Escolhidas, Brasiliense, São Paulo, 1987.
- HALBWACHS, Maurice, *A Memória Coletiva*, Vértice, São Paulo, 1990.
- RÖHRIG, Matthias, *Memória, Tradição Oral e História* IN A Guerra dos Bem-te-vis A Balaiada na Memória Oral, Sioge, São Luiz, 1988.
- SEBE, José Carlos Bom Meihy. *Manual de História Oral*, Loyola, São Paulo, 1996.
- SILVA, Maria das Graças S.Nascimento. *O Espaço Ribeirinho: Migrações Nordestinas Para os Seringais da Amazônia*, Dissertação de Mestrado defendida em 1996-FFLCH-USP.

***EPISTEMOLOGIA E CURRÍCULO
NO ENSINO SUPERIOR.
REFLEXÕES.***

WALTERLINA BRASIL

RESUMO: A relação entre epistemologia e currículo ocorre quando tratamos de explicar o quê é currículo e qual o valor que possuem cada uma das disciplinas que o compõem, buscando sua razão de ser como conjunto, descobrindo seus critérios de verdade ou falsidade, a validade dos conteúdos e a coerência metodológica tanto na sua elaboração teórica como na sua aplicação e no desenvolvimento de um projeto educativo.

PALAVRAS – CHAVE: Coerência, Critérios, Elaboração.

ABSTRACT: The relation between epistemologia and resume occurs when we treat to explain what it is resume and which the value that possesss each one of them you discipline that they compose it, searching its reason of being as joint, discovering its criteria of truth or falseness, the validity of the contents and the metodológica coherence in such a way in its theoretical elaboration as in its application and the development of an educative project.

KEYWORDS: Consistency, Criteria, drafting.

Compreender epistemologia e currículo no ensino superior atende a necessidade de refletir sobre o conhecimento produzido e requerido para as instituições universitárias hoje. As propostas curriculares atuais têm sido cobradas quanto a sua função diante do saber socialmente referenciado. Impõe-se pensar que o currículo pelo qual se opta dentro de uma Universidade, no processo de reformulação dos cursos, expressa qual a tendência que a instituição prove como válida para si.

A relação entre epistemologia e currículo ocorre quando tratamos de explicar o quê é currículo e qual o valor que possuem cada uma das disciplinas que o compõem, buscando sua razão de ser como conjunto, descobrindo seus critérios de verdade ou falsidade, a validade dos

conteúdos e a coerência metodológica tanto na sua elaboração teórica como na sua aplicação e no desenvolvimento de um projeto educativo. Neste sentido preserva-se como fundamento que o conhecimento e a seleção deste para o ensino repercutem no objeto do conhecer como "atitude científica", propalado nas diversas produções sobre a teoria curricular, de Bobbit a Stenhouse.

Nas Universidades a preocupação atual está vinculada aos modelos até agora adotados que fracassaram quanto a seus propósitos. Ao longo do tempo, o currículo universitário buscou "uniformizar" o conhecimento - em lugar de discorrê-lo, ou ampliá-lo, como supõe a "função" da razão universitária - e, mais que isto, estabelecer uma articulação desigual de três dimensões que possuem pouca associação prática nas Instituições de Ensino Superior: ensinar, pesquisar e integrar suas atividades à dinâmica social quanto ao acesso ao saber sistematizado e serviço por eles gerado. Os modelos curriculares no ensino superior se revelaram também desconexos quanto à formação profissional numa perspectiva de produção do saber e a capacidade de transformação tecnológica que este saber pode representar. Isto leva as Universidades latino-americanas, de um modo geral, a insistir em discutir a respeito de suas atribuições no conjunto das transformações político-econômicas.

As reformas no currículo caminham — sem convergir — em responder as imposições do modelo de mercado que vem exigindo respostas sobre qual é o eixo fundamental de articulação do saber a ser desenvolvido pela Universidade, isto é: será o ensino ou a pesquisa? Resulta, então, exigir-se-lhes (às universidades) unia identidade mais localizada em relação à produção do conhecimento. O que não se sabe é qual a resposta que se poderá dar através do currículo por estas adotado.

Esta divergência encerra um profundo questionamento quanto ao papel da Universidade hoje e qual o espaço a ela reservado e pretendido para desenvolver-se. Neste cenário, os debates apresentam-se pouco consentâneos. Há um consenso de que a Instituição universitária prevalece como capaz de continuar atuando como instrumento de validade do conhecimento científico. As divergências, no geral, referem-se aos elementos de verdade que correspondem às relações sociais e ao contexto da Universidade como um aparelho mediador entre a relação tecnologia e mercado. Nesta discussão há uma linha inclusiva: se concebemos que o papel da universidade e sua relação com os conhecimentos tidos como válidos no processo de conhecer continuarão existindo, então não vemos um futuro sem universidades e, por conseqüência, sem currículo.

Na questão curricular então, retornamos ao problema do conhecimento científico e aos critérios de validade e legitimidade

inclusive, a instabilidade interna nos currículos propostos no seio de uma formação original e originada em seus elementos constitutivos.

Em que pese as intenções político-econômicas que impõem a maioria das Universidades brasileiras reduzirem-se a centros de ensino superior, destituídos de perspectiva de produção científico-tecnológica (estas destinados aos "Centros de Excelência"), um plano curricular é elaborado tomando em conta uma série de circunstâncias, crenças, ações práticas que se materializam em tal documento. O conjunto desses materiais é o que permite perceber a existência de um episteme que consigna um modo de formar os profissionais de qualquer área.

A necessidade de conexão universidade, conhecimento e currículo se elaboram como uma possibilidade de reencontro do espírito da pesquisa nos professores e alunos, no impulso de construir uma produção de forma coletiva, entendendo a educação como inserida no campo das ciências. Na formação de profissionais (nos quais destacamos os educadores) existe a necessidade do rigor, de proporcionar clareza para contrapor-se fazer opções, reverter o velho que muitas das técnicas incorporam à formação e à prática profissional impedindo a aceitação adequada das inovações.

Por certo os intelectuais latino-americanos têm sido fortemente afetados pelos golpes que recebem suas instituições, seus salários e seu status profissional. Pesquisas no campo educacional diagnosticam que muitas das teorias e objetivos que entusiasmaram anos atrás — especialmente aos educadores - fracassaram e há uma falta de continentes políticos, impostos pelo cotidiano universitário que se tem mediocrizado com a corrente docentista" e uma "improdutividade" por esta gerada. Este aspecto é uma polêmica que merece uma atenção específica e adequada, pelo risco de reproduzir-se uma negação histórica ao modelo de ensino superior no Brasil.

Na relação epistemologia e currículo é necessário refletir dentro da possibilidade de mudança e percepção de que ao conhecimento teórico alia-se a fortaleza de concretizá-la dentro das possibilidades de mudança social. Compreender e derrotar as práticas rotineiras de elaboração dos currículos, seus mecanismos institucionalizados e burocráticos, centrados em uma imagem de que a "unidade nacional" se garante através de "bases comuns" é uma consequência imperativa na tomada de consciência quanto as práticas de elaboração do currículo (Brasil, 1998).

A necessidade de conexão universidade conhecimento e currículo se elaboram, pois, como uma possibilidade de reencontro do espírito de pesquisa nos professores e alunos, no impulso de construir uma produção de forma coletiva e entender o processo educativo promovido na Universidade como inevitavelmente respondente pelo compromisso e

inserção do saber no tenso contexto das ciências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. W. e RIVAZ M. MA. El enfoque epistemológico en las practicas de diseño curricular para la Carrera de Pedagogia en ia Universidad Federal dc Amapá-UNIFAP (Brasil). Dissertação de Mestrado em Ensino Superior. Universidade Autónoma de Nuevo León: Monterrey. México. 1997.

BRASIL. Walterlina. La Controversia Del Currículo en ia UNIFAP. (Ensaio) Colegiado de Pedagogia. UNIFAP: Amapá. 1998.

DE ALBA. Alicia (Comp.) Posmodernidade v Educación. CESU-Centro de Estudios sobre la Universidad— UNAM. Porrúa: México. 1995.

DE ALBA. Alicia (Comp.) El curriculum universitario de cara ai nuevo milenio. CESU-Centro de Estudios sobre la Universidad — Universidade de Guadalajara. Secretaria de Desarrollo social: México. 1993.

Ministério da Educação. Secretaria de Ensino Superior. Chamada 04/97. Diretrizes para reformulação do Ensino Superior. Curso de Pedagogia. Brasília: 1997
(<http://www.mec.gov.br>)

PUIGRÓS. Adriana. "Curriculum universitario del siglo XXI y los derechos humanos". In: DE ALBA, Alicia (Comp.) El curriculum universitario de cara ai nuevo milenio. CESU-Centro de Estudios sobre la Universidad — Universidade de Guadalajara. Secretaria de Desarrollo social: México, 1993.

MEIO AMBIENTE ÉTICA E RELIGIÃO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

HÉCTOR RICARDO LEIS

RESUMO: Nos últimos tempos, a relação entre a ética, a religião e os problemas ambientais tem interessado em forma crescente ao público em geral, acadêmico e leigo. Em virtude do espaço disponível, não posso aprofundar-me aqui em todos os elementos e níveis teóricos que caracterizam esta relação. A compreensão de que a relação homem-natureza é um ponto central das problemáticas ética e religiosa deve ser assumido como um dos maiores progressos da história do homem contemporâneo. Isto representa unia expansão e recuperação dramática da consciência sobre a condição humana.

PALAVRAS - CHAVE: Compreensão, Homem, Natureza, Virtude do espaço.

ABSTRACT: In recent times, the relationship between ethics, religion and environmental problems has interested in increasing the general public, academic, and lay. Because of space available, can't dig me here all evidence and theoretical levels that characterise this relationship. Understanding that the man-nature relationship is a central point of ethical and religious issues should be taken as one of the greatest progress in the history of contemporary man. This expansion represents and dramatic recovery of consciousness about the human condition.

KEYWORDS: Understanding, Man, Nature, because of space.

A conseqüência primeira da crise ecológica é a necessidade de integrar o que foi disperso pelos séculos anteriores, especialmente em relação à ciência, a religião e a ética. A vulnerabilidade da natureza convoca a inesperadas dimensões da responsabilidade que deixam ao descoberto o vazio ético e religioso de nossa época. Esse impasse obriga a pensar numa ampliação de nossa reflexão que crie as condições (que hoje não existem) para os seres humanos se sentirem moral e espiritualmente envolvidos com a natureza. Esse envolvimento só pode basear-se no amor. Dada a

complexidade e diversidade dos valores e interesses envolvidos nos problemas ambientais, torna-se inviável afirmar uma ética apenas sobre bases racionais e/ou utilitaristas. Considerando que unicamente os seres humanos são racionais, assentando a ética ambiental sobre o amor podemos ir além a lógica que exclui de sua competência a todos os seres vivos não-rationais. Nossa época nos obriga a jogar fora as certezas ideológicas que narcotizam. Perdidas essas certezas resta o amor, entendido como relacionamento gratuito com e entre os seres humanos e não-humanos para que cada um deles realize sua finalidade em liberdade.

I.

Nos últimos tempos, a relação entre a ética, a religião e os problemas ambientais tem interessado em forma crescente ao público em geral, acadêmico e leigo. Em virtude do espaço disponível, não posso aprofundar-me aqui em todos os elementos e níveis teóricos que caracterizam esta relação. Portanto, minha visão se colocará mais próxima do *ethos* e da *praxis* do ambientalismo que de uma ética ou urna religião ecologizadas³. Estas últimas exigiriam visões teóricas únicas e/ou homogêneas para os problemas ambientais, o qual contradiz a diversidade dos valores e práticas do ambientalismo realmente existente.

A compreensão de que a relação homem-natureza é um ponto central das problemáticas ética e religiosa deve ser assumido como um dos maiores progressos da história do homem contemporâneo. Isto representa unia expansão e recuperação dramática da consciência sobre a condição humana. Está fora de dúvida que a presença do ambientalismo no cenário internacional tem impulsionado o debate ético e religioso sobre o meio ambiente. Porém, uni exagerado (e talvez inevitável) caráter normativo do ambientalismo quando sua emergência histórica, nos anos 60 e 70, lhe fez introduzir no debate público posições muito reativas ao senso comum preexistente, produzindo polarizações e visões dicotômicas nem sempre recomendáveis. Nessa fase, marcada por atores provenientes dos campos científicos e não-governamentais, foi freqüente a colocação das posições ecológicas numa luta maniqueísta contra unia serie de valores e comportamentos negativos. De um lado ficavam assim o espectro formado por posições biocêntricas, preservacionistas, românticas (de retorno à natureza), e do outro o espectro do antropocentrismo, do utilitarismo, da "conquista da Natureza", etc. Esse maniqueísmo, embora funcional ao crescimento do ambientalismo num primeiro momento, passou posteriormente a ser contraditório com sua evolução e foi sendo progressivamente abandonado quando este ingressou, nos anos 80, em unia fase claramente multissetorial, após os ingressos de atores que provinham não apenas do setor da sociedade civil, mas também da política e da economia.

A rigor, o maniqueísmo não é compatível core a emergência de um ambientalismo que afeta e envolve ativamente a um amplo espectro de atores com interesses e valores diversos. É fundamental compreender que o papel principal do ambientalismo não é tanto proteger a natureza,

mas procurar equilibrar as polaridades e contradições existentes na nossa civilização, por serem estas em última instância, as verdadeiras causas da crise ecológica. A rigor, o ambientalismo se constitui na procura do "justo meio" entre os diversos radicalismos existentes. Ele se coloca no meio de visões que, paradoxalmente, acabam sendo equivalentes, já que os radicalismos sempre se apóiam na suposta incapacidade dos seres humanos para alcançar o bem comum a partir de uma visão ética e/ou religiosa surgida da intimidade de sua consciência, devendo então recorrer a condicionantes e meios instrumentais externos. Em outras palavras, o ambientalismo não apela nem confia em soluções técnicas ou em determinismos históricos para cuidar da natureza. Pelo contrário, ele apela e confia em mudanças de comportamentos e de atitudes básicas dos seres humanos.

II.

As vertentes que compõem o ambientalismo ganham sentidos e alcances diversos de acordo com a forma de cada uma assumir o complexo vínculo estabelecido entre a sociedade e a natureza. Este vínculo pode ser analisado através de um quadro de quatro entradas que discrimine e combine os valores e as práticas associados, tanto às relações entre o homem e a natureza, como às relações entre o homem e a sociedade. Embora conhecendo os riscos das tipologias, a fim de perceber melhor a complexidade do *ethos* e da *praxis* do ambientalismo, organizei um quadro que não aspira tanto classificar de forma precisa tudo o que existe, mas a mostrar as principais tendências, ressaltando sua fluidez, circulação interna e sentido de sua evolução global.⁴ Neste quadro interessa ver qual é a maior ou menor aproximação e identificação dos valores e práticas dos seres humanos com as perspectivas definidas por dois princípios gerais, com capacidades equivalentes e complementares para orientar e organizar esses universos de relações. Esses princípios são o de inclusão (ou integração), por um lado, e o de exclusão (ou separação), por outro. Combinando as dimensões da sociedade e da natureza com esses dois princípios, se obtém quatro subdivisões (categorizados simbolicamente com letras gregas, para sua melhor identificação como partes de um todo).

Relação Homem-Natureza	Princípio de Exclusão:	Princípio de Inclusão:
------------------------	------------------------	------------------------

Relação Homem-Sociedade	Antropocentrismo	Biocentrismo
Princípio de Inclusão: Comunitarismo	"beta"	"delta"
Princípio de Exclusão: Individualismo	"alfa"	"gama"

• Quadro das tendências do *ethos* e da *praxis* do ambientalismo

O eixo antropocêntrico das categorias "alfa" e "beta" enquadra aquelas posições que por oposição ao eixo biocêntrico de "gama" e "deita", defendem valores e atitudes que privilegiam à espécie humana e, portanto, estabelecem uma forte distância valorativa entre o homens e a natureza. Inversamente, o eixo oposto agrupa as posições que defendem uma maior aproximação entre esses elementos. Do mesmo modo, o eixo individualista de "alfa" e "gama" postulam a prioridade do indivíduo e, portanto, uma maior distância valorativa entre este e a sociedade, que aquela que pode encontrar-se no eixo comunitário ou coletivista de "beta" e "deita", orientado para unia maior integração dos indivíduos na sociedade. O cruzamento desses eixos permite combinar as características mencionadas e cobrir o amplo espectro das tendências do ambientalismo. Assim, "alfa" faz referência a valores e práticas orientadas numa direção que enfatiza aspectos individualistas e antropocêntricos; "beta" privilegia uma perspectiva antropocêntrica e comunitária; "gama" se direciona prioritariamente de um modo biocêntrico, ainda que individualista; e "delta" prioriza aspectos biocêntricos e comunitários. "Alfa" não tem a necessidade de imaginar uma postura ética ou religiosa radicalmente nova. Ela introduz o fator ecológico como uma adjetivação branda que lhe permite, praticamente, ser a "porta de entrada" dos atores dominantes do sistema econômico e político que manifestam preocupações ambientais. Vale a pena chamar a atenção para o fato paradoxal que, não obstante ser essa a vertente mais próxima dos valores e práticas dominantes na sociedade, dentro do ambientalismo ela tem emergido e crescido tardiamente, principalmente a partir dos anos 80. A tendência "alfa" pressupõe que os descobrimentos da ecologia e a emergência do ambientalismo demandam, simplesmente, pensamentos e atitudes melhor informados e precisos, para ampliar e complementar os já existentes direitos e obrigações morais. Segundo essa vertente, o papel do ambientalismo é mostrar ao homem suas responsabilidades (antes ignoradas) em relação ao meio ambiente. Se os direitos e obrigações morais que se referem à vida, à saúde, à justiça, etc., são atualizadas ecologicamente, o próprio interesse egoísta do homem o levará a se preocupar com o meio ambiente como um modo de autopreservação. Uni suposto básico de "alfa" é assumir que não existem valores e motivações fora de unia perspectiva individual e antropocêntrica e que, portanto, é a única vertente realista. Esse realismo tem levado a alguns autores a defender uma

estratégia para sair da crise ecológica, chamada de "bote salva-vidas", que constrói um perigoso cenário político hobessiano onde, praticamente, só os países (e implicitamente os indivíduos) mais ricos e poderosos teriam direito a salvar-se.

A vertente - "beta", ainda que mantendo unia orientação antropocêntrica, prefere a cooperação à competição dentro da sociedade, manifestando assim sua divergência principal com "alfa". Essa visão mais comunitária recebe às vezes o nome de ecologia social. Em relação ao realismo anterior se percebe aqui certa distância crítica de caráter mais utópico. Já vimos que um pressuposto de "alfa" era que o cálculo egoísta, informado ecologicamente, servia perfeitamente para orientar nosso comportamento. Aqueles que se identificam com "beta", ainda que não reconheçam a necessidade de ter posições tão radicais como os que se alinham na variante biocêntrica, reivindicam a necessidade de mudar todos os valores associados ao individualismo, considerado responsável direto pela crise ecológica. Segundo eles, o ambientalismo é incompatível com a lógica de competição inerente ao individualismo. A crítica aqui não apenas atinge o capitalismo, estendendo-se também à economia de escala hipertecnológica, à racionalidade instrumental, ao sistema patriarcal e ao conjunto de relações que estabelecem hierarquias ou desigualdades entre os seres humanos (sejam de classe, gênero, raça, idade, etc.). "Beta" não criticará apenas "alfa", como também o biocentrismo em geral, por sua suposta incapacidade de reconhecer que a harmonização homem-natureza não pode ser independente da harmonização das relações sociais, correspondendo a prioridade a estas últimas.

O biocentrismo é responsável não apenas por ter atraído muito a atenção pública para questões ambientais e introduzido com veemência temas ecológicos no debate de idéias, senão por ter inspirado a criação de um enorme número de organizações não-governamentais conservacionistas. Nesse sentido, se pode dizer que "gama" foi uma das tendências mais expressivas dos anos 60 e 70, quando eram essas organizações as que davam a orientação principal ao ambientalismo. A vertente "gama" pretende a constituição de urna ética ecológica em uni sentido forte. No entanto, por suas características, ela apresenta alguns problemas interpretativos, especialmente no cruzamento com a relação homem-sociedade. Esta relação tende a descaracterizar-se em função do desinteresse da mentalidade biocêntrica pela problemática social, impedindo assim determinar claramente qual é a orientação principal, se a individualista ou a comunitária. O particular biocentrismo de "gania" pode associar-se claramente às muitas entidades existentes, em todo o planeta, preocupadas com a vida da flora e da fauna, assim como com a "liberação" e/ou a defesa dos direitos individuais dos animais. Mas a análise se complica com as posições conhecidas pelo nome de ecologia profunda (*deep ecology*), cujos defensores adotaram esse nome para distinguir-se das posições de "alfa" (entendidas por eles como "ambientalismo

superficial"). Em geral, os ambientalistas da *deep ecology* reivindicam o valor inerente da natureza e a igualdade das espécies dentro da comunidade biótica, circunstância que poderia abrir-lhes a possibilidade de serem enquadrados em "delta". Mas, ainda que a *deep ecology* submeta a severa crítica o conceito do "ego" (e por extensão ao individualismo) predominante na cultura atual, não se pode ignorar o fato de que sua proposta de auto-realização humana é acompanhada por urna relativa incapacidade para equacionar os problemas da natureza com os da sociedade. Esta incapacidade encontra bons exemplos em algumas entidades ambientalistas dos países reais desenvolvidos que expressam unia clara ordem de prioridades, colocando os problemas das populações dos países pobres, e, portanto as relações da comunidade humana como um todo, muito depois dos problemas das florestas. Considerando que as posições da *deep ecology* têm levado a prestar pouca ou nenhuma atenção às questões sociais e políticas, assumindo assim indiretamente o individualismo dominante tia sociedade, parece razoável, portanto, enquadrá-las em "gama".

A vertente "gama" constitui um avanço evolutivo em direção a um maior equilíbrio dos vários aspectos envolvidos rias relações homem- natureza-sociedade, especialmente daquele oferecido pelo antropocentrismo de "alfa", mas estabelece um certo impasse em relação ao progresso obtido por "beta". Nesse sentido, é fundamental observar que "gama" e "beta" se desenvolvem por linhas diferentes, ambos enriquecem suas visões por um lado, mas as empobrecem por outro. Assim como as expressões que se enquadram em "alfa" radicalizam o principio da exclusão em ambas dimensões (na natureza e na sociedade), as de "beta" questionam esse principio apenas na sociedade e, inversamente, as de "gania" o questionam apenas na natureza. Da perspectiva deste trabalho, embora "beta" e "garra" representem momentos evolutivos que se distancia» igualmente da posição dominante de "alfa", todas estas vertentes devem ser qualificadas como incompletas (e o mesmo haverá de acontecer com "delta", ainda que esta represente um momento evolutivo de grande complexidade).

As três tendências apresentadas até o momento encontram na ciência argumentos válidos para se apoiar. Embora o realismo e o positivismo sejam ainda dominantes no campo das ciências, o qual outorga a "alfa" unia aparente maior legitimidade, são cada vez mais abundantes as hipóteses, surgidas de novos paradigmas e/ou de raízes transdisciplinares ecologizadas, que contrariando as verdades estabelecidas justificam a importância dos pressupostos de "beta" e "gama". Por outro lado, parece evidente que o envolvimento do ambientalismo com questões objetivas e urgentes recomendam fortemente sua compatibilização com as ciências. Mas isto, obviamente, não

quer dizer que a ciência tenha verdades únicas para oferecer e, portanto, que o ambientalismo deva subordinar-se a ela. O ambientalismo não poderia expandir-se afirmando valores anti-científicos, mas a humanidade tem a ciência que corresponde a sua condição civilizatória e não vice-versa. Em conseqüência, assim como *o ethos* e a *praxis* dominantes no mundo contemporâneo são individualistas e antropocêntricos, do mesmo modo as academias de ciência são bem "disciplinadas" e ainda se interessam pouco pela integração transdisciplinar das leis que regem a matéria, a vida, a sociedade e a mente. A evolução da humanidade deverá então ser acompanhada pela "despositivização" da ciência, através de um equilíbrio maior entre inteligência e intuição, entre os valores materiais e espirituais.

Passemos agora a "delta". Esta vertente é mais complexa que as anteriores porque sua dupla característica biocêntrica-comunitária contraria abertamente o realismo dominante na sociedade. "Delta" é uma vertente fortemente espiritualizada, muito próxima de uma cosmovisão pré-moderna, em contraste com as outras que sintonizam melhor com a época moderna. "Delta" se inscreve mais dentro das tradições religiosas ou filosóficas do que na ciência, porque define valores e comportamentos próprios de uma concepção finalista (teleológica), que contrariam aspectos inegáveis do imediatismo da vida moderna. Embora o ambientalismo de "delta" possa alcançar alguma expressividade através de concepções e práticas monásticas e/ou de vida comunitária, certamente esta vertente tem poucas condições de projetar-se de forma significativa dentro do contexto civilizatório atual. Uma ética inspirada na fraternidade e na igualdade, de aplicação tanto na sociedade como na natureza, exige uma temperança e um sacrifício à altura das palavras de Cristo no *Sermão da Montanha*. Esta vertente se coloca claramente na contramão do processo de secularização moderno na medida em que reivindica o caráter sagrado de todos e cada um dos seres deste mundo, e portanto a necessidade de uma total preservação de indivíduos e ecossistemas. Embora "delta" tenha raízes antigas, a aproximação explícita do ambientalismo com a teologia vem acontecendo a partir dos anos 80. Uma última observação interessante sobre esta vertente é que ela pode encontrar um terreno propício para seu desenvolvimento no Terceiro Mundo, tanto em função da importância do vínculo entre os problemas sociais e ambientais, como pela evidente maior religiosidade e demanda de justiça social por parte das populações desses países, comparadas com as dos países desenvolvidos.

III

A complexidade e riqueza do *ethos* e da *praxis* do ambientalismo obrigam a pensar um princípio superior que possa dar um sentido comum e permitir a sinergização recíproca das quatro vertentes

apresentadas. Parafraseando a Teilhard de Chardin (1956), diria que o ambientalismo se resume em "ômega", entendido como o estado de consciência que ilumina o múltiplo e único caminho evolutivo (material-espiritual e social-natural) da humanidade. Corno princípio fundamental. "ômega" não suporia a hegemonia ou prioridade de determinados modelos, valores ou práticas, senão o equilíbrio e integração entre todas elas. "Ômega" deve assumir-se como um núcleo de inteligibilidade para o eterno movimento de diversificação e unificação que opera na realidade, que permite compreender a superioridade evolutiva da cooperação e complementação em relação à oposição e o conflito.

Em um sentido forte, "ômega" é simplesmente amor. Não se trata tanto de conseguir unia coisa ou outra no plano da realidade material, trata-se antes de superar todas as fronteiras criadas artificialmente pelos diversos reducionismos do homem contemporâneo. O que faz que a questão ambiental seja muito mais vital que qualquer outra não é nenhuma pretensa hierarquia dos problemas ecológicos em relação ao resto, mas sua força para colocar-nos frente a um dilema civilizatório que ultrapassa qualquer reducionismo. A humanidade tem criado um mundo cheio de fronteiras entre os homens, entre os povos e entre as espécies. Mas não estou dizendo que não existam as fronteiras nem que elas sejam unicamente subjetivas. As fronteiras demarcam a todos os seres deste planeta, mas não por isso elas são intransponíveis ou definitivas. Essa visão da fronteira como restrição não se constitui a partir da realidade objetiva. Essa é unia fronteira inventada e artificial, própria da subjetividade do homem atual, que só sabe ficar de um lado ou de outro, mas nunca nos dois. Precisamente, as fronteiras são a condição necessária (mas não a suficiente) para a existência do amor. O amor existe quando as fronteiras são reconhecidas e traspassadas simultaneamente. A vida, que os humanos compartilham com uma infinita quantidade de outras espécies (talvez até de outros planetas), não pode ser codificada apenas em termos econômicos ou políticos. Precisamos competir guerrear e discutir para sobreviver dentro de nossas fronteiras, mas precisamos amar para viver no mundo.

Amar não é dar a outra face, nem nivelar a todos os seres dentro de qualquer utopia universal. Pelo contrário, amar supõe perigos, riscos, aventuras. O amor é unia aventura no sentido mais estrito do termo. Jamais na história da humanidade tivemos acesso à enorme quantidade de informação que hoje nos oferecem as ciências. Mas também nunca o pensamento da humanidade foi tão simplificado. Talvez o erro mais grave de nossa civilização seja que cada vez pensamos mais com a cabeça e menos corri a alma. Portanto, os desafios ambientais devem ser colocados no contexto de um esforço abrangente onde possam convergir os conhecimentos e as práticas baseados no domínio técnico da

natureza com as vivências da filosofia, da religião, da arte, e até do senso comum. Além de aprender a rir daqueles homens que querem voltar ao paraíso a custas da natureza, a humanidade deve aprender a amar para poder desenvolver valores e práticas para uma ativa cooperação entre atores com interesses e visões diferentes e até contraditórias.

Considerando que unicamente os seres humanos são racionais, assentando o ambientalismo no amor é possível ir além o antropocêntrico racionalismo contemporâneo que exclui como sujeitos de direito a todos os seres vivos não-racionais. É verdade que o valor intrínseco da natureza não pode ser afirmado independente dos seres humanos. Porém, a natureza não é o que nos rodeia, mas a vida que nós recebemos. A natureza é aquilo do qual não podemos prescindir, esse é seu valor. Na medida em que os seres humanos a maltratam e continuam existindo, alguém poderia argumentar que ela não é realmente necessária para nossa existência. Os seres humanos provêm de um longo processo natural e cultural, cujas pautas evolutivas estão afirmadas na potencialização do conjunto dos fatores naturais e culturais existentes. A eliminação e/ou degradação de uma parte desses fatores supõe, portanto, um caminho involutivo. A crise ecológica tira da humanidade as certezas ideológicas que a narcotizam. Perdidas essas certezas e demonstrada a inutilidade e/ou perversão das utopias futuristas, resta o amor, entendido como relacionamento gratuito com e entre os seres humanos e não-humanos para que cada um deles realize sua própria finalidade.

Porém, o amor não depende de nenhuma ação ou decisão voluntária. De fato nossa civilização encontra-se hoje num impasse, do qual não é possível prever quando, como e para onde será sua saída. Pessoalmente, não acredito na capacidade de aprendizagem puramente intelectual dos seres humanos. De modo geral, as verdadeiras mudanças (as profundas, não as superficiais) derivam de uma experiência vital que compromete integralmente a existência humana. Mais que uma aprendizagem, nesses casos, temos conversões. E disso se trata em relação à eventual reversão dos rumos da crise ecológica atual. Para a humanidade recuperar o caráter sagrado de todos os seres que habitam o planeta (e o Universo) deve esperar uma conversão. E as conversões não se preparam, acontecem. Em todo caso, como uma forma de aproximar-nos a este evento axial, me atrevo a reproduzir um fragmento de Heráclito: "Se não souberes esperar, não encontraras o inesperado, pois é contraditório e de difícil acesso". Saber esperar é abrir-se para o amor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEIS, Hector R. *O Labirinto: Ensaio sobre Ambientalismo e Globalização*. São Paulo. Gaia. 1996.

THEILHAR1) DE CHARDIN. P. *The Phenomenon of Man*. Londres. Collins. 1956.

VAZ. H. C. de Lima. *Escritos de Filosofia 11*. São Paulo. Loyola. 1993.

Héctor Ricardo Leis. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (Caixa Postal 5212. CEP 88040-970. Florianópolis SC).

A FUNÇÃO DA CULTURA

Marcos de Noronha

Resumo: Em outra oportunidade, quando publiquei o artigo "Distúrbios Específicos de Culturas" (NORONHA, 1993), o objetivo era mostrar que elementos étnicos e culturais determinam as características de alguns distúrbios psiquiátricos. Citei como exemplo, a "Histeria do Ártico" com características distintas, conforme a região enfocada, numa roupagem dificilmente comparável a qualquer outro quadro histérico no ocidente. Neste presente artigo minha intenção é mostrar como a dela para também recuperá-lo.

Palavras – Chave: Características, Elementos técnicos.

Abstract: On another occasion, when I published the article "Specific Disorders of Cultures" (NORONHA, 1993), the goal was to show that cultural and ethnic elements determine the characteristics of some psychiatric disorders. Quoted as an example, the "Arctic Hysteria" with distinct characteristics, depending on the region focused on appearance hardly comparable to any other frame hysterical in the West. In this article I intend to show like hers to retrieve it.

Keywords: Characteristics, technical elements.

Um antropólogo alemão, Adolfo Bastian, observou que em todas as mitologias e sistemas religiosos do mundo, e em qualquer época da história, apareciam os mesmos temas constantemente. Ele denominou isso de idéias elementares (Elementargedanken). Concluiu também, que esses temas apenas sofriam uma roupagem diferente, conforme a etnia em questão. Uma determinada etnia tinha uma maneira peculiar de apresentar seus mitos e de aplicá-los naquela sociedade. A esta diferença, geralmente tão valorizada pelos etnólogos e historiadores, Bastian denominou idéias étnicas (Volkgedanken). Temos então duas formas distintas de abordarmos o ser humano: a primeira tentando entender porque essa universalidade do comportamento do homem: e a segunda interpretando essa roupagem étnica e analisando a

utilização de seus mitos por cada sociedade. Com essas reflexões pretendo aqui conhecer melhor a psicologia do ser humano, nos seus aspectos instintivos e universais e ao mesmo tempo analisar os sistemas desenvolvidos pela sociedade que poderiam realmente atender as necessidades humanas, promovendo equilíbrio e saúde.

Em outra oportunidade, quando publiquei o artigo "Distúrbios Específicos de Culturas" (NORONHA, 1993), o objetivo era mostrar que elementos étnicos e culturais determinam as características de alguns distúrbios psiquiátricos. Citei como exemplo, a "Histeria do Ártico" com características distintas, conforme a região enfocada, numa roupagem dificilmente comparável a qualquer outro quadro histórico no ocidente. Neste presente artigo minha intenção é mostrar como a dela para também recuperá-lo.

IDÉIAS ÉTNICAS

"Max Weber" acreditava ser o homem um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu. Dificilmente ele poderia ser compreendido separado desses significados, ou seja, de sua própria cultura. Por sua vez, esses significados não são particulares a cada indivíduo, mas sim, públicos. Cada indivíduo adquire-os do seu grupo. As utilizações desses significados são diversas: (1) podem ser as orientações que um povo precise para enfrentar problemas previsíveis em sua sociedade, como por exemplo, situações importantes decorrentes de mudanças diante do casamento, nascimento ou morte; (2) podem ser técnicas para ajustar o comportamento entre os elementos daquela sociedade, como também, com sociedades estrangeiras; (3) ou podem apenas ser esses significados, um modo de vida de um povo, sua forma de pensar, sentir e agir. Visto dessa maneira, a relação do homem com sua teia de significados, revelamos praticamente sua complexidade. Portanto esse contexto de significados, essa cultura, ou essa sub-cultura, acabam moldando o comportamento humano, de tal maneira, que uniformiza suas expressões.

Se, por exemplo, ligarmos tarde da noite a TV Record, vamos observar-nos diversos pregadores da Igreja Universal, algo em comum em suas expressões. Esse estereótipo certamente não foi adquirido através da orientação da "cartilha de pregadores", mas através da imitação de um de seus líderes. Outros comportamentos, jeito de vestir, conteúdo principal do discurso, podem ser antecipados numa mesma comunidade, se estivermos nos referindo, por exemplo, a um grupo que segue uma determinada religião, ou membros de uma tradicional família, ou profissionais de um determinado ramo. Num posto rodoviário, dois ônibus, com duas excursões distintas se encontraram. Um deles levava um grupo de artes cênicas para um festival de

teatro e o outro ônibus levava alunos de música clássica e seus familiares. Não foi difícil para eu suspeitar quem pertencia a um grupo e quem pertencia a outro, após observar o comportamento e a maneira de se vestir de cada um.

Muito bem, se a cultura é responsável também pela diversidade do comportamento do ser humano; ou ainda, se em menor dimensão, unia sub-cultura ou unia teia de significados nunca comunidade pode influenciá-la, nós já sabemos. Mas o que é inerente ao homem, independente desta roupagem?

IDÉIAS ELEMENTARES

As idéias elementares estão presentes em toda parte, não importando nem raça e nem o tempo. Esses traços "elementares" já apareciam na pré-história do homem, aparecem nos livros de ficção e possivelmente farão parte também do nosso futuro. Joseph Campbell (1990) relata que a mandíbula de um javali encontrada em Israel há 60.000 a.C. numa sepultura, pode já significar uma oferenda sacrificial. Isso equivale dizer, que na pré-história, o homem de Neandertal possuía traços no seu comportamento que ainda observamos no homem moderno.

Se alguns comportamentos humanos persistem no tempo, me pergunto então, sobre a possibilidade da cultura estar fazendo parte da vida do homem desde o seu aparecimento, e para ele, oferecendo elementos e instrumentos que permitem sua adaptação ao meio ambiente. Linton (1977), o falar sobre as características fundamentais da sociedade humana, diz que o homem não pode sobreviver aos riscos da infância, ou satisfazer suas necessidades de adulto, sem a ajuda e a cooperação de outros indivíduos. Se remontarmos há cerca de 4 milhões de anos, até os Austrolopitecíneos (homens macacos inicialmente encontrados na África do Sul) e acompanharmos a evolução dos homínídeos desde então, veremos que não somente variações genéticas e seleção natural foram contribuindo na adaptação do homem. Quando este desenvolve maior capacidade mental, inclusive com aumento de sua capacidade craniana, ele desenvolve melhor forma de comunicar seus costumes e soluções já adquiridas frente às intercorrências da vida. Por exemplo: o desenvolvimento de vestimentas; armas para a caça; sistema de transporte; tecnologia para enfrentar doenças, armazenar e se utilizar do conhecimento. Esse desenvolvimento concorre, talvez, com a necessidade do organismo humano de lançar mão de variações genéticas no decorrer do tempo para sobreviver. A espécie é preservada então por outros meios.

Até certo ponto não podemos desprezar as "idéias elementares", mesmo na pré-história. São exatamente os elementos que nos permite, por exemplo, atribuir a determinado

grupo de animais, o termo hominóide. Mesmo com as recentes descobertas que abalaram as teorias existentes à respeito da origem do homem, dando uma noção mais complexa de sua evolução, ao invés daquela linear de primatas se desenvolvendo e tornando-se eretos, ainda não descartamos que o homem possui elementos comuns. Na teoria multirregional sobre a origem da espécie humana, a passagem *Homo erectus/ Homo sapiens* aconteceu em vários pontos do nosso planeta, e não à partir da África há 200 mil anos, se espalhando pelo mundo pela emigração, como se pensava. Seriam os contatos eventuais entre os grupos, no decorrer de sua história, que manteria a unidade da espécie, disseminando padrões comuns? Não sei dizer, mas se os problemas são existenciais é mais fácil prever sua universalidade, e as soluções, se são humanas, pertence a cada grupo, e são diversas uma das outras.

VISÃO ECOLÓGICA

Uma moderna maneira de abordar o comportamento humano de uma forma interdisciplinar é denominada de Ecologia Humana. Ela tenta suprir as limitações de disciplinas, que isoladamente não conseguem responder a importantes questões neste terreno. Sua abrangência inclui o estudo de aspectos simbólicos, dos fatos sociais vistos numa diferente perspectiva, e sua relação com a cultura. Alguns autores chegam a falar em Ecologia da Saúde Mental ao se referirem ao doente mental numa ótica psicocultural (KENSEN, 1993).

Da mesma forma que o contexto onde vive o homem pode influenciar seu comportamento, pode também determinar ou caracterizar suas doenças. Numa perspectiva ecológica se realça a variada gama de elementos aos quais estão expostos os homens. Esta visão combate também o pensamento unifatorial, na interpretação da etiologia das doenças. O modelo linear de causa e efeito, agente patogênico e doença do hospedeiro, tornou-se tradicional em todas as áreas da medicina, mas também frustrou tentativas de compreensão de diversas doenças.

O pensamento unifatorial não consegue explicar o câncer, a esquizofrenia, a obesidade e as coronariopatias, embora influencie os estudos efetuados sobre elas. O reconhecimento de fatores nutricionais, ambientais, psico-sociais e culturais como relacionados com o tipo de gravidade da doença, leva-nos a um raciocínio multifatorial do processo. Os elementos agressores ao homem podem ser variados conto: o clima, as condições do solo; as poluições do ambiente: a qualidade dos alimentos e as condições de higiene. A aproximação da psicologia à arquitetura debate sobre as condições da habitação corno: características da estrutura, claridade, espaço,

ventilação, presença de elementos de identificação cultural e sua influência sobre a saúde humana.

A cultura deixa seu rastro sobre sintomas de algumas patologias, assim como influencia a solução que se dá a elas. O fato de, numa etnia no Senegal, o grupo se manter integrado ao lidar com a doença mental, faz com que a segregação e a discriminação sejam minimizadas, e tem como resultado uma incidência insignificante de quadros crônicos de psicoses esquizofrênicas. Por outro lado, o hábito do gaúcho de tomar chimarrão a uma temperatura elevada, traz como consequência uma significativa taxa de carcinoma de boca e esôfago nessa população.

Evidentemente não só o ambiente influencia o homem, como este também altera seu meio. Como exemplo, os Shuars do Equador, habitando uma região privilegiada de mata e rios, com a influência ocidental, alteraram a maneira de cultivar a terra. Sua tecnologia simples e seus costumes anteriores não comprometiam o ecossistema, mas a substituição dos bosques pelos pastos na criação de gado e a utilização de outros espaços para plantio de alimentos, acabaram por alterar seu ecossistema e com isso as condições dos Shuars não tiveram uma melhoria evidente (NORONHA, 1994).

A FUNÇÃO DO MITO

Mas o homem é tão envolvido com seu contexto cultural - em seu sistema simbólico e em seu ambiente, que segundo Clifford Geertz ele não pode se separar, o que compromete a idéia de uma natureza constante e uma universalidade dos padrões culturais. Nenhum "costume" pode ser facilmente considerado ao homem em toda história e em qualquer raça, dificultando-nos a encontrar os traços culturais essenciais à existência humana. Como cientistas. biólogos ou psicólogos tendemos, na antropologia, encontrar padrões invariáveis na cultura humana, assim como no iluminismo, ou mais recentemente. como pretende Campbell (1959). Mas as questões existenciais, sendo comuns a todo ser vivo, estabelece nessas ações em busca de alimentos. outras de comodidade. Também em todo ser vivo, uma outra força interfere em seu comportamento e tem como objetivo, manter a espécie. Quando estamos analisando especificamente os animais, alguns sistemas de transmissão do aprendizado são questionados. como por exemplo, informações transmitidas geneticamente. congenitamente ou durante o convívio familiar, mesmo que de forma inconsciente. Já o homem, com sua complexa capacidade mental, se utiliza de um sistema, também complexo, para transmitir conhecimentos que venham facilitar seus descendentes diante de questões básicas da existência humana. Porém, o universo do homem não se resume somente a sua sobrevivência, pois ele tem ambições que variam conforme a etnia, a história de seu grupo e cada

indivíduo. Seguindo esse raciocínio, podemos prever as enormes variações do comportamento humano se enfocarmos diversas etnias. Além disso, esse mesmo comportamento varia, na mesma etnia, com o tempo.

Numa etnia ainda circunscrita numa determinada região, onde o ocidente ainda não conseguiu realizar modificações importantes e esfacelar seus costumes, é possível encontrar exemplos claros de simbologias e mitos criados para prevenir os descendentes de situações de perigo. Num recente e interessante estudo sobre os Kaxinawás (LAGROU, 1991) a autora analisa o contato, no passado, desse grupo com os Incas e a repercussão deste contato para aquele grupo. A visão do cosmos e os valores desses dois povos são diferentes. Os "Huni Kuin", como se autodenominam os Kaxinawás, habitam a região do Acre e se estendem até o pé dos Andes, no Peru. Eles encaram muitos objetos e fenômenos com certo encantamento que denominam de "Yuxim". O "Yuxim" é algo tão comum e inerente a situações especiais que não pode ser considerado sobrenatural, ou sobre humano, como o homem ocidental costuma determinar os aspectos espirituais. Na visão dos Kaxinawás a natureza tem intencionalidade e ela não pode estar separada do "Yuxim". Os Incas tiveram seus contatos no passado com os Kaxinawás e estão presentes em suas estórias mitológicas. Uma destas estórias fala de uma época onde a "rata parteira" não havia ensinado os Kaxinawás a facilitarem o parto com ervas e outras técnicas. Eles habitando o pé dos Andes, recorriam a um Inca, que cortava a barriga da mulher na hora do parto, que conseqüentemente morria e era levada por ele, enquanto a tribo ficava com a criança. Um dia os Kaxinawás se cansaram desta situação, dos hábitos canibais e da avareza daquele povo, e resolveram se embrenhar pela mata adentro e ficarem na sua ignorância, mas longe de seus aliados.

É surpreendente para o mundo a cultura Inca e suas cidades incrustadas nas montanhas. Sabemos que eram povos agricultores e que desenvolveram grande tecnologia e dominaram povos vizinhos. Mas, sem entrar nesses méritos, vamos analisar os recursos desenvolvidos por um grupo étnico, que através de seus mitos e sua história, tentam se preservar. Entre os Kaxinawás, aquele que casa com uma mulher, deve trabalhar para os sogros, junto a sua esposa morar com eles, ou pelo menos próximo, e compartilhar sua caça com a família da mulher. O Inca, que em sua desenvolvida civilização, tinha o costume de compartilhar sua produção com o estado e o clero, quando se casava com uma Kaxinawás, não permanecia naquela tribo, levava-a consigo para os Andes e não queria saber mais dos parentes da esposa. Mesmo que atualmente a figura do Inca não ameace mais a integridade deste povo, é ela que aparece na estória mitológica dos Kaxinawás, mostrando a função do mito de fazer refletir quanto a certas ameaças do estrangeiro.

Hoje o estrangeiro que age como o Inca de outrora, é o homem branco (entre os quais estão incluídos também os negros) do Brasil e do Peru, desde seus primeiros contatos. Os mitos

mudam numa determinada etnia, com o passar do tempo. Por ocasião de sua pesquisa de campo, a já citada autora, recebeu resistência de alguns Kaxinawás, que não queriam lhe ensinar sua língua. Alegavam que não adiantaria se ela iria depois levar com ela esses conhecimentos, surgiram assim que ela se casasse com um "Huni Kuin" e permanecesse definitivamente na aldeia.

Nesta etnia observamos como os membros exercitam o contato com a natureza e seu grupo e o valor que é dado a ele. Este movimento é essencial para o equilíbrio do indivíduo com seu grupo e do grupo com a natureza. Em vários exemplos: quando um aprendiz não come da primeira caça com risco de ter problemas; a criança é chamada em termos de parentesco para ter noção de sua família; o aprendizado de papéis sexuais e papéis próprios a faixa etária (o menino só é considerado caçador de verdade depois de abater uma caça grande; os avós maternos moram na mesma casa e deixam de ir- à roça para cumprir a função de olhar e ensinar as crianças) nós observamos uma organização que terá como resultado, a manutenção da integridade do grupo. Muitas atividades são realizadas em grupo, como num mutirão. Assim como um Sioux reza para que a alma da caça volte em outro animal, mesmo no meio da abundância de alimentos, na Amazônia um Kaxinawá reza para a palmeira antes de cortá-la, pedindo licença para pegar seus frutos.

A FUNÇÃO DOS RITOS

De modo geral é durante "ritos de passagens" que a sociedade empresta a seus membros, um conhecimento que poderá ajudá-los nas "passagens"de momentos cruciais da vida, ou pelo menos, amenizar a ansiedade frente a questões desconhecidas, como: de onde viemos e para onde iremos após a morte. Os ritos se utilizam de uma mitologia antiga ou renovada, conforme a evolução histórica daquela sociedade. Então, numa linguagem simbólica, a ordem das coisas, a estrutura social é lembrada durante o rito. O rito não é, portanto e simplesmente uma festa comemorativa, mas a repetição de um saber e ao mesmo tempo, a oportunidade dos membros daquela sociedade, de imergirem através das danças, dos cantos, das vestes, das pinturas e de outras expressões, no próprio significado das coisas. É por isso que o rito se torna eficiente. As sociedades se modernizam, mas não abandonam totalmente alguns de seus ritos.

Recentemente, numa solenidade de formatura da Universidade Federal de Santa Catarina, as vestes do reitor e formandos, os discursos proferidos, os repetidos gestos na entrega de cada diploma e a presença dos parentes dentre o público, fazem lembrar as "passagens" das sociedades não tecnificadas.

Os formandos, naquele momento eram o centro da atenção naquele universo.

Numa experiência existencial, recebendo votos de sucesso, felicidade e responsabilidade. Na solenidade os formandos iam sendo lembrados do esforço que fizeram e prevenidos das dificuldades que a sociedade ainda lhe traria rio exercício de suas profissões. Alguns autores, com ampla visão dos processos que podem acarretar um distúrbio psicopatológico, atribuem a cultura os mecanismos compensatórios da sociedade frente a sucessivos choques e perdas. Barreto (1993) recentemente explicou que, a medida que os mecanismos culturais estão sendo destruídos com o advento da modernidade, os tratamentos biológicos se impõem. Ainda esse autor alerta para a importância de se considerar os aspectos culturais no tratamento para recuperação e integração do indivíduo. O luto, por exemplo, é um ritual da qual a sociedade moderna vem deixando de dar o seu devido valor. É através do luto, que o indivíduo se expõe a sociedade e tem a chance de seu compadecimento, como também de receber dela a experiência para enfrentar a importante perda.

Para entender um rito e seus elementos míticos utilizados, é preciso antes entender a cosmovisão da sociedade em questão. Os ritos, como técnicas educativas, trazem orientações a maternidade e vão conduzir a criança, nas iniciações progressivas, até o homem adulto. A função essencial do rito é atingida através da participação do coletivo e da evocação do religioso, expresso pelo mito, esclarecendo a posição do iniciado no contexto social e cósmico. Ainda na solenidade de formatura, anteriormente citada, o governador, em seu discurso, valorizava o fato dos formandos terem feito uma oração em grupo e agradecerem a Deus nos bastidores.

Henri Colomb, ao descrever os ritos numa sociedade senegalesa, conta que a mulher grávida tinha consciência dos perigos da gravidez e por isso se conformava em se proteger seguindo à risca as orientações dos ritos. Respeitava os alimentos proibidos e alterava sua conduta social e religiosa para se enquadrar na estrutura necessária para sua proteção. Se durante o parto, a primeira preocupação é fazer o bebê tocar a terra, as particularidades na maneira de cortar o cordão umbilical ou de tratar a placenta: o confinamento da mãe com o bebê, em sua casa, por 8 dias, só poderá ser compreendido se também soubermos sobre a visão do mundo daquele povo (essas informações são baseadas principalmente no trabalho "Psychiatrie de L'Enfant - Etudes Transculturelles" a disposição rio Serviço de Etnopsiquiatria de Nice em 1984).

Dentre os Kaxinawás, já citados anteriormente, a autora descreve alguns de seus ritos de passagens: O "txidin" cumpre a função de amenizar as saudades e a tristeza provocada pela perda, que poderiam comprometer a vitalidade da comunidade. É realizado, às vezes,

após o rito funerário de unia morte importante. Esse ritual se utiliza de vestes, cantos e danças reforçando a fé e reforçando o ânimo do grupo;

O "katxanawá" é o rito da fertilidade. Os homens se vestem caracteristicamente, representando os "Yuxim" (espíritos) da floresta e dançam ao redor de um tronco oco da paxiúba (katxa). Tanto os homens, como as mulheres, participam deste ritual, e os insultos

Maliciosos entre eles provocam risos e espírito festivo. A interpretação da autora dos objetos utilizados e do roteiro empreendido neste ritual traz elementos históricos da vida dos Kaxinawás e a incorporação a sua cultura, da experiência com outros povos;

A "festa do fogo novo" era a ritualização da renovação da fogueira. Antes da utilização do fósforo, o fogo era obtido através de unia técnica de fricção de uma vareta num pedaço de madeira em contato com gravetos ou palha seca. O ritual amostra a importância do fogo para aquele povo e a dificuldade de mantê-lo;

O "nixpupima". Durante a segunda denticção inicia-se este rito que prepara as crianças para seu futuro. Há uma diferenciação no tratamento de meninos e meninas durante o rito que dura vários dias. Enquanto que os meninos se preparam para, no futuro, terem contato com a "yunidade" (espiritualidade), através de seu caminhar solitário pela floresta ou no uso de alucinógenos (nixi pae), a menina se prepara para no futuro fazer o mesmo contato, através do desenho (kene);

O "funeral" Kaxinawá é peculiar, mas comum entre os grupos Panos, na prática do endocanibalismo. Eles não enterram seus mortos que devem ser consumidos pelos parentes mais próximos. Não se come e nem se deseja ser devorado pelos estrangeiros e as partes sexuais são de direito ao conjugue que as prepara em separado e come com discrição. Nada pode sobrar do parente, até os ossos são consumidos ou destruídos. O motivo é para proteger os parentes do espírito, que ficaria na aldeia agarrado ao corpo do morto. Entre os Guayakis, no Paraguai, o comportamento é semelhante (CLASTRES. 1974), mas não totalmente igual aos Kaxinawás que já inicia o luto durante a refeição, onde se chora muito a perda do ente querido. Os homens soltam seu pênis (habitualmente amarrado) e as mulheres prendem seus cabelos; ambos pintam o corpo de negro.

O funeral pode ser tão importante para um povo que quando um grupo de Yanomamis foram chacinados e enterrados na fronteira do Brasil com a Venezuela, a aldeia, que foi avisada por um sobrevivente, arrisca a vida de seus membros, indo até o local. Lá desenterraram seus parentes e os levaram até a aldeia para a realização do funeral onde os corpos são cremados. Como já citei anteriormente, qualquer rito esta intimamente ligada a cosmovisão de seu povo. Ruth Benedict (1934) narra curiosos comportamentos no

luto dentre os Kwakiutl, onde os parentes de sangue do morto infligem punições ao esposo sobrevivente, por ter causado a morte de um de seus membros; a compensação dentre os esquimós, onde o assassino substitui o lugar deixado pelo morto, para compensar e reparar o dano causado à viúva de sua vítima (neste caso a tradição seleciona que reparar os riscos proporcionados pela perda é mais importante e ajuda os prejudicados a revelarem os outros sentimentos). Em algumas tribos da Austrália, não praticantes do endocanibalismo, os parentes tentam persuadir a ação dos espíritos dos mortos, fragmentando seus crânios em pedacinhos ou quebrando-lhes os ossos das pernas.

SISTEMA SIMBÓLICO

Uma característica humana confirmada em qualquer etnia é de viver em grupo. Toda sociedade é um agregado organizado de pequenos grupos. A transmissão dos padrões culturais aos membros dessa sociedade é uma atividade diversa, conforme a sociedade, porém constante, e como já dissemos, com funções de permitir a seus membros de enfrentar os problemas da vida. Esses traços culturais são tão essenciais para o homem, que mesmo em face de uma aparente uniformização dos costumes através dos meios de comunicação, as diferenças ainda persistem entre os povos.

Geertz (1973) afirma que o estudo da cultura é uma ciência tão positiva como qualquer outra, se desenvolvermos critérios para uma investigação empírica sistemática. E que é por intermédio de padrões culturais, esse conjunto de símbolos significativos, que o homem encontra sentido nos acontecimentos, através dos quais, ele vive. O estudo da cultura seria então, o estudo dos instrumentos utilizados pelo homem para se orientar no mundo em que vive. Geertz fala como as estruturas simbólicas ajudam as pessoas a se perceberem como são: indivíduo como representante de certa categoria distinta.

Partes destas estruturas simbólicas são centradas no Ego, como por exemplo, o estatus determinado pelo parentesco com um membro específico da sociedade (chefe; ladrão; rico). Outras estruturas

Em simbólicas se valem de outros sistemas, como faixa etária, categorias ocupacionais, etc. O mundo cotidiano é habitado por membros personalizados e que querem ser reconhecidos como tal. Em qualquer categoria social ou ocupacional, essa diferenciação é reivindicada. Não está na natureza das coisas a origem desse sistema simbólico, mas na história daquela sociedade. Esse sistema é mantido socialmente e

aplicado a cada indivíduo. Linton (1977) faz unia relação do papel da cultura na formação da personalidade dentro de um contexto complexo. Portanto há um movimento claro e constante da estrutura social, influenciando a personalidade dos membros de sua sociedade, que por sua vez, também alteram a cultura e a estrutura social.

A capacidade de resposta do homem é extremamente generalizada e variada e isso significa que o padrão particular que seu comportamento assume é guiado, não por gabaritos genéticos, mas sim culturais. Por mais que os lagans e outras tribos indígenas que habitavam a Terra do Fogo no extremo sul da América, tenham um metabolismo basal aumentado, determinado por questões genéticas, são seus conhecimentos transmitidos através de seus padrões culturais, que lhe permitiam enfrentar a inospitalidade do clima e a escassez de alimentos, procurados a custa de muitos riscos. Da mesma forma, os Bosquímanos enfrentam uma situação inóspita oposta, no deserto do Calahári na África onde a escassez da água e da caça é remediada pelos ensinamentos que a cultura lhe proporciona através de rituais e de costumes, que facilitam sua adaptação.

A CULTURA E A TERAPIA ATRAVÉS DA ARTE

Franz Boas (1858 - 1942), grande precursor dos estudos etnológicos, deu entre suas primeiras obras, um espaço para a arte (BOAS 1928). Muitas vezes é através das obras de arte que temos contato com os mitos de uni determinado povo. Portanto a obra de arte exprime, em linguagem simbólica, idéias filosóficas e religiosas de uma determinada amostra da sociedade. Para analisarmos o conteúdo simbólico das obras de arte, o melhor é conhecermos a história e os costumes do grupo que a produz. É através da arte, quer seja ela plástica, musical ou cênica, que a sociedade questiona e critica a condição humana. Na obra de arte tanto encontramos os valores individuais do criador, como valores que fazem parte da cultura de seu grupo. Nietzsche, em "Humano, Demasiado Humano", atribui a arte a função de tornar-nos mais suportáveis e se possível agradáveis uns aos outros.

Porém a obra de arte não só traz traços culturais no conteúdo específico do objeto apresentado, como também determina peculiaridades na forma da produção artística. Werner (1987) comentou sobre a tendência das pessoas num coral no ocidente de quererem sobressair com sua voz, em comparação com urna população na Polinésia, que pareciam cantar em conjunto instintivamente.

Na área da saúde, principalmente na psiquiatria, o conteúdo simbólico das obras de arte passou a ser analisado como outra fonte de informação sobre os valores e a problemática dos pacientes. Assim como os sonhos eram analisados, com critérios semelhantes, também as obras de arte eram analisadas, considerando o conhecimento psicanalítico. Muitos pacientes já tiveram suas obras valorizadas e as pessoas se surpreendiam com a criatividade e talento destes, que comumente trazem uma acentuada dificuldade de comunicação.

Se a cultura passou a fazer parte da vida humana desde há pré-história, a arte plástica também já a acompanhava. Mas foi somente no século passado que estudiosos passaram a fazer, de forma mais criteriosa, analogia entre obras de arte (de crianças ou de alienados) e seus valores, conscientes ou inconscientes. O "não dito" diretamente através do discurso aparecia às vezes através da criação artística e podia ser interpretado pelo analista.

Durante o processo de transformação e humanização dos hospitais psiquiátricos, os espaços livres deixados pelo esvaziamento do hospital, eram preenchidos por instalações de oficinas de arte. Essas oficinas tinham finalidade terapêutica, melhorando o convívio e a comunicação dos pacientes. Num Manicômio Judiciário de Santa Catarina tive a oportunidade de aplicar a "ação cultural" durante um período, naquela população, e levantar algumas hipóteses sobre seus efeitos. Tratava-se de um projeto supervisionado pelo governo federal, com oficinas de informação cultural, artísticas e iniciação profissional. As oficinas artísticas eram compostas por atividades de artes plásticas, cênicas e musicais. É comum, pela aparência física e comprometimento da saúde do confinado, que se duvide de seu potencial e os resultados acabam surpreendendo, dentre os efeitos que estas atividades podiam proporcionar tínhamos a absorção das expressões criativas e a canalização dos sentimentos hostis do paciente. Isso diminuía sua tensão e ansiedade e proporcionava uma menor necessidade do uso de medicações ansiolíticas. Este tipo de atividade contribuía para a humanização do ambiente hospitalar e preenchimento dos momentos ociosos tão angustiantes para o confinado. Já, naquela ocasião, de aplicação do projeto, procurei utilizar da arte como forma de resgatar valores individuais e culturais, que durante o isolamento tendemos a perder, assim como também, nossa identidade. Era um jeito, encontrado pelo condenado, de ser escutado e reconhecido como pessoa através de sua obra.

O incentivo a uma produção artística é ao mesmo tempo a criação de uma outra alternativa de expressão e comunicação. A "ação cultural" não é simplesmente uma atividade de lazer, mas considerando o trabalho de produção e exposição da obra, é

também unia atividade socializante. Ela aproxima o paciente do que há além do muro da instituição, como traz mais próximo a sociedade do elemento segregado (NORONHA, 1993).

A "Encyclopedie Médico-Chirurgicale" em 1994 publicou um artigo sobre arte terapia que mostra o reconhecimento pela medicina, da importância da utilização da arte para a recuperação da saúde. Descrevem que nos EUA o arte-terapêutica já é reconhecido há mais de 20 anos (ESCANDE e col., 1994).

A Etnopsiquiatria se propõe estudar o homem na sua relação com a natureza e sociedade. Para isso se utilizam de seus hábitos, costumes, pensamentos e crenças. Esse entendimento é a condição necessária para se aprimorar técnicas de abordagem terapêutica, que poderia abreviar a recuperação do cliente. Assim como temos aperfeiçoadas técnicas para trabalharmos com os traços de caráter do indivíduo em psicoterapia, poderíamos desenvolver melhor técnica onde nos utilizaríamos também de seus padrões culturais. Na prática isso significa que o psicoterapeuta se utilizaria os recursos culturais do cliente, como é observado na abordagem corrente de algumas medicinas paralelas (NORONHA, 1991), e no tratamento, consideraria também o ponto de vista de outro elemento do seu meio, de preferência, aquele que o analisado escolhe como seu confidente. Assim como a arte é a materialização do que se pensa, a dinâmica da relação do cliente com as principais pessoas do seu convívio é a caracterização dos elementos de sua estrutura de caráter e ao mesmo tempo do recurso que ele dispõe para a sua recuperação (ELKAÏM, 1987).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETO. A. - "Depressão e Cultura no Brasil". J.bras. Psiq. 42 (supl. 1): 13S-16S. 1993.
BENEDICT. R. - "Patterns of Culture". Houghton-Mifflin. Boston. 1934.
BOAS. F. - "Primitive Art". Dove publications. EUA. 1955.
CAMPBELL. J. - "As Transformações do Mito Através do Tempo". Cultrix. São Paulo. 1990.
CAMPBELL. J. - "As Máscaras de Deus". Palas Athena. São Paulo. 1959.
CLASTRES. P. - "Chroniques des Indiens Guayakis". Librairie Plon. France. 1974.
LAGROU. E. - "Uma Etnografia da Cultura Kaxinawá Entre a Cobra e o Inca". Univ. Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 1991.
ESCANDE. M. et col. - "Art-Thérapie - Aspects Comuns et Spécifiques des Différentes techniques". Encyclopedie Medico-Chirurgicale (Paris) 37-820-B-60. 1994.
ELKAÏM. M. - "Les Pratiques de Réseau". ESF. Paris. 1987. GEERTZ. C. - "A Interpretação das Culturas". Zahar. Rio de Janeiro. 1973.
KEUSEN. A.L. e col. - "Ecologia. a Ciência dos Excluídos". J bras. Psiq. 42(7): 387-392. 1993
LINTON. R. - "Le Fondement Culturel de la Personnalité". Bordas. Paris. 1977.

NORONHA. M. - "Distúrbios Específicos de Culturas". J bras Psiq 42 (5): 279-284. 1993.

NORONHA. M. - "A Doença a Cultura e o Ambiente". Insight - Psicoterapia. 43. 1994.

NORONHA. M. - "Considerações Sobre Ação Cultural em Ambiente de Confinamento". Insight - Psicoterapia. 33. 1993.

NORONHA. M. - "Medicinas Paralelas". J bras Psiq 40 (2): 89-93. 1991.

WERNER, D. - "Culturas Humanas". Vozes. Petrópolis. 1987.

6Marcos de Noronha. Psiquiatra — psicoterapeuta / Presidente da Associação Brasileira de Etnopsiquiatria Av. Othon Gama D'Eça, 900 — sala 903 / 880 1 5-240 Florianópolis/SC — BRASIL

URBANO E A DEPENDÊNCIA: A METROPOLIZAÇÃO PERIFÉRICA

CARLOS SANTOS

RESUMO: O novo urbano é caracterizado por uma nova forma de relação social, lastreada no princípio jurídico da propriedade privada, em substituição à servidão, que é o assalariamento. O urbano moderno é concomitante ao ressurgimento das cidades. A retornada das práticas mercantis na Europa Ocidental, a partir do século XIII, revitalizou os núcleos urbanos europeus e ajudou a erodir o feudalismo. Mas o urbano, na verdade, enquanto um corte radical na relação homem/natureza, dentro de uma profunda revolução social, acontecida no neolítico desde uns dez mil anos, implicou em várias mediações, notadamente a instituição do Estado.

Palavras – Chave : Práticas mercantis, Relação Social, Servidão e Propriedade privada.

Abstract : The new urban is characterized by a new form of social relationship, anchored in the legal principle of private ownership, instead of a servitude, which is the formal wages. The modern urban is concomitant resurgence of cities. The returned market practices in Western Europe, from the 13th century, revitalized the European urban cores and helped to erode the feudalism. But the urban, in fact, while radical in the relationship man/nature, within a deep social revolution, since each case in the Neolithic ten thousand years, resulted in several mediations, notably the institution of the State.

Keywords : Market Practices, Social Relationship, Servitude and private property.

O urbano moderno é concomitante ao ressurgimento das cidades. A retornada das práticas mercantis na Europa Ocidental, a partir do século XIII, revitalizou os núcleos urbanos europeus e ajudou a erodir o feudalismo. Mas o urbano, na verdade, enquanto um corte radical na relação homem/natureza, dentro de uma profunda revolução social, acontecida no neolítico desde uns dez mil anos, implicou em várias mediações, notadamente a instituição do Estado.

O fenômeno urbano instaurou o modo de produção asiático, inaugurando o processo civilizatório da humanidade, processo que chegou ao auge na antiguidade,

na Grécia e principalmente, com os romanos. Em seguida, sofreu unia profunda decadência com o desmoronamento do império romano; ensejando, assim, a era feudal. Nessa época, o centro de gravidade econômica voltou para o campo, produzindo na Europa Ocidental urna brutal regressão. O reflorescimento do comércio e das atividades tipicamente urbanas, ou seja, o retorno da dinâmica econômica do âmbito rural para as cidades, notadamente nos burgos, guetos formados pelos servos refugiados do campo, irá implantar unia nova estrutura sócio-econômica; isto é, a fase inicial de um novo modo de produção: o mercantilismo.

O novo urbano é caracterizado por uma nova forma de relação social, lastreada no princípio jurídico da propriedade privada, em substituição à servidão, que é o assalariamento. Constituindo, assim, uma estrutura social cuja divisão básica se dá entre proprietários de meios de produção e possuidores de força de trabalho. Essa nova forma de organização social visando a produção econômica, centrada na cidade, se torna motor do urbano, atingindo sua fase madura com a revolução industrial. Esse evento significou a passagem da manufatura artesanal (de cunho ainda rural), para a grande indústria, produção em massa, tipicamente urbana, exigindo progressiva aplicação do conhecimento técnico-científico, a razão instrumental, no desenvolvimento das forças produtivas. Porém, a produção em si não é a finalidade do processo capitalista. A produção em questão busca, na verdade, valorizar o capital-dinheiro a partir da sub-remuneração da força de trabalho; isto é, a geração da mais valia. O que significa a produção de mercadorias com o objetivo de multiplicar o investimento inicial, pelo mecanismo do valor-trabalho não pago, ou seja, o processo de acumulação em si. Desse modo, é visando a manifestação física de uni novo formato econômico-social, o modo de produção capitalista, que, em função do qual, uni espaço correspondente é moldado. Esse artefato, condicionado para viabilizar o processo de acumulação se realiza, ou seja, ganha concretude material, através de um novo contexto espacial, — a cidade moderna.

Assim, a urbanização moderna implica numa organização espacial voltada para a produção capitalista. Por conta dessa nova funcionalidade, a cidade moderna, face à racionalidade capitalista, de índole concentradora (o fenômeno a segregação), tende a tomar dimensões gigantescas. Tal hipertrofia urbana se manifesta no processo de metropolização, responsável pelas megalópoles.

Dentro da clássica evolução capitalista dos países desenvolvidos, o crescimento das atividades inerentes à produção econômica urbana absorvia boa dose dos contingentes migrados do campo, deslocados pela nova ordem rural

(concentração fundiária e mecanização). Porém, tratando-se da realidade de países cuja evolução capitalista se dá de forma complicada, levando-se a considerá-los subdesenvolvidos, o processo de urbanização demonstra especificidades. Em outros termos, esses países são considerados como estando na condição de dependentes face ao contexto capitalista desenvolvido. Assim, será discutida, a seguir, a forma como, no caso da América Latina, se desenvolve, com suas particularidades inerentes, o processo de urbanização, visando entender as características da formação de sua metropolização.

I — O Fenômeno da Dependência

A tese de subordinação econômica de países de capitalismo incipiente, ou tardio, marcado por forte peso dos setores primário e terciário, aos centros de capitalismo amadurecido, classificados de desenvolvidos, recebeu um tratamento teórico-conceitual sintetizado pelo termo *dependência*.

As raízes desse pensamento se entranham no solo das discussões sobre a relação entre comércio internacional e desenvolvimento. Duas básicas vertentes podem ser aludidas para a abordagem da dependência: a clássica (ou neoclássica), desde a tradicional base ricardiana das vantagens comparativas, e a marxista, que considera o mecanismo de expansão do capital e do sistema produtivo como mais importante do que o processo de trocas.

A configuração da problemática da dependência se dá a partir de uma dialética sócio-espacial entre um centro economicamente desenvolvido e sua periferia virtual ou realmente se encaminhando para tal. Nesse caso, o que define o caráter desse desenvolvimento? É evidente que o parâmetro de desenvolvimento em questão é aquele considerado, a princípio, em função do grau de industrialização obtido por um dado país (fato que serve para a avaliação de uma série de variáveis sócio-econômicas). O que significa a implantação de uma dinâmica de urbanização, ou seja, uma reorganização vigorosa do espaço territorial, em virtude da alocação de controles sócioeconômico-políticos a partir dos centros urbanos, o que praticamente acaba abolindo a clássica separação campo-cidade (dado o grau de condicionamento industrial do campo).

Desse modo, a questão a ser resolvida é como produzir a industrialização, ou, melhor dizendo, face às implicações sociais, como urbanizar a periferia nos moldes do centro. E aí surge o ponto crucial desse processo. Pois, trata-se de como elaborar de modo planejado a escalada industrial, reunindo os ingredientes necessários a partir de um modelo consagrado.

No caso da América Latina, essa problemática ganhou relevância com a ação da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL). As teses centrais defendidas pela CEPAL inspiravam-se nas formulações do economista Raul Prebisch e de seus colaboradores cepalinos. Essas conceituações giravam em torno de idéias como a de que não existindo uma universalidade do progresso técnico, esse fato implicaria na problemática da desvantagem das trocas comerciais. Isto é, as relações econômicas entre desenvolvidos e subdesenvolvidos significavam uma progressiva perda para os segundos. Quer dizer, aconteceria uma deterioração dos termos de troca por conta dos preços mais altos dos produtos industrializados em relação aos produtos primários. O modelo teórico da CEPAL, no entanto, não considerava como atenuante o pressuposto das vantagens comparativas.

A ênfase fundamental do discurso cepalino, portanto, era a da manutenção do quadro de subdesenvolvimento nos países periféricos por força do aludido mecanismo. Desse modo, a tendência do contexto internacional em questão seria o de colocar em situação de dependência os países do então chamado terceiro mundo. Em consequência ficaria extremamente difícil romper o ciclo myrdalino (pobreza gerando mais pobreza) do subdesenvolvimento dada a precariedade da formação de um padrão de *financiamento*. De vez que a lógica em tela ensejaria uma medíocre acumulação na periferia. Frente a esse obstáculo, abre-se o debate sobre a necessidade de políticas específicas visando a promoção de uma acumulação (poupança) que deflagre o desenvolvimento.

A discussão do subdesenvolvimento, por outro lado, contava com outras argumentações. Dentro de um viés liberal, havia a crítica de Gunnar Myrdal, fundada na tese da *causação circular e cumulativa* que previa um círculo vicioso de pobreza, cuja quebra exigiria uma intervenção vinda de fora do circuito. Mas esse argumento se baseava num contexto eminentemente tradicional, isto é, tipicamente camponês, bastante desurbanizado, como era na época (antes da Segunda Guerra) certas regiões do continente asiático. Assim, tratando-se da situação latino-americana, possuidora de um razoável gradiente de urbanização, teria mais a ver o argumento de Ragner Nurkse, que recomendava a expansão do mercado interno em função de uma combinação de investimento, dinamismo empreendedor e produtividade. Modelo conhecido como *teoria do crescimento equilibrado*. Outra proposta veio de Albert Hirschman, cuja concepção diferia da tese do equilíbrio. Hirschman sustentava um modelo baseado no mecanismo dos *efeitos em cadeia para frente e para trás*. Para tanto, defendia o planejamento e a intervenção estatal na economia, visando a otimização dos recursos e das oportunidades disponíveis. Tais teses se constituíam obviamente em caminhos alternativos e conservadores para o

desenvolvimento, perante a via proposta pela CEPAL.

Dentro da matriz marxista, a questão do subdesenvolvimento, na concepção leninista do capitalismo como força imperialista, se destaca dois enfoques. As formulações de Maurice Dobb, de forte viés ortodoxo, admitindo a expansão progressiva do capitalismo para a periferia por conta da *tendência à baixa dos lucros* no centro, é uma análise. Outra corrente é a defendida por Paul Baran, que enfatiza o problema da estreiteza do mercado, vale dizer, da escassez de capitais, chamando atenção, também, para a aplicação inadequada do excedente econômico. Para Baran, enfim, o desenvolvimento das forças produtivas na periferia, a partir de recursos próprios, só seria possível através de uma *revolução socialista*. Outras contribuições da via crítica são as de Arghiri Emmanuel com seu enfoque no *intercâmbio desigual* (semelhante ao da CEPAL): corno também a posição de Charles Bettelheim com sua crítica àquele ao mostrar que a desigualdade econômica funda-se, sobretudo, no caráter de *exploração social do próprio capital*.

Em suma, as correntes arroladas acima indicam que a discussão sobre o subdesenvolvimento envolveu várias interpretações ideológicas, mostrando que no âmbito da CEPAL a análise das particularidades do caso latino-americano não fugiu dessa herança, em que pese as novas concepções desbravadas por seus pesquisadores. Nesse sentido, Cardoso (1993:70), de modo sucinto, acentua seu papel inovador:

A comparação entre as análises feitas pela CEPAL sobre o comércio internacional e o desenvolvimento e as prevalentes no mundo acadêmico àquela época (década de 1950) mostra que houve originalidades formulações cepalinas. Críticas posteriores, embora reconhecendo, em geral, o avanço cepalino às teorias neoclássicas e marginalistas, procuravam limitar a novidade do pensamento latino-americano, mostrando que suas formulações teóricas ficaram aquém do que Marx dissera um século antes. O argumento pode ser certo no que se refere aos problemas criados pela industrialização na periferia e às críticas que a teoria vigente sobre comércio internacional impunha àquela. As formulações cepalinas têm óbvias raízes no pensamento clássico e no marxismo e estão permeadas por linguagem keynesiana. Esta ambiguidade dificulta a determinação do quadro teórico em que se move a análise.

II — A Dependência e a Urbanização Latino-Americano

Manuel Castells em seu célebre trabalho *La Question Urbaine* (A Questão Urbana), ao

examinar o processo urbano na América Latina endossa o caráter dependente de sua urbanização. Para Castells (1972:77), " en effet, comine le signale Anibal Quijano. la relation Qui lie Furbanisation latino-americaine à l'industrialisation n'est pas un rapport technologique suscité par des implantations industrielles localisés, mais un effet des caractéristiques de ('industrie du pays. ainsi que des services, en tant qu'exerçant une fonction économique dans l'ensemble d'un système plus large" (Com efeito. como assinala Anibal Quijano. a relação entre a urbanização latino-americana e o processo de industrialização não resulta do impacto tecnológico gerado pela implantação de parques industriais estrategicamente localizados, mas é efeito das características tanto do estágio industrial do país como também das de seu setor de serviços, em função da influência de um sistema econômico mais amplo). Ou seja. a urbanização latino-americana é um processo induzido pela dinâmica industrial dos países centrais, ela não se desenvolve a partir do crescimento do setor secundário local, mas sim por conta de urna complementaridade de ordem mercantil dentro do sistema internacional. Portanto. Castell se afina com as concepções da CEPAL.

Seguindo essa ótica, Castells caracteriza a urbanização latino-americana com os seguintes traços: 1) Descompasso entre população urbana e produtividade do sistema. 2) Ausência de relação direta entre emprego industrial e urbanização, porém estreita ligação entre produção industrial e crescimento urbano. 3) Forte desequilíbrio na rede urbana, propiciando o surgimento do fenômeno da macrocefalia, isto é, tendência ao domínio de uma única aglomeração urbana que passa a concentrar a maioria da população. 4) Progressiva aceleração do processo de urbanização anômala. 5) Precária disponibilidade de ocupação e de assistência aos novos migrantes. induzindo o fortalecimento da segregação sócio-espacial com a consequente polarização social.

Portanto, o contexto latino-americano ao ser inserido no modo de vida industrial desenvolveu de forma alométrica a sua dinâmica econômica; o que significa dizer que houve uma hipertrofia do consumo, enquanto atividade terciária, sem uma correspondente base produtiva. Sendo assim, unia vasta área do setor terciário se compõe de ocupações sub-remuneradas, aparecendo, então, o fenômeno do subemprego ou, pela dimensão das atividades informais, do desemprego mascarado.

Essa situação de dependência tecnológica, ou melhor, de assimetria de produtividade, ou, ainda, de indução de demanda, tem sido a norma para os países periféricos, como afirma outro especialista. Milton Santos (1982:182-3):

Sem embargo, no curso da história do Terceiro Mundo, só o período tecnológico padeceu de uma difusão generalizada de duas de suas variáveis elaboradas no centro. São elas a difusão da informação e a difusão do consumo. O fenômeno, mais perceptível na

América Latina do que em outras partes, traz consigo, com certeza, unia tendência às migrações. Essa tendência afeta urna boa parte da população, ainda que a revolução dos transportes tenha facilitado a difusão de alguns bens e serviços. Por outro lado, o Estado não é e nem pode ser indiferente às novas necessidades criadas, sobretudo porque elas não estão ao alcance da maioria dos indivíduos. Há que proporcionar, gratuitamente ou a custo mínimo, certo número de serviços, como saúde e educação, que cumprem uma função de fixação, ao menos provisória. Daí - ser a distribuição de bens e serviços, que implica uma dimensão mínima da aglomeração, responsável pela criação de pequenas cidades no interior, enquanto a concentração da produção, com a criação de monopólios, explica as macrocefalias.

III— A METROPOLIZAÇÃO LATINO-AMERICANA

Paul Singer faz uma análise do processo urbano latino-americano a partir de unia crítica à Castells e à Quijano, considerando a abordagem de ambos de caráter corriqueiro no âmbito dos estudos acadêmicos do fato em questão, e propondo-se a buscar urna explicação mais consistente, porquanto mais global, na análise das condições do desenvolvimento capitalista.

O autor argumenta que a aceleração da urbanização se dá de modo concomitante às transformações capitalistas na estrutura econômica dos países, e que o caráter e o *locas* dessas transformações necessariamente são inerentes ao urbano. Vale dizer, é a partir das cidades que o impacto das transformações produz efeitos. E quais são os efeitos em causa?

Para Singer, é ponto pacífico que o desenvolvimento das forças produtivas implica em urbanização. A velocidade maior do processo no caso latino-americano se deve ao vertiginoso crescimento populacional do continente nos pós-guerra e à dinâmica de expulsão atuante nas áreas rurais, produzindo fluxos migratórios. Porém, a própria urbanização, se de uni lado contribui para o crescimento vegetativo ao reduzir a mortalidade, de outro tende a frear a fertilidade, dado o acesso maior à informação.

O processo migratório, segundo o autor em tela, obedece a dois fatores. O primeiro está por conta de medidas de saneamento da área rural, das campanhas de vacinação e do uso de antibióticos. Tais medidas preventivas ao contribuir para o aumento demográfico implicam em forte pressão sobre a terra, provocando expulsão. O segundo fator apóia-se no impacto das novas relações de produção no campo, resultando numa reestruturação agrário-fundiária. Esses fatores podem ser respectivamente, definidos em termos de estagnação e mudança. Tais transformações trazidas pela modernização capitalista ao meio rural acabam por anular a mais antiga diferenciação espacial, isto é, a dicotomia campo-cidade.

Seguindo o curso das razões acima, Singer argumenta que não há uma relação direta

entre o fenômeno da dependência e a aceleração da urbanização latino-americana. A magnitude de tal urbanização não deveria ser a preocupação principal. As duas variáveis básicas do processo, ou seja, a estagnação e a mudança são o que interessariam para a explicação. Quer dizer, a dinâmica dos processos produtivos é que têm a ver com a urbanização. Assim, na medida em que o setor de subsistência perde sua capacidade de reter população no campo, deflagram-se fluxos migratórios. E, por sua vez, se as mudanças nas forças produtivas não absorvem o crescimento populacional, também são gerados movimentos de migração. O resultado é rápida urbanização e forte concentração urbana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO. F. H. 1993. *As Idéias Fora do Lugar*. Petrópolis. Vozes.

CASTELLS. M. 1973. *La Questio Urbaine*. Paris. Maspero.

SANTOS. M. 1982. *Ensaio sobre a Urbanização Latino-Americana*. São Paulo.

HUCITEC

SINGER. P. 1987. *Economia Política da Urbanização*. São Paulo. Brasiliense.

SUA EVOLUÇÃO NO BRASIL

JADSON LUÍS REBELO PORTO

Resumo : A idéia da criação de territórios no Brasil, já havia sido discutida desde a época da constituinte de 1824, ao sugerir que as capitâneas menos prósperas se ativessem à condição de território com organização especial que preparassem para elevação futura à condição provincial. Na constituição republicana, três anteprojetos foram sugeridos visando a criação de Territórios nas províncias sem população e sem recursos para dinamizar-se e realizar-se como partes integrantes, e juridicamente iguais às que caminhavam mais rapidamente, da federação recente.

Palavras – Chave : Constituição republicana, Criação de Territórios.

Abstract : The idea of creation of territories in Brazil, had already been discussed since the days of constituent of 1824, to suggest that the less prosperous if ativessem captaincy to condition of territory with special organisation to prepare for future provincial elevation to the condition. On the Republican Constitution, three drafts were suggested for Territories in provinces without population and without resources to streamline and make sure horn parts and legally equal to those that were moving faster, recent Federation.

Keywords : Republican Constitution, creation of Territories.

Os Territórios Federais foram mecanismos adotados pelo Governo Central brasileiro para estimular a ocupação de áreas de reduzida densidade demográfica, administrar sua potencialidade natural e garantir o domínio da região fronteira nacional. Este ensaio tem por objetivo investigar o processo de criação. a evolução e a transformação dessas entidades em Estados.

Antecedentes

A idéia da criação de territórios no Brasil, já havia sido discutida desde a época da constituinte de 1824, ao sugerir que as capitâneas menos prósperas se ativessem à condição de território com organização especial que preparassem para

elevação futura à condição provincial. Na constituição republicana, três anteprojetos foram sugeridos visando a criação de Territórios nas províncias sem

população e sem recursos para dinamizar-se e realizar-se como partes integrantes, e juridicamente iguais às que caminhavam mais rapidamente, da federação recente. Dentre os quais se garantiria àqueles a possibilidade de serem integrados na organização político-administrativa brasileira, cujos territórios anexos aos estados, dentro de cujos limites atuais se acharem compreendidas as zonas pouco ou nada povoadas. No entanto, tal emenda não foi aprovada, causando reações contrárias à sua rejeição (REIS, 1967, p. 388-9). Mesmo havendo discussões sobre este tipo de organização político-administrativa desde o período imperial a primeira Carta Magna do país não discorreu sobre o assunto e o mesmo ocorreu com a Constituição de 1891. As diretrizes constitucionais para a formação de novas Unidades Administrativas Federais foram adotadas por planejadores nas suas propostas de divisão espacial brasileira, tanto no que se refere à formação de novos Estados, como também na instalação dos Territórios Federais no Brasil, exceto o Acre. Tais situações vêm sendo adotadas desde a 1ª constituição republicana, quando no seu art. 4º, explicita que seria permitido aos Estados incorporar-se entre si, subdividir-se ou desmembrar-se, para se anexar a outros, ou formar novos Estados (...). Segundo PONTES DE MIRANDA (1947. p. 244), a distinção entre essas três possibilidades poderia ser assim resumida:

a) Incorporação - Os Estados-membros A e B passam a ser um só: A ou B. Haverá de desaparecer dois ou mais Estados para formar-se um;

b) Subdivisão - O Estado-membro A passa a formar dois outros ou mais (A', A'', A'''), e assim desaparece o antigo nome, dando-se sucessão a respeito de cada parte. Verifica-se tanto o desaparecimento de um Estado, como a criação ou a formação de outros novos;

c) Desmembramento - Separação de parte a ou b do Estado-membro A, para anexar-se a outro (a+B ou b+B) ou para formação de um novo Estado-membro (A continua A, mas a ou b faz-se novo Estado-membro: A', A'').

Na primeira, ocorreu quando houve a junção dos Estados da Guanabara e do Rio de Janeiro (1974) e do retorno de Iguazu. Ponta Porã (1946) e Fernando de Noronha (1988) aos seus Estados de origem. Na segunda, não houve experiências no Brasil. A terceira, foi adotada na criação da Província de São José do Rio Negro (1850), atualmente denominado de Estado do Amazonas, dos Territórios Federais (1943), com exceção do Acre, e dos novos Estados de Mato Grosso do Sul (1977) e Tocantins (1988).

Quanto ao ex. Território Federal do Acre, o domínio de suas terras foi fruto da expansão do territorial brasileiro em mais de 200.00 km que fugia às recomendações constitucionais (Constituição de 1889, art. 88 Título V, Disposições Gerais). Esta área foi

incorporada ao Brasil, através do Tratado de Petrópolis, em 1903, e foi transformado em Território Federal pela Lei nº 1.181, de 24 de fevereiro de 1904. A partir de então, novos rumos para a organização territorial brasileira estava traçados.

A partir da experiência acreana, o Governo Central preocupou-se em criar condições jurídicas para a implantação e a organização dos Territórios Federais no espaço brasileiro (ROSA, 1972, p. 486). Essa preocupação pelos aspectos legais tentou ser aliviada a partir da Reforma Constitucional de 1926 (MELO, 1948, p. 1129) (que permitiu a criação jurídica deste tipo de modelo no país), ratificada com a Constituição Federal de 1934 e que continuou sendo mantida nas constituições posteriores até as suas transformações em Estados.

A instalação e evolução dos Territórios Federais no Brasil

Efetivamente, as instalações dos Territórios Federais, sob a orientação de um processo legal, deram-se à luz da Constituição de 1937. Esta Carta Magna apresentou melhores diretrizes que a anterior, pois segundo o seu art. 6º: a) houve uma justificativa para a sua criação: A União poderá criar, no interesse da defesa nacional: b) determinou que as suas áreas fossem oriundas de partes desmembradas dos Estados: e c) a sua administração seria regulada por lei especial.

A fim de melhor organizar o espaço brasileiro, no início da década de 30 foi realizado um estudo que se preocupou em rever a divisão territorial no Brasil, por uma Comissão Nacional de Redivisão Territorial, presidida por Everaldo Backheiser. Esta Comissão sugeriu que a instalação de Territórios Nacionais seria providência de primeira urgência, para atender as justificativas de povoamento adequado, nacionalização e defesa de fronteiras (MEDEIROS, 1944, p. 398) e, com isso, indica a criação de dez dessas novas entidades administrativas federais no Brasil assim estabelecidos (MIYamoto, 1995, p. 192): um originado das terras dos Estados do Paraná e Santa Catarina (Iguaçu); três no Mato Grosso (Maracajú, Guaporé e Jarú); quatro no Amazonas (Rio Branco, Rio Negro, Acre e Solimões); e dois no Pará (Óbidos e Amapá). Apesar das propostas dessa Comissão, o Presidente Getúlio Vargas sancionou o Decreto-lei nº 311, de 02 de março de 1938, que determinou critérios para a delimitação dos municípios, sua denominação, como também foi estabelecido um período sem mudanças na divisão territorial de cada Estado. De acordo com o art. 16º, deste diploma legal, a programação das modificações do quadro territorial só poderiam ser feitas após leis gerais, e no § 3º deste mesmo artigo, específica que essa alteração seria efetuada por leis quinquenais.

Mesmo com tais diretrizes, os Territórios Federais foram implantados sob a

ideologia da defesa nacional, em época de guerra, com Fernando de Noronha (arquipélago desmembrado do estado de Pernambuco), Amapá, o Rio Branco (hoje constitui no Estado de Roraima), no Guaporé (atualmente é conhecido como Estado de Rondônia), de Ponta Porã e o Iguazu. No que se refere à sua origem política, deu-se a partir de Decreto-lei, sem consulta à população por plebiscitos, nem às Assembléias Legislativas, ou seja, foram impostos pelo Governo Central sobre as regiões fronteiriças do Brasil. Este período histórico relaciona-se à primeira gestão de Getúlio Vargas (1937-1945), quando governou o Brasil com a participação de interventores, sem discussões no Congresso Nacional dos seus projetos, pois esta instituição foi dissolvida por sua determinação.

Vários objetivos foram traçados com a criação e instalação desses Territórios, dentre os quais se destacam: proteger as regiões fronteiriças de vazio demográfico; garantir a atuação do governo em regiões longínquas e criar condições jurídicas e econômicas para reorganizar o espaço brasileiro, de acordo com as orientações constitucionais e com um programa para sua organização e desenvolvimento que preconizava sanear, educar e povoar.

Neste contexto, NUNES (1951, p. 140) identifica a criação dos Territórios Federais como a etapa inicial e a primeira execução de valorização econômica da Amazônia, pois a partir desse tipo de estratégia, desenvolveu-se uma política-piloto de valorização do grande vale, com emprego de medidas que serviriam de base para uma política territorial brasileira. Essas medidas, entre outras, devem ser: maiores recursos; ação planejada, Redivisão territorial; imigração e colonização econômica com as áreas internacionais vizinhas; efetivo domínio e recuperação das áreas mortas; formação de administradores territoriais; preparação de núcleos civilizadores que mantenham os atuais limites e preparem as populações que se encontrarão com os grupos vindos do litoral na ocupação dos desertos do centro.

A exacerbada atuação governamental nestas Unidades Administrativas trouxe como consequência a sua indefinição da natureza jurídica, por se tratar de uma entidade constitutiva do Estado Federal brasileiro, que não possui nem competência definida nem capacidade de autodeterminação, considerando-se ainda que seu poder de organização promana da burocracia central e não da própria comunidade, como acontece com as entidades autônomas (MEDEIROS, 1944, p. 517).

Esta situação trouxe discussões entre juristas da época sobre o processo de centralização e descentralização das decisões, as divisões dos recursos financeiros entre o poder central e essas entidades, por serem sustentados pelo orçamento

federal. Os debates deste contexto permaneceram constantes até a década de 60, os quais foram urna das causas da demora para a sua inclusão na Reforma Administrativa do Governo Federal em 1967, quando foi instituído o Sistema Federal de Planejamento pelo Decreto-lei 200, de 25 de fevereiro de 1967.

Esta legislação determinou que as administrações dos Territórios Federais fossem exercidas através de programas plurianuais, concordantes em objetivos e etapas com planos gerais do Governo Federal (art. 171). Para melhor organizar estas diretrizes, foi sancionado o decreto-lei nº 411, de 08 de janeiro de 1969. A partir de então, os Territórios Federais foram integrados às orientações de planejamento (art., 7º), foram definidas as funções do seu poder executivo (arts. 14º a 24º, 63º a 67º); orientada a primeira eleição de vereadores (art. 44º); e regulamentadas as funções dos vereadores (art. 51º a 62º) e da administração municipal (art. 69º a 74º), como também a União os administrou com objetivos mais claros e definidos.

As definições do Decreto-lei 411/69, são utilizadas por TEMER (1975: 73) para atualizar o conceito de Territórios Federais, sugerido por MEDEIROS (1946), identificando-o como uma pessoa jurídica de direito Público, de capacidade administrativa e de nível constitucional, geneticamente ligado à União, tendo a fonte do seu regime jurídico infraconstitucional. Sob este enfoque, essas áreas apresentariam uma dinâmica própria para a sua atuação política e econômica, porém a descentralização prevista na Reforma de 69, na prática não foi executada.

Em função do exposto, PORTO (1998) embaçado em PONTES MIRANDA (1947, p. 254), identifica e atualiza os períodos de debates jurídicos sobre a atuação dos Territórios no cenário nacional:

- a) o da ignorância do problema que se apresentou, depois, com a experiência do Acre (Constituição de 1891);
- b) o da previsão de outros que viessem, por título legítimo, pertencer à União, tendo-se falado de sua eventual transformação em Estados-membros (Constituição de 1934);
- c) o da permissão de serem formados como partes de desmembradas dos Estados-membros no interesse da defesa nacional (Constituição de 1937; e
- d) a sua transformação em Estados, tais como ocorreram com o Acre (1962), Rondônia (1981), Amapá e Roraima (1988).

A transformação dos Territórios Federais em Estados

Juridicamente, o auge dos Territórios Federais se dá com sua transformação em Estados. Ao se verificar a história dessas áreas especiais, é possível notar que o cotidiano político das mesmas estava intimamente ligada ao Poder Central e, com isso, essas mudanças, sempre

estiveram vinculados à decisão final do Governo Central. Ao que indica, a sua população não foi consultada sobre essa possibilidade, como também se preferia ter suas terras reincorporadas aos Estados que os originaram.

A primeira proposta de transformação em Estado foi prevista pela Constituição de 1934, através do seu art. 16, s 2º, no qual, direcionando-a especificamente ao Acre, determinou à questão demográfica (assim que atingisse 300.000 habitantes), à situação econômica (que possuísse recursos suficientes para a manutenção dos serviços públicos) ou a lei especial, as justificativas para essa mudança.

Na constituição de 1946, o art., 3º, atribui uma lei especial essa mudança ou subdividir em novos territórios, ou então o seu retorno aos Estados dos quais foram desmembrados (a exemplo do que ocorreu com Ponta-Porã e Iguazu, de acordo com o art. 8º do Ato das disposições Gerais) Sob influência desta orientação. o Acre transformou-se em Estado através da Lei Nº 4.0711, de 15 de junho de 1962. Até a elaboração deste Trabalho, não foram acessadas informações mais aprofundadas sobre o porquê da Sanção desta Lei.

Na carta Magna de 1967 foi retirada do seu texto a forma tradicional de divisão incorporação e anexo, presente nas constituições anteriores. A orientação feita por essa constituição, no art.30º, indicava que a criação de novos Estados e Territórios estavam na dependência de Lei Complementar, atribuindo ao poder Legislativo a competência da aprovação da incorporação ou desmembramento de áreas das unidades federativas (Item V. art. 47º) (figura 14). Esta Lei foi executada quando o então Território Federal de Rondônia transformou-se em Estado pela Lei complementar Nº 41, de 22 de dezembro de 1981. Uma das possíveis explicações para essa mudança reside no fato de Rondônia receber, a partir da década de 70, um imenso fluxo de imigrantes, notadamente da região Sul do Brasil.

Mais recentemente, com a constituição de 1988, os territórios Federais existentes, Roraima, Amapá e Fernando de Noronha foram extintos, sendo que os dois primeiros tornaram-se Estados e o último foi reintegrado ao espaço Pernambucano e acrescenta-se também a criação de mais um Estado no Brasil, o de Tocantins. O momento histórico desta Carta Magna está inserido na lenta transferência das responsabilidades federais para outras instâncias e uma delas deu-se na estadualização dos Territórios Federais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ocupação da Amazônia pelos Territórios Federais foi mais um capítulo da história desta região, na qual a atuação do Governo Central teve elevada participação. Sob suas orientações infra-estruturas foram neles organizadas, principalmente nas suas respectivas capitais, visando

garantir serviços básicos aos futuros ocupantes dos seus espaços seu fluxo financeiro fundamenta-se na "economia do contracheque", por possuir considerável contingente de funcionários públicos, e na exploração dos seus recursos naturais (notadamente exploração mineral; e os seus recursos para obras advinham das receitas federais). Esses Territórios funcionavam, basicamente, como um Departamento do Ministério do Interior.

Corai as transformações em Estados, alguns questionamentos merecem ser melhor analisados, pois as indefinições decorrentes desta transição tem sido alvos de constantes processos jurídicos trabalhista e cíveis, em função da evidência de novas necessidades e preocupações nestes ex-territórios, tais como: qual será o destino dos funcionários federais do ex-territórios? Serão incorporados aos novos Estados? Como serão administrados os contratos realizados enquanto Territórios? Como administrar os novos Estados após os dez anos da promulgação da Constituição de 1988 e face à crise econômica e política em evidência no Brasil? Quais serão as áreas administradas pelo governo estadual?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRASIL. Decreto-lei nº4.102, de 09 de Fevereiro de 1942
-----Lei Nº5.812, de 13 de Setembro de 1943
MEDEIROS, Océlio. Territórios Federais: doutrina, legislação e jurisprudência. Rio de Janeiro: Ed. Nacional de Direito, de 1944.
-----ADMINISTRAÇÃO TERRITORIAL (comentários, subsídios e novas leis). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1946.
MELO. L. C. Conceituação de "Território Federal" como unidade política. BOLETIM GEOGRÁFICO. 5 (58).jan.. 1948
MYIAMOTO, Shiguenoli. Geopolítica e Poder no Brasil. Papiros. 1995
NUNES. Osório. Introdução ao estudo da Amazônia Brasileira. 3ª ed. Laemmert. 1951.
OS TERRITÓRIOS Federais: a finalidade de sua criação (Extraído do livro "Brasil (1943-1944) publicações do Ministério das Relações Exteriores). Jornal O Amapá. 05 de maio de 1945. Ano 1.nº 7.p.5.
PONTES DE MIRANDA. Comentários À constituição de 1946. Imprensa Nacional. 1947. V.1.
PORTO, Jádson Luís Rebelo. As estratégias recentes de desenvolvimento do Amapá: das instalações da ICOMI à implantação da área de Livre Comércio Florianópolis: PPGG. 1988. (Dissertação de Mestrado)
REIS. ARTIUR CEZAR FERREIRA. Território do Amapá: perfil histórico. Rio de Janeiro Imprensa Nacional. 1949
----- A idéia de Território no pensamento do Legislativo brasileiro. Revista Brasileira de Direito Administrativo (74). out./ dez. dez 1963.
ROSA. Rubem. Dos Territórios Federais. Boletim Geográfico. 23 (181) jul./ ago.1972.
TEMER. Michel. Território Federal nas constituições brasileiras. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais/ EDUC. 1975.
Jadison Luis Rebelo Porto. Universidade Federal do Amapá, Doutorando do Instituto de Economia da UNICAMP.

XAMANISMO: algumas abordagens teóricas

ARNEIDE CEMIN

RESUMO: O objetivo deste artigo é enfocar algumas contribuições teóricas relativas ao estudo do xamanismo. A importância do empreendimento vem de sua atualidade, visto estarmos assistindo a um renascimento desta temática, que, durante muito tempo, esteve restrita ao campo da etnografia indígena. O fenômeno agora se expande da tribo a *urbes*, chamando-nos a atenção para os efeitos de reversibilidade da dinâmica social sobre a aceitação dos "conceitos". É comum, que na academia, as discussões conceituais ocorram de formas abstratas, tomando de empréstimo noções forjadas em contextos muito diferenciados daqueles de sua aplicação.

PALAVRAS – CHAVE: Dinâmica Social, Etnografia Indígena, Fenômeno e Importância.

ABSTRACT: The objective of this paper is to focus on some theoretical contributions concerning the study of shamanism. The importance of the project comes from its actuality, because we are watching a revival of this theme, which has long been restricted to the field of indigenous Ethnography. The phenomenon now expands tribe to cities, calling us attention to the effects of reversibility of social dynamics on the acceptance of "concepts". Is common in academia, conceptual discussions occur of abstract shapes, borrowing notions forged in contexts very different from those of its application.

KEYWORDS: Indigenous Social Dynamics, Ethnography, Phenomenon and Importance.

1. O Problema

O objetivo deste artigo é enfocar algumas contribuições teóricas relativas ao estudo do xamanismo. A importância do empreendimento vem de sua atualidade, visto estarmos assistindo a um renascimento desta temática, que, durante muito tempo, esteve restrita ao campo da etnografia indígena. O fenômeno agora se expande da tribo a *urbes*, chamando-nos a atenção para os efeitos de reversibilidade da dinâmica social sobre a aceitação dos "conceitos". É comum, que na academia, as discussões conceituais ocorram de formas abstratas, tomando de empréstimo noções forjadas em contextos muito diferenciados daqueles de sua aplicação. É o que ocorre com as noções de xamã e de xamanismo, por exemplo.

Acreditamos que tomar o xamanismo abstratamente, mapeando suas funções — análise funcionalista — ou sua cosmovisão, implica reduzi-lo a epifenômeno do sagrado, mantendo-o à margem dos "grandes temas", primo distante das religiões históricas — Judaísmo, Cristianismo, Islamismo — sem perceber que ele guarda elementos e desenvolvimentos similares às grandes religiões citadas, no que tange ao fato de (re) fundar o sagrado enquanto realidade ontológica, em contexto cultural específico: a religiosidade indígena.

Por isso, fazem-se necessárias pesquisas específicas a cada caso, pois seria ingenuidade ou má fé a busca do xamanismo enquanto unidade individualizada e "pura" desvinculada do contexto e das injunções históricas do meio. Por outro lado, tratando-se de conceito, categoria de análise, portanto, diz respeito a correlações de forças sociais e a escolhas pessoais que, embora efetivadas com respaldo em adequações teóricas e empíricas, não deixam de ser — como todo uso conceitual — escolhas também políticas, que objetivam, em nosso caso, reivindicar para o xamanismo o lugar que ele de fato parece ocupar: sua especificidade fundante remete para a "floresta", para o xamanismo indígena, detentor de cosmologias e ritos particulares de contatar o sagrado e afastar o mal, seja ele a escassez de alimentos, a doença, a morte, a angústia ou o invasor.

Desde o início da colonização que o índio e seu universo cultural vêm sendo sistematicamente destruídos. No campo daquilo que denominamos religião, desde o século XVI os administradores e catequistas se esforçavam por abolir as "Santidades", nome pelo qual ficaram conhecidas as manifestações dos ritos Tupis, em confronto com o catolicismo imposto pela metrópole. Entre as "Santidades" a mais conhecida foi a de Jaguaripe, localizada no Sul do Recôncavo Baiano, em função da resistência que ofereceu, em 1580, e, pelo teor de suas propostas: fim da escravidão e morte aos brancos portugueses (Vainfas, 1995).

Durante todo o século XVIII, ainda era marcante a perseguição religiosa contra as chamadas "heresias" dos índios. Câmara Cascudo (1959) localizou documentação sobre a perseguição aos adeptos da Jurema, datados de 1738. Em 1836, ocorreu a matança de Pedra Bonita, em Pernambuco, que também incidiu sobre os "juremeiros" (Sangirardi, 1989).

Nas pequenas vilas do interior do Brasil encontramos cultos religiosos organizados em torno do xamanismo desde pelo menos o século XVIII (Sangirardi, 1989 e Cascudo 1971). "A historiografia registra o caso da "Jurema" no Nordeste do Brasil, cujos Mestres e adeptos, os "juremeiros", viajam durante os seus rituais para o mundo do além, designado por eles como "juremal" ou bosque sagrado da Jurema (Sangirardi,

1989). E, mais recentemente, década de 30 em diante, as religiões do "Santo Daime", da "União do Vegetal" e da "Barquinha".

A Jurema é planta circunscrita ao Nordeste do Brasil, onde é utilizada pelos índios, particularmente os Jês e os Kariris, em rituais xamânicos. Em geral, a Jurema é conjugada ao tabaco, outra planta largamente usada em cerimônias religiosas como era o caso daquelas efetivadas pela Santidade de Jaguaripe. O consumo da Jurema, contudo, não se expandiu para outras regiões, muito embora dessa planta seja extraído um "vinho", que, possivelmente, poderia ser consumido algum tempo após o seu preparo, a exemplo da ayahuasca. São utilizadas no Nordeste, pelo menos duas variedades de Jurema: a Jurema preta - *Mimosa hostilis* - e a Jurema branca - *Phitecelobium diversifolium*. Entre os índios a Jurema era consumida em rituais secretos, desse modo, as descrições de seu uso dizem respeito a cerimônias reelaboradas por não-índios ou por índios inseridos entre os brancos, de modo que todas as descrições mais antigas dizem respeito ao Catimbó, considerado mescla de Xamanismo. Espiritismo e Umbanda. Nos rituais de catimbó são frequentes as misturas de Jurema e cachaça, dando origem ao "Cauim" (Sangirardi, 1989).

Como referimos, existe no Nordeste brasileiro o "culto da Jurema", cuja repressão foi documentada ainda no século XVIII, mais precisamente em 1758 (Casculo apud Sangirardi, 1989). A jurema era a planta sagrada dos grupos indígenas que habitavam o Nordeste brasileiro: jês e tapuias, também conhecidos por Kariris (Sangirardi, 1989).

Visando situar a jurema no campo das religiões populares, o autor indica que dos índios, os brancos e mestiços receberam os ensinamentos sobre a pajelança ou xamanismo, que, desse modo, configurou o catimbó. Ao mesmo tempo, a pajelança e o catimbó eram influenciados por elementos do "... espiritismo, da feitiçaria européia (...) orações e imagens de Santos do catolicismo". (1989:141). Há nesse processo, portanto, efeitos de reversibilidade, havendo casos de pajé trabalharem com "encantados" e espíritos de Mestres do Catimbó. Nesse ponto, Sangirardi cita Nunes Pereira, que contatou um pajé do Alto Rio Negro que "recebia" o espírito de um dos Mestres do Catimbó, o Mestre Roldão de Oliveira. (1989:141). Apesar disso o autor adverte: não há registro do uso de jurema na pajelança amazônica: "A jurema tem no Nordeste o seu habitat e só no Nordeste é usada como planta mágica (Catimbós e alguns Xangôs) e na medicina popular" (Sangirardi, 1989:141).

Desse modo, no Nordeste, temos o complexo da jurema e no Norte o complexo da ayahuasca. Em ambas, inclusive, há ocorrência de um mesmo princípio ativo, o alcalóide: N.Ndimetilriptamina (D.M.T.), segundo Sangirardi (1989:149). Além da semelhança química, há notável similaridade nos efeitos rituais pretendidos e alcançadas através da jurema, também chamada "jurubari" (1989:141). Considerada planta de poder, é talismã e

proteção contra maus espíritos e mau-olhado. Falando de seu efeito. Sangirardi assinala que proporciona sentimento de alegria, paz e empatia com todos os seres. Seu uso pelos índios fazia-se acompanhar com o fumo do tabaco, o maracá e os cânticos em sessões destinadas a previsões, aconselhamento e cura. Dos aldeamentos indígenas o autor assinala o trânsito da jurema para as "mesas" e terreiros das religiões populares. Informa ainda, que "... Os três aspectos - bebida, fitolatria, região do astral - resumem o caminho percorrido pela jurema..." (1989:149). Vem do complexo da jurema, a tradição dos Mestres e Mestras, evocados pelas "linhas" que Sangirardi define como canções. As mesmas que chamam a presença dos Mestres nas sessões.

Circunscrito ao Nordeste, perseguido, mantido em segredo pelos índios e reelaborado pelos brancos, o culto da Jurema tem uma presença bastante marginal no cenário religioso brasileiro. O xamanismo, também conhecido por pajelança, não é considerado entidade autônoma e discernível. Tanto quanto aos índios, proclama-se sempre, como dissemos, o seu desaparecimento, quer pela ausência da temática ou pela assimilação apressada de suas características singulares aos componentes externos ao seu universo, através do recurso fácil à noção de "sincretismo".

Recentemente, dado os efeitos de reversibilidade de que falamos. a expansão das religiões ayahuasqueras vêm contribuindo para o reflorescimento dos estudos sobre o xamanismo e, conseqüentemente sobre o culto da Jurema, a exemplo do artigo de Mota (1996) intitulado "Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó", sobre os Kariri-Xocó, que vivem às Margens do Rio São Francisco, no estado de Alagoas.

Declaradas extintas, assim como os camponeses e os índios pelo determinismo de tipo evolucionista, as relações xamânicas não desapareceram, ao contrário, vêm mostrando forte presença como elemento construtor de identidade de índios e outros povos da floresta em diferentes processos de contato com a sociedade urbana.

O tema xamanismo irrompeu outra vez no panorama religioso como resultado de um novo avanço dos brancos sobre territórios índios, desta vez, na região Amazônica. Falamos da frente de expansão que adentrou a floresta em busca do látex da seringueira e do caucho. Já no tino do século XIX, artefatos de borracha entraram na lista de exportação como objetos curiosos que, paulatinamente, foram revelando suas múltiplas aplicações, destacando-se o seu emprego na confecção de pneus para os automóveis. As duas grandes Guerras Mundiais intensificaram o emprego do látex em variados produtos e marcaram em definitivo a presença branca na terra dos índios localizados na Amazônia. Duas correntes migratórias se entrecruzaram à época naquele espaço: nordestinos e índios. Entre os últimos, alguns povos já se encontravam em território brasileiro, ou naquilo que viria a sê-lo como é o caso do Estado do Acre; outros desceram dos Andes às Planícies e vales Amazônicos, extraíndo seringa e, particularmente, o caucho.

O tipo de xamanismo que ganhou visibilidade no cenário religioso brasileiro, a partir de 1930, é o que denominamos de "xamanismo ayahuasquero" (Cemin, 1998), pois ele remonta a grande tradição de consumo ritual de ayahuasca praticado por inúmeras tribos do Peru, da Bolívia, da Colômbia e da Venezuela. O encontro entre índios e seringueiros, na faina de extração do látex, resultou na assimilação, pelos primeiros, de elementos básicos da cosmologia indígena, entre eles, o uso de psicoativos como propiciadores das experiências de contato com o sagrado: o chá denominado ayahuasca é obtido a partir da decocção conjunta de uni cipó (*Banisteriopsis caapi*) e a folha de um arbusto (*Psicotria viridis*), cujos princípios ativos são a *harmina* e a *harmalina*

Três vertentes prolongam o xamanismo ayahuasquero deslocando-o rumo ao espaço urbano brasileiro: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. As duas primeiras vertentes foram fundadas em Rio Branco, a primeira teve origem nas hierofanias vividas por Raimundo Irineu Serra, migrante maranhense que teve contato com a ayahuasca por ocasião de sua chegada no então território federal do Acre, em 1912, e, a partir de 1930, dedicou-se à organização do culto e à sua trajetória de "curador". A Barquinha foi criada em 1945, por Daniel Pereira de Matos que, embora tenha sido iniciado no consumo ritual de Daime, por Irineu, teve sua própria hierofania da qual derivou sua organização religiosa. A União do vegetal foi fundada por Gabriel da Costa, em Porto velho, Rondônia, no início da década de 1960. Antes de fixar residência em Porto velho, Gabriel percorreu outras áreas da Amazônia (brasileira, boliviana e peruana) exercendo a função de seringueiro e nesse contexto foi iniciado ao consumo ritual de ayahuasca.

A complexidade do intercruzamento de culturas que se encontram no xamanismo ayahuasquero, tal como é praticado pelas vertentes a que nos referimos, coloca o difícil problema de definir o tipo de religiosidade que ele comporta: se xamanismo ou catolicismo popular, Espiritismo ou Umbanda. A diversidade institucional que demarcam as três vertentes referidas e, ainda, o fato de que cada uma delas passou por processos de rupturas e/ou desdobramentos, dando origem a grupos mais ou menos diferenciados, acrescenta desafios ao empreendimento.

O uso da ayahuasca como técnica xamânica faz parte do complexo mítico religioso dos índios localizados na Amazônia brasileira, boliviana e peruana, cujas práticas de xamanismo envolvem complexos rituais assentados em sólido conhecimento de plantas mágico-medicinais, em técnicas de contato com os espíritos dos mortos e com os espíritos da natureza, retirando desse conjunto de conhecimentos um saber capaz de auxiliar na cura e na resolução de problemas pessoais e coletivos (Galvão, 1979).

Desse modo, o consumo de ayahuasca, para fins religiosos e terapêuticos parece haver se propagado de um centro cultural, cuja disseminação abrange particularmente a Amazônia

através das trocas culturais ali estabelecidas. A classificação mais ampla indica como centro de irradiação a América Central, o Noroeste e o Nordeste da América do Sul, a exemplo da Colômbia, Equador, Venezuela, Peru e Bolívia. Em seu livro sobre mitologia brasileira, Sílvia Carvalho (1979), focalizando a "região mitológica" do Alto Rio Negro, afirma: "... acreditamos que sempre houve contato entre os Andes e a Amazônia, e deve ter sido intensificado durante a expansão Inca, provocando novos deslocamentos..." (1979: 62).

Essa referência às culturas andinas é coerente com a memória social dos adeptos da ayahuasca, entre as vertentes principais que instituem o culto no Brasil: "Santo Daime" e "União do Vegetal". A "União do Vegetal" mantém a tradição de um mito que relata a origem do cipó, Jagube para os daimistas e Mariri para a "União do Vegetal"; e da folha, chamada de Rainha ou chacrona pelos daimistas, e de Oaska pela União do Vegetal, situando os heróis doadores da planta no império "Inka" (sic.). A folha pode ser referida na União do Vegetal por Chacrona, assim como o cipó pode ser citado pelo nome de Jagube. Entretanto, os nomes mais específicos aos quais eles em geral se referem, são os acima citados. Este ponto é importante porque os nomes são "guardiões de mistérios" em ambas as instituições. Particularmente, a União do Vegetal, atribui muita importância à palavra como força criadora. Do mesmo modo os daimistas, com a diferença que enfatizam mais o ato de pensamento. Entre os daimistas, existe a figura de Pizango, "índio peruano" que teria ensinado a Irineu os "segredos da bebida". Em alguns relatos, Pizango aparece como homem histórico, contemporâneo de Irineu; em outros, ele é referido, como "espírito da ayahuasca", entidade sobrenatural.

O conjunto ayahuasquero está contido em outro, definido como "xamanismo", cujas práticas foram identificadas na Ásia, nas Américas do Norte e Central⁸, bem como, na América do Sul, incluindo o Brasil, como bem atesta Melatti (1970), e ainda Galvão (1979), que assinala a presença do xamanismo para quase todas as áreas culturais por ele arroladas em seu estudo de classificação das áreas culturais indígenas. É nesse estudo inclusive, e no de Charles Wagley, que Baldus, extensamente citado por nós, encontra respaldo para considerar a existência de xamanismo entre os índios do Brasil.

Estamos, portanto, diante de um vasto complexo de crença indígena quanto a possibilidade de contatar o sagrado, através da ingestão de substância psicoativa, que se atualiza através de práticas diversas. A nosso ver, esse complexo diz respeito ao xamanismo. Declarado extinto ou em vias de extinção, seu ressurgimento decorre dos efeitos de reversibilidade que resultam dos encontros culturais provocados pelas frentes de expansão da sociedade nacional, em mais um fluxo de populações que, partindo do litoral Sul e sudeste, avança

pelo interior do país.

2. As teorias

Do ponto de vista teórico, os estudos hoje clássicos sobre a etnografia do xamanismo na América do Sul, remontam ao final das décadas de 40, 50, e, aos anos 60, a exemplo dos estudos de Métraux (1976), Baldus (1965/66) e Eliade (1976). Este último teve seu estudo sobre xamanismo publicado em 1949, em língua francesa, foi traduzido para o espanhol em 1960 e, no Brasil, só agora em 1999, o leitor brasileiro contará com uma edição em língua portuguesa.

A discussão sobre a pertinência de se considerar as práticas religiosas dos índios da Amazônia, como sendo de caráter xamânico não é nova, e é bom que permaneça em aberto, unia vez que sua compreensão para nós decorrerá do conhecimento que possamos ter das práticas religiosas indígenas, bem como das religiões urbanas diretamente influenciadas por elas. Melatti precisou escrever uma "Nota Suplementar" ao seu artigo o "Mito e o xamã", em decorrência de objeções à que o médico-feiticeiro Krahó pudesse ser classificado como xamã. Melatti esclareceu que, "... segundo a ampla perspectiva de Baldus, talvez seja possível reconhecê-lo como Xamã. Vejamos a definição de Baldus:

O xamanismo é uma instituição social cujos representantes através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viagens a mundos do Além, seja pela possessão por espíritos. (Baldus. 1965/66: 1 87).

A definição de Baldus destaca: a função do xamanismo como defesa da comunidade, e sua forma - o êxtase, que pode variar de duas maneiras: viagens e possessão. As determinantes dessa variabilidade são os padrões tribais, a ideologia religiosa do grupo. Discutindo autores que abordaram o xamanismo em perspectiva teórica, o autor adota as assertivas de um deles, Schroder, que concilia as visões, que ele considera parciais, de Eliade - xamanismo como "técnica do êxtase" - e Wilhelm Schmidt para quem o xamanismo se define pela "possessão extática". Ambos, percebe Schroder, embora estabeleçam o êxtase como critério para o xamanismo, não localizam " o princípio estrutural do xamanismo na particularidade universalmente humana do êxtase, mas numa forma especial de sua realização histórica". (Schroder apud Baldus, 1965/66:189).

Para Schroder, segundo Baldus, possessão e êxtase são "dois lados do mesmo

fenômeno", considera-os, portanto, como "arte da transformação". Visto que para ele, "o caráter de transformação é próprio ao êxtase em ambos os casos". (1965/66:190). Para Schroder, o êxtase é o princípio estrutural do xamanismo, mas não reduz esse princípio a uma técnica ou a um único tipo de estado - a possessão. Para ele, o êxtase é particularidade humana que, como a linguagem e outras formas de expressão, assumem especificidades históricas.

Schroder entende por "arte" não apenas a dimensão técnica, dado as objeções que faz a Eliade. Ele entende "arte" como capacidade humana. No caso, capacidade humana para o êxtase. Sendo capacidade humana, sua natureza biológica é como todas as outras capacidades humanas, culturalizada. Ou seja, apropriada por concepções e regras que regem sua realização e usos. Obedecendo, portanto, a "padrão de significados transmitido historicamente através de símbolos". (Geertz, 1978:103).

O êxtase, entretanto, não é apenas biológico ou cultural, porque pressupõe, segundo Baldus, a existência da "Alma". Diz respeito, portanto, a uma esfera particular do humano: a dimensão religiosa. No entanto, prossegue o autor, o material etnográfico disponível não permite discutir o conceito de alma ou de Deus em termos gerais, porque seu grau de difusão acompanha sua diversidade. Sabemos, entretanto, que todas as religiões visam a esfera do Além, lugar da alma e de outros seres sobrenaturais. O que, em geral, leva a supor que o sobrenatural é tudo aquilo que é invisível, inacessível aos sentidos dos portadores da cultura em questão. Ou, acrescenta Baldus, o sobrenatural é tudo aquilo que é "acessível apenas pela sua vivência religiosa". O comum à experiência religiosa é a concepção do homem como ser dual. Espírito e matéria. Por isso, Baldus (1965/66:194), respaldado em Schroder, conclui:

O êxtase baseia-se afinal de contas, nesta polaridade metafísica do homem: uni ser puramente espiritual ou material que repousa em si mesmo, não é capaz de cair em êxtase.

Baldus equaciona então, o fenômeno do êxtase, em físico e psíquico. No aspecto físico, ocorre o afastamento do corpo da realidade material, o "afastamento do aquém". No processo psíquico acontece o inverso, "proximidade do Além". O extático desliga-se de sua ambiência física. O autor segue afirmando que no êxtase a alma perde o poder sobre o corpo e que a perda desse poder pode manifestar-se de maneira ativa ou passiva. Na forma passiva há diminuição das funções vitais e imobilidade corpórea. Na forma ativa, manifestam-se agitações e manifestações visíveis de poder sobre-humano. O processo psíquico é definido por Baldus, como "transformação do ser causado pela ligação da alma com o agente do Além". Por isso, acrescenta:

Quero falar em 'excorporação' quando este agente faz a alma entrar no mundo sobrenatural, isto é, tornar-se ela mesma sobrenatural, conservando, porém, ainda o seu ego extático; o corpo então apresenta-se na forma passiva do êxtase. Na 'incorporação', porém, o agente do Além tenta absorver a Alma, podendo esta chegar a subsistir apenas nele; isto leva à forma ativa do corpo em êxtase." (1995/96:194)

Porém adverte, "... nas diversas culturas, tudo isso não funciona tão esquematicamente como aqui esboçado... ". Entretanto, entendemos que o esquema é útil e revela sua adequação, permitindo-nos considerar o êxtase xamânico no "subsistema" que investigamos, como sendo de caráter extracorpóreo. Porque mesmo o bailado, que é a forma mais movimentada entre os rituais daimista, apresenta-se ao observador externo apenas como uma dança ritual. Nada diz sobre o contato com o além. Não há saltos, suspiros, convulsões ou gestos fora da coreografia prevista. Apenas o vai-e-vem ininterrupto e ritmado do "bailado", em perfeita ordem quadrilátero.

Entretanto, as definições não são fáceis, e a multiplicidade de nomes utilizados para indicar os mediadores do sagrado na etnografia dos indígenas da América do Sul, dificulta ainda mais a caracterização do fenômeno. Essa variabilidade foi inventariada por Viertler (1981) que relaciona os conceitos às teorias das quais derivam. Começando pelo conceito "xamã", apoia-se em Eliade para destacar como característica específica do xamã o "vôo mágico" e definir como xamanismo "stricto sensu", o xamanismo siberiano. Pois sistemas religiosos que contêm traços xamanísticos não implicam em caracterizá-los como xamânicos. Conclui que do ponto de vista de Eliade - que classifica como "historiador das religiões" - "... não se pode projetar o conceito xamã para as sociedades tribais sul-americanas" '° (1981:309).

Para o conceito "pajé" apoia-se em Métraux (1967), a quem atribui a sugestão de utilização do termo como forma de adaptação do conceito "xamã" para a etnografia sulamericano. A iniciação do "pajé" ou "piai" implica aquisição de poderes mágicos e aprendizado de técnicas precedidas por crises características de "morte iniciática". Entretanto, prossegue a autora, seu padrão cultural não integra dois traços típicos do xamã siberiano: o vôo mágico e a possessão. Além de distinguir-se deste por obter seu poder através da aquisição de substância mágica que pode materializar-se, e inclusive originar não só a cura mas também doenças (1981:307). Viertler conclui que embora o conceito tenha sido formulado a partir do método comparativo, é pouco sistemático.

Referenciada em Munzer (1971), destaca o conceito "Medicine-man" mostrando suas implicações com o método comparativo aplicado às sociedades tribais do Novo Mundo. Os elementos do termo contêm a idéia de "posse de remédios necessários à cura mágica" (1981:309). Os remédios são "... representados por objetos vistos como contendo potências numerosas" (1981: 309). Outro conceito, o de "médico-feiticeiro", segundo a autora,

além de emergir da "... linha comparativa sul-americana..." guarda ambigüidade entre o bem e o mal. Pois o "médico-feiticeiro", detentor de poderes mágicos, mata e cura.

Analisando o conceito de "herói mítico", Viertler apoia-se principalmente na obra de Schaden (1959), que serve de referência também, para suas considerações acerca do conceito de "médico-feiticeiro". No contexto da noção de "herói mítico", o "pajé" orienta sua conduta pelo modelo do herói. "Os heróis míticos ou heróis culturais geram tanto a ordem social, o bem, a beleza ou a paz, quanto a desordem cósmica, o mal ou o conflito ..." (1981:310). Destaca o uso posterior do conceito do ponto de vista funcionalista - Laraia (1970), Agostinho (1971, 1974) e Schaden, (1959) - e, estruturalista - Da Matta (1977). Bem como, sua associação aos conceitos "médico-feiticeiro" ou "pajé", citando como exemplo Métraux (1967); ou "xamã ", caso de Melatti (1974). Destaca sua utilidade para o estudo das relações entre padrões de comportamento e idéias religiosas, principalmente quando analisados na perspectiva histórica, que possibilite relacionar o conceito "herói mítico" aos de "profeta" ou "Messias" (1981:311).

Viertler continua sua análise averiguando o conceito de "Messias", destacando referenciada em Schaden (1959), que o "... médico-feiticeiro representa um messias em potencial..." (1981:311). Médico-feiticeiro, líder carismático e messias têm em comum o fato de adquirirem seus status através de comunicação com o sagrado. Entretanto, o messias tende a surgir em contextos de "... sociedades de horticultura mais desenvolvida..." (1981:311)

Assinala ainda, que apesar do messias relacionar-se com a divindade suprema e de restabelecer o equilíbrio entre os homens e o mundo, "... existem conexões históricas e funcionais entre o médico-feiticeiro e o messias..." (1981:311). De modo que a diferença básica consiste no fato de movimentos conduzidos pelos messias acarretarem maior potencial de mobilização social, a exemplo das migrações. Mesmo assim, a autora assinala a possibilidade de nuances variadas para cada situação típica. Tratando-se, porém, de processos históricos de maior dinamismo, pode ser pertinente fundir os conceitos de messias e herói mítico (1981:312).

A autora segue analisando os conceitos de "chefe cerimonial", "feiticeiro" e "bruxo". Assinala que o primeiro se refere ao "chefe político", embora às vezes diga respeito ao curador em contextos de "dominação tradicional". Entretanto, é um conceito "impreciso" e sem "conotações teóricas mais definidas" (1981:312). As noções de feiticeiro e bruxo mantêm a característica de ambigüidade entre o bem e o mal relacionadas a "... controles de tensões, turbulências e rupturas da ordem social" (1981:13).

Conclui que o estudo dos fenômenos de intermediação entre o mundo humano e o mundo sobrenatural pode assumir níveis de abstração diversos. Propõe então, que os

estudiosos explicitem os critérios pelos quais identificam o fenômeno (1981:314).

Langdon (1996) amplia o debate estabelecido por Viertler, argumentando que o "...xamanismo não conhece fronteiras, nem nacionais, nem tribais" (1996:12). Embora o artigo de Langdon tenha sido publicado quando nossa tese se encontrava em estágio final de elaboração, ele pôde ser útil por concordar com as linhas gerais de desenvolvimento do nosso estudo, ao considerar o xamanismo como instituição cultural, levando em conta, portanto, seus aspectos dinâmicos. Além disso, sua abordagem preocupa-se menos com a definição de xamã, deslocando o enfoque da discussão para o desenvolvimento das teorias interpretativas sobre o xamanismo, abordando-o em relação com a história da antropologia a partir das discussões acerca de religião e magia.

Langdon fala das "novas perspectivas sobre o xamanismo no Brasil", destacando que recentemente o xamanismo é entendido como um complexo sócio-cultural. E esclarece: cultural, porque referido a um sistema simbólico; e social porque "gera papéis, grupos e atividades sociais. Sendo complexo sócio-cultural precisa ser considerado em dimensão coletiva, como "sistema de representações compartilhadas". Por isso, cita Brunelli (1996) ao indicar ser possível "xamanismo sem xamã".

Visando desvencilhar a discussão sobre xamanismo das antigas questões com religião e magia, concorda com Hamayon (1982), e propõe que o xamanismo seja abordado como um "sistema cosmológico". Com isso, pretende indicar que ele é semelhante a um "sistema religioso", ao mesmo tempo em que o extrapola, visto que xamanismo é também. "...Política, medicina e organização social e estética" (1996:26-7). A vantagem, diz a autora, é manter o sentido de "sistema religioso", incluindo ao mesmo tempo, as outras funções pertinentes ao xamanismo, como as instâncias de cura, de economia e de política.

Entretanto, temos dúvidas quanto à plena utilidade da proposta. Primeiro porque usar o termo "sistema cosmológico" no lugar de religião, não anula o fato de que as concepções cosmológicas também afetam o mundo em suas dimensões econômicas e políticas; do mesmo modo que as religiões, ao se institucionalizarem acentuam sua identificação com um sistema formal sócio-político, para a sua própria sobrevivência. Além do que, as religiões já nascem como resultantes de um conjunto de forças materiais e espirituais. Mais importante ainda, é a existência de "sistema cosmológico" de caráter estritamente científico como é o caso da cosmologia proposta pela moderna ciência ocidental. Teríamos então, para o caso do xamanismo, de voltar a adjetivar seu sistema cosmológico com os termos mágicos e religiosos. Retornando assim, a velha discussão que a autora pretende evitar, ao propor a substituição da idéia de xamanismo como sistema religioso, para xamanismo enquanto sistema cosmológico.

Propondo-se a refletir sobre o xamanismo no âmbito da etnologia brasileira, e

considerando que apesar das diferenças existem aspectos comuns para o xamanismo nas terras baixas da América do Sul, sugere algumas características a serem consideradas para uma "nova perspectiva na definição do xamanismo". Langdon seleciona seis características que reunimos em três grupos e citamos resumidamente:

Cosmologia: mundos visível/invisível; um princípio geral de energia que unifica o universo: um conceito nativo de poder xamânico ligado ao sistema de energia global; um princípio de transformação pelo qual espíritos e xamãs podem assumir formas diversas.

Papel do xamã: o xamã como mediador que age principalmente em benefício de seu povo.

Técnica extática ("como base do poder xamânico"): várias. Tabaco, plantas psicoativas (inclusive ayahuasca), sonhos, dança, canto e outras, em conjunto ou em separado.

Se considerado do ponto

Eliade (1976) aborda o xamanismo em sua totalidade na perspectiva de uma história geral das religiões. Utiliza documentos procedentes de "... diversos xamanismos: siberiano, norte-americano, sul-americano, indonésio, oceânico, etc." (1976:9).

Ao considerar a polivalência do termo "história", assinala que ele não implica necessariamente em perspectiva cronológica, particularmente, quando aplicado aos fatos religiosos. Pois para Eliade a história das religiões é vista sob a perspectiva do "tempo mítico", ou seja, tempo reversível, portanto intemporal, uma vez que a "dialética do sagrado" tende a repetir um número limitado de estruturas hierofânicas, pois a "... dialética do sagrado permite todas as reversibilidades..." (1976:13-15).

Entretanto, apesar de o processo de sacralização ser sempre o mesmo no que dizem respeito às hierofanias, as manifestações do sagrado são sempre manifestações concretas, condicionadas historicamente. A dialética do sagrado sendo constituída por estruturas permanentes que se atualizam historicamente permite que as experiências místicas das sociedades arcaicas atinjam alto grau de coerência independente do grau de civilização. Porque a "história", ou seja, a "tradição religiosa" intervém posteriormente ao submeter à experiência de indivíduos extáticos aos cânones do grupo (1976:16).

Portanto, dado o caráter peculiar que Eliade atribui ao fenômeno religioso considerando-o reversível, o que ele busca é apreender a "estrutura" do xamanismo. Para tanto, utiliza-se do xamanismo siberiano como "exemplar típico" por considerar que ali ele se "manifesta em sua forma mais completa" (1976:23) e integrada. Porém adverte que o "tipo" stricto sensu escolhido por ele não é um caso isolado e encontra paralelos em outras partes do mundo. Além disso, mesmo na Sibéria, o xamanismo não é a única religião da área, e nem um "tipo puro" (1976:24). Pois não há possibilidade de se achar

no mundo ou na história um fenômeno religioso "puro" e perfeitamente "originário" (1976:27).

As religiões da Ásia ultrapassam o xamanismo da mesma forma que as religiões em geral ultrapassam a experiência mística de seus extáticos privilegiados. Desse modo, o xamanismo não é criado pelos xamãs, apesar da grande influência que eles exercem na mitologia e no ritualismo de suas religiões. Os elementos ideológicos, míticos e rituais "... é o produto da experiência religiosa geral, e não de unia determinada classe de seres privilegiados: os extáticos" (1976:25). Pelo contrário, diz ele, o que se vê muitas vezes "... é o esforço da experiência xamânica (isto é, extática) para expressar-se por meio de uma ideologia que nem sempre lhe é favorável" (1976:25).

O xamanismo é para Eliade, uma técnica entre as técnicas arcaicas do êxtase. Apresenta-o em diferentes aspectos históricos e culturais, analisando a formação do xamanismo na Ásia Central e Setentrional. Investiga ao mesmo tempo sua ideologia, técnicas, simbolismo e mitologia. Considera o xamanismo em geral e suas técnicas como "universo mental vasto e movediço" (1976:16).

Visando limitar o uso do vocábulo, adverte que o xamã é também mago, medicine-man, sacerdote, místico e poeta, sem que o inverso seja necessariamente verdadeiro. O xamanismo tem "estrutura" específica e "história". Localiza a "história" do xamanismo stricto senso como fenômeno siberiano e central - asiático, por considerar que nessa região a "... experiência extática é a experiência religiosa por excelência. Baseado nesse dado ele formula a primeira definição: " o xamanismo é a técnica do êxtase" (1976:22).

Assinala que os mesmos fenômenos do xamanismo asiático foram observados e descritos na América do Norte. América do Sul, Indonésia. Oceania e em outras partes, advertindo que a presença de "complexo xamânico" não indica, forçosamente, que a vida religiosa em questão tenha se "cristalizado em torno do xamanismo". Admite que isso possa acontecer e cita como exemplo "determinadas regiões da Indonésia". Destaca que o mais comum é a "coexistência do xamanismo com outras formas de magia e de religião" (1976:22).

Portanto, considera importante que o conceito de xamanismo seja usado em sentido rigoroso, diferenciando o xamã de outros intermediários do sagrado, ao mesmo tempo em que a identificação de complexos xamânicos em diferentes religiões torna-se possível pela identificação de sua especialidade mágica que se distingue de outras formas de êxtase. Esta especialidade é o "vôo mágico". Isso permite a Eliade acrescentar mais um elemento ao conceito de xamanismo, ao identificar a especificidade da sua técnica de êxtase: o xamã " ... é o especialista de um transe durante o qual, acredita-se, sua alma abandona o corpo para empreender ascensão ao céu ou descenso ao inferno" (1973:23).

Outro elemento da especificidade extática do xamã, segundo Eliade, diz respeito

a sua relação com os espíritos. O xamã se distingue do possesso. "O xamã domina seus 'espíritos', no sentido em que ele, que é um ser humano, consegue comunicar-se com os mortos, os 'demônios' e os 'espíritos da natureza', sem converter-se por isso em instrumento dos espíritos" (1976:23). Considera que "xamãs possuídos" são "exceções aberrantes" (1976:23).

Nesse ponto adianta algumas características do xamã. Sua eleição pelo sagrado é caracterizada por unia "crise religiosa". Isto é, uma mística na qual ele se vê em comunicação direta e intensa com o sagrado. Por isso, o xamanismo é ao mesmo tempo uma técnica - extática - e uma mística que caracteriza a técnica que lhe é específica - o vôo mágico representando a comunicação com o sagrado sem a ocorrência de possessão (1976:25).

Destaca ainda, a imensa importância do xamã para as comunidades onde atua, uma vez que de sua força extática depende não só a vida material mas também espiritual, pois "... o xamã é o grande especialista da alma humana: só ele a 'vê', porque conhece sua 'forma' e seu destino" (1976:25). Para as questões da alma ele é "indispensável".

Em seguida Eliade traça os grandes contornos do xamanismo dos povos árticos, siberianos e central-asiáticos. A economia desses povos baseia-se na caça, na pesca no pastoreio e na agropecuária. São nômades, e apesar das diferenças étnicas e lingüísticas, suas religiões são, segundo Eliade, essencialmente parecidas. Veneram um Deus Supremo, criador, cujo nome muitas vezes significa "céu". Os atributos de ambos designam o "Alto", o "elevado", "luminoso", "brilhante", "luz" e "Branca Luz". O Grande Deus celeste também é designado por "Chefe", "Mestre", "Senhor" e "Pai".

O Deus celeste habita o céu superior e dispõe de "mensageiros", também chamados de "filhos". A "missão" dos mensageiros é proteger e ajudar os homens. Têm uma concepção dual, onde o mal e o bem lutam eternamente entre si.

Falando da aparente contradição entre a presença simultânea de um Grande Deus celeste, ritos de caça e culto aos antepassados, Eliade esclarece que não se trata de dois universos religiosos totalmente diferenciados. A distinção, diz ele, não é tanto de estrutura, mas de intensidade da experiência religiosa. A sessão xamânica é mais intensa. Assinala ainda, que a experiência extática é a experiência religiosa mais suscetível de transformações (1976:28).

Depois de delinear os traços gerais do xamanismo siberiano, Eliade trata detalhadamente dos métodos de aquisição dos poderes xamânicos (1976:29-35), das crises de iniciação e das experiências extáticas (1976:45-69). do simbolismo (1976:130-151), das relações entre xamanismo e cosmologia (1976:213-226). E, do que nos interessa de modo particular: o xamanismo sul-americano.

Começa dizendo que "O xamã parece desempenhar um papel bastante importante

nas tribos da América do Sul" (1976:260). Fala de suas diferentes funções: cura, guia da alma dos mortos, intermediação entre os homens e os espíritos, defesa da comunidade contra ataques maléficos, domínio sobre fenômenos atmosféricos, previsão do futuro e, diz ele: "acredita-se que operam milagres de caráter estritamente xamânico: vôo mágico, ingestão de brasa, evidenciando domínio sobre o fogo, etc." (1976:260). Podem também, desempenhar o papel de feiticeiros, ou seja, preparar ataques mágicos e até morte. Entretanto, assinala, seu prestígio advém de sua capacidade extática (1976:260).

O autor destaca ainda quanto ao papel do xamã que, "Como em todas as partes, a função essencial e rigorosamente pessoal do xamã sul-americano continua sendo a cura" (1976:262). Os procedimentos de cura nem sempre são mágicos, pois eles conhecem as propriedades medicinais de substâncias de origem vegetal e animal, além do potencial terapêutico das massagens. Fala ainda do tratamento estritamente espiritual, no qual a enfermidade é vista em relação com a alma do doente. Nesses casos o tratamento diz respeito à viagem do xamã para o país dos espíritos em busca de resgatar a alma do enfermo. Ao definir as características do xamanismo sul-americano Eliade apoia-se na obra de Métraux (1944) e afirma: "Para chegar ao país dos espíritos o xamã bebe uma infusão preparada com um cipó (...) o transe xamânico é parte da cura" (1976:263). Quanto à possessão, ele indica que segundo Métraux, ela pode ocorrer. Entretanto observa que "... muitas vezes para o xamã a possessão consiste em dominar 'órgãos místicos', que constituem, de certo modo, sua verdadeira e completa personalidade espiritual" (1976:263). E prossegue: "Na maior parte dos casos a 'possessão' se reduz em pôr a disposição do xamã seus espíritos auxiliares, a experimentar sua 'presença efetiva', manifestada por todos os meios sensíveis; e esta presença, invocada pelo xamã, não leva ao 'transe', sim ao diálogo entre o xamã e seus espíritos auxiliares. A realidade é, por outro lado, muito mais complexa: porque o xamã pode transformar-se ele mesmo em distintos animais..." (1976:263), no contexto de "... manifestação de sua verdadeira personalidade mística" (1976:263).

Eliade continua abordando a morfologia da cura xamânica na América do Sul destacando ainda "... os 'cânticos secretos' revelados por Deus ou por animais, especialmente pelas aves" (1976:266), e conclui: "É inútil oferecer aqui um quadro comparativo de todos os casos em que se acha o mesmo conjunto" (1976:266). Citando ainda as semelhanças, afirma ser impossível estabelecer se elas decorrem de "sobrevivências" arcaicas ou "difusão". No tópico sobre "Antigüidade do xamanismo no continente americano", indica que o "... problema da 'origem' do xamanismo nas duas Américas está longe de ser concluído" (1976:266). Diante dos contatos prolongados entre a Ásia e a América do Norte, considera possível a "... solidariedade cultural entre Sibéria e América Ocidental..." (1976:267). "Achamos os grandes traços de um mesmo conjunto xamânico desde o Alasca até a Terra do Fogo"

(1976:268). Portanto, não considera aceitável a hipótese de que o xamanismo americano é um fenômeno recente. Acredita que as possíveis contribuições norte - asiáticas ou asiático-oceânicas, fortaleceram ou modificaram detalhes de "... uma ideologia e uma técnica xamânica já amplamente extensa nas duas Américas e de certo modo naturalizadas" (1976:268).

Na conclusão de seu estudo Eliade discute "A formação do xamanismo norte-asiático", tratando da influência que sobre ele exerceram o budismo, o lamaísmo e as religiões meridionais, para reafirmar que a forma clássica de xamanismo não inclui a possessão ou incorporação por espíritos e sim o êxtase de ascensão e descenso (1976:381).

Assinala a antiguidade dos ritos e dos símbolos xamânicos, bem como de sua ideologia e técnicas, encontradas em culturas arcaicas de influências paleo-orientais. Recorda as afinidades entre o xamanismo da Ásia, da Sibéria, da Austrália, da Malásia e das Américas do Sul e do Norte; bem como, de outras regiões. Acrescenta ainda que a Europa de 25 mil anos antes de Cristo, "oferece provas da existência das formas mais antigas de xamanismo" (1976:383).

Destaca dois elementos que devem ser considerados em sua discussão sobre a formação do xamanismo na Ásia Central e Setentrional: a experiência extática e o meio histórico-religioso no qual esta experiência extática se incorporou, levando em conta a ideologia que lhe forneceu validade (1976:384). Acreditamos que esses dois pontos destacados por Eliade na formulação de seu estudo, são válidos também para o estudo de outras formas de xamanismo, que não o asiático.

Considera a experiência extática como fenômeno "originário" porque se inclina a considerá-la como "... constitutiva da condição humana e, em conseqüência, conhecida pela humanidade arcaica em sua totalidade" (1976:384). Não a caracteriza, portanto, como produto histórico de determinada civilização. O que muda diz ele, é a "valorização e a interpretação" que diferentes culturas e religiões atribuem à "experiência extática". Por isso indaga "... qual era a situação histórico-religiosa na Ásia Central e Setentrional, nos lugares em que, posteriormente, o xamanismo cristalizou-se como um conjunto autônomo e específico?"(1976:384).

Diz que em toda a região havia a idéia de um Deus Supremo e celeste do qual decorre o simbolismo de elevação. Esse Deus, embora conservando sua supremacia ceda espaço para deuses mais "familiares", a exemplo dos deuses das tempestades, das almas dos mortos e Grandes Deusas (1976:384). A perda de atualidade dos Deuses Supremos cranianos é assinalada nos mitos que aludem ao paraíso primordial, no qual o homem comunicava-se diretamente com o Deus Supremo e criador. Um acontecimento qualquer teria cortado essa comunicação direta, provocando a retirada desse Deus para as alturas celestes

(1976:384).

Entretanto, o simbolismo da ascensão permaneceu e desempenha um papel essencial na ideologia e nas técnicas xamânicas. Neste sentido, o êxtase xamânico seria a "sobrevivência", embora modificada, desta ideologia religiosa arcaica, centrada na fé em um Ser Supremo e celeste, e na comunicação direta entre o céu e a terra (1976:385). Por ser detentor de técnicas que permitem essa comunicação direta, o xamã considera-se e é considerado um ser excepcional. Os mitos também referem essa possibilidade na figura de um "Primeiro Xamã" enviado pelo Ser Supremo para defender os homens de todos os males (1976:385).

Eliade observa, a partir do exemplo asiático, que modificações nas idéias acerca do Ser Supremo alteram os significados da experiência extática dos xamãs, incluindo relações mais estreitas com os espíritos, a ponto de culminar em "incorporações" ou "possessões". Assinala, entretanto, que isso diz respeito a inovações às vezes recentes, que decorrem das transformações que afetaram o conjunto religioso em geral. Acrescenta como exemplo as influências meridionais, budistas, lamaístas, iranianas e mesopotâmicas, que tanto afetaram a cosmologia, as mitologias e as técnicas do êxtase no xamanismo asiático.

Entretanto, Eliade enfatiza que as modificações não extinguiram a "... possibilidade do verdadeiro êxtase xamânico, e temos encontrado aqui e ali exemplos de experiências místicas autênticas em forma de ascensão espiritual ao céu" (1976:386). Por isso, no epílogo de seu livro, Eliade diz não existir ruptura na história das religiões: "Não há solução de continuidade na história da mística" (1976:387), enfatiza. O êxtase xamânico é "nostalgia do paraíso" tanto quanto a mística cristã. A "luz interna" desempenha papel essencial em ambas as metafísicas. Destaca que o xamanismo é importante não só pelo lugar que ocupa na história geral das religiões, como também pelo papel do xamã em defesa da vida da comunidade contra os males do corpo e do espírito. O xamã defende o mundo da vida e da luz contra o mundo da morte e das trevas. Por isso a característica fundamental e universal do xamã é sua luta contra os poderes do mal.

O papel do xamã fundamenta-se no fato de que os homens crêem, que alguns dentre eles são capazes de ajudá-los quando são atacados por forças invisíveis. Alguém capaz de comunicar-se de forma direta e precisa com o mundo sobrenatural. Além da crença, o contexto ritual xamânico provoca um "segundo estado" de existência. Por isso Eliade destaca o "caráter dramático da sessão xamânica" (1976:389), afirmando que os preparativos do drama e seu desenvolvimento são capazes de por si mesmos exercerem influência benéfica sobre o doente. Para além do drama posto em cena, toda sessão xamânica assume o caráter de um "espetáculo" que a diferencia da experiência cotidiana porque revelam um mundo onde

"... *tudo parece possível*, onde os mortos voltam a vida e os vivos morrem para ressuscitar em seguida, onde se pode desaparecer e reaparecer instantaneamente, onde as 'leis da natureza' são abolidas e onde unia certa liberdade' sobre-humana é ilustrada e tornada presente de maneira explosiva" (1976:389).

Conclui não ser difícil imaginarmos a repercussão de semelhante espetáculo no espírito dos membros das comunidades estudadas. Nelas os 'milagres' xamânicos confirmam e fortalecem as estruturas da religião tradicional, e estimulam a imaginação fazendo desaparecer as linhas demarcatórias entre sonho e realidade imediata, permitindo acesso ao mundo dos espíritos.

Do exposto acerca do estudo de Eliade, gostaríamos de reter também, alguns elementos presentes em sua obra, que a nosso ver o aproximam de Lévi-Strauss, além da abordagem estruturalista. Para Eliade, o papel do xamã fundamenta-se no fato de que os homens crêem no poder do xamã. A crença no xamã, por sua vez, apoia-se na experiência religiosa mais geral, de crença na existência do sobrenatural, e na possibilidade de comunicação direta com ele. Além disso, Eliade ao tecer considerações sobre possíveis influências de experiências xamânicas em certos tipos de produções culturais, a exemplo dos temas épicos da literatura oral, da poesia lírica, das fábulas e da pré-história dos espetáculos dramáticos, destaca a força dramática da sessão xamânica e seu caráter de espetáculo.

Para Lévi-Strauss, em "O feiticeiro e sua magia", a "eficácia" da magia implica em crença na magia. A crença na magia é constituída por três aspectos complementares: a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas, a crença do doente no poder do feiticeiro, e a confiança e as exigências da opinião coletiva. Esses três elementos indissociáveis - o xamã, o doente e o público - formam para Lévi-Strauss o "complexo xamanístico". Esse complexo é legitimado por uma tríplice experiência. A do xamã que experimenta "estados específicos de natureza psicossomática", a vivência do doente que "experimenta ou não uma melhora", e o público, que participando da cura, vivencia durante o seu processo, estados de "arrebatamento" e de "satisfação intelectual e afetiva". Os três aspectos dessa experiência "determinam uma adesão coletiva que inaugura, ela própria, um novo ciclo" (1975:207).

Os três elementos do "complexo xamanístico" organizam-se em torno de dois pólos: a experiência íntima do xamã e o consenso coletivo. Do ponto de vista da experiência íntima do xamã, ele acredita ser o portador de uma "missão". O xamã chega a essa convicção porque experimenta "estados específicos" indicadores de sua nova condição. A favor da existência dos "estados específicos" vivenciados pelo xamã. Lévi-Strauss acrescenta "argumentos lingüísticos", exemplificando com o caso do "dialeto Wintu da Califórnia",

que as "categorias do conhecimento" se opõem às de "conjecturas". Refere cinco "categorias do conhecimento": visão, impressão corporal, inferência, raciocínio e ouvir dizer. Assinala que as relações com o mundo sobrenatural são verbalizadas pelas cinco categorias citadas. É através delas que exprimem os modos de conhecimento com aquela realidade. Desse modo, o "indígena que se torna xamã após uma crise espiritual" concebe sua experiência nos moldes gramaticais do seu grupo, através das "categorias do entendimento" formuladas coletivamente (1975:208).

Quanto ao pólo do "consensus coletivo" a questão fundamental diz respeito à relação "entre certo tipo de indivíduos e certas exigências do grupo" (1975:209). Ora, segundo o nosso entendimento o tipo de indivíduo que compõe o público do xamã pode ser considerado "xamã em potencial". Pois de um lado, "um doente curado com sucesso por um xamã está particularmente apto para se tornar por sua vez, xamã" (1975:208). Além disso, vimos que para Lévi-Strauss a sintonia xamã/público é fundamental para a constituição do complexo xamanístico.

O instrumento de mediação entre o xamã e o grupo é a "sessão xamânica" que segundo o autor é um "espetáculo" no qual o enredo é "sempre o de uma repetição, pelo xamã, do 'chamado' isto é, a crise inicial que lhe forneceu a revelação de seu estado" (1975:209). No caso do Santo Daime a "repetição do chamado" é o hinário de Irineu Serra, O Cruzeiro, conforme veremos no decorrer deste trabalho. Entretanto, Lévi-Strauss adverte que o espetáculo não tem apenas o sentido de "representação", porque os acontecimentos são "revividos". Nesse sentido, trata-se daquilo que a psicanálise chama de "abreção" para designar "o momento decisivo da cura, quando o doente revive intensamente a situação inicial que está na origem de sua perturbação, antes de superá-la definitivamente" (1975:209).

A diferença entre a cura xamanística e a cura psicanalítica é que "na cura xamanística, o feiticeiro fala, e faz abreção para o doente que se cala" (1975:211). Ele rememora para o doente o "mito social" que corresponde à solução que sua comunidade indica para o problema em causa. Por isso diz ele, "a magia readapta o grupo a problemas pré-definidos, por intermédio do doente" (1975:211). Sendo claro que o inverso também é verdadeiro. Ou seja, a cura mágica readapta o doente aos problemas que lhe afetam.

No artigo citado, e em outro que o complementa, intitulado "A eficácia simbólica", Lévi-Strauss usa indiferentemente os termos "xamã" e "feiticeiro". Entretanto, no texto "O feiticeiro e sua magia" refere que o termo xamã implica "um êxtase ou unia passagem a um segundo estado" (1975:216). Se no primeiro artigo que abordamos, Lévi-Strauss evidencia que o contexto social é determinante para as operações mágicas do xamã, seu objeto de estudo em "A eficácia simbólica" é uma sessão de cura xamânica analisada

através de um texto de encantamento, destinado a facilitar o parto, recolhido na América do Sul, entre os índios Cuna do Panamá.

O autor diferencia três tipos de sessões para a cura xamânica, advertindo que elas não se excluem mutuamente. Em um tipo ocorre manipulação física, a exemplo da sucção, em outro, há simulação do combate contra os espíritos maléficos. No terceiro tipo, o oficiante entoa encantamentos, podendo também prescrever operações. O tipo de cura analisada pelo autor pertence ao terceiro tipo. Trata-se, portanto, do ritual de encantamento cuja medicação é de caráter puramente psicológico porque não há contato físico nem administração de medicamentos. Entretanto, o encantamento explicita o estado patológico do doente, além de localizá-lo. Por isso afirma "que o canto constitui uma *manipulação psicológica* do órgão doente, e que a cura é esperada desta manipulação" (1975:221).

A narrativa do encantamento oscila entre os temas míticos e os temas fisiológicos "como se tratasse de abolir, no espírito da doente, a distinção que os separa" (1975:23). A técnica da narrativa tem por finalidade reconstituir a experiência real. Nessa reconstituição o mito substitui os protagonistas do drama. Desse modo, através do relato mítico expresso no encantamento, a doente pode reviver o drama e sentir os protagonistas. Nesse contexto, os protagonistas "... alumiam (...) para lhe tornar 'claro' e acessível ao pensamento consciente a sede de sensações inefáveis e dolorosas..." (1975:225).

Assim, o canto ou encantamento xamânico têm a função de "... fornecer à doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir (...) estados não-formulados, de outro modo informuláveis" (p228). É, portanto, a possibilidade de expressão verbal que produz a cura. No caso da cura xamânica o papel de orador cabe ao xamã. Ele detém o papel de encantação, mas não apenas como orador, pois ele é também o herói da encantação: "... é ele quem penetra nos órgãos ameaçados à frente do batalhão sobrenatural dos espíritos, e que liberta a alma cativa" (1975:229).

Neste sentido, o xamã através das "representações induzidas no espírito da doente" pelo encantamento, torna-se "o protagonista real do conflito que esta experimenta a meio caminho entre o mundo orgânico e o mundo psíquico" (1975:230). Desse modo, através da identificação com umi "... xamã miticamente transposto...". a doente pode superar desordens orgânicas ou psicológicas.

O xamã através do encantamento fornece à doente um "mito social". Na sessão xamânica "... o xamã fala por sua doente. Ele a interroga e põem em sua boca réplicas que correspondem à interpretação de seu estado, do qual ela deve se compenetrar" (1975:230). Ele fornece o mito e a doente executa as operações (1975:232). Por isso Lévi-Strauss considera que a "noção de manipulação" é essencial à cura xamanística. Indica que a noção

de manipulação de órgãos deve ser ampliada para incluir a de "manipulação de idéias" (1975:231). Ambas operam com a ajuda de símbolos que no caso, são as representações evocadas pelo xamã. Portanto, "... é a eficácia simbólica que garante o paralelismo entre mito e operações" (1975:232).

A "eficácia simbólica" é construída através da manipulação de gestos ou idéias que por sua carga simbólica constituem "... operações concretas, verdadeiros ritos que atravessam a tela da consciência sem encontrar obstáculo, para levar sua mensagem diretamente ao inconsciente" (1975:231). Desse modo, através de gestos ou idéias de forte carga simbólica seria possível induzir transformações orgânicas. O rito seria portanto, esse elemento de reorganização estrutural. Sua eficácia advém do fato de a estrutura ritual ser análoga, no nível do psiquismo inconsciente, ao efeito que objetiva alcançar.

A "eficácia simbólica" é definida, portanto, como "propriedade indutora" que se forma a partir do encontro de estruturas homólogas. Ou seja, quando as estruturas rituais se organizam de acordo com as estruturas inconscientes, permitindo de esse modo reorganizar os conteúdos não-formulados ou informuláveis para o doente. Essas estruturas "formalmente homólogas" podem ser construídas "... com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente", pensamento refletido" (1975:233). Nesse contexto, Lévi-Strauss cita a metáfora poética como exemplo de processo indutor.

Acreditamos poder extrair do raciocínio de Lévi-Strauss que o ritual é passível de ser entendido como "processo indutor" que, por ser estruturado teria eficácia estruturante, na medida em que sua função é reorganizar os acontecimentos que surgem desarticulados em contextos psicológicos, históricos e sociais. Essa reorganização no caso do ritual xamânico é feita de acordo com o "mito social". Ou seja, ela se constrói através das funções elementares, dos tipos simples, dos modelos fornecidos pela história, pela sociedade e pela cultura em questão.

Segundo nosso entendimento, a homologia entre o ritual e o "mito social" é possível porque o "mito individual", concernente a história do sujeito é ele próprio, passível de ser reduzido a alguns tipos simples. Ou seja, as mesmas leis estruturais são válidas para ambos os mitos individuais e coletivos. Ao mesmo tempo, as leis que os rege são iguais as que regem o inconsciente. O inconsciente, para Lévi-Strauss é constituído pelas mesmas leis que estruturam a função simbólica. Desse modo, temos uma circularidade que partindo da função simbólica estrutura o inconsciente e a cultura, estruturando, portanto, os indivíduos e as coletividades, e conseqüentemente, o ritual de cura xamânica.

2. Considerações finais

A procura de orientação no plano divino através da indução de Estados Alterados de Consciência¹² é a principal característica das práticas xamânicas, por isso identificada por Eliade (1960) como técnica do êxtase. Esse fenômeno parece ser amplo e profundamente enraizado no horizonte cultural da humanidade, permitindo que o xamanismo seja considerado como disposição especial do ser humano (Gallois, 1996). A forma específica que "técnicas do êxtase" assumem nos rituais xamânicos, inclui a posse de poder por parte do xamã, capaz de situá-lo num tipo de estado que Michael Harner (1989) chamou de "estado xamânico de consciência", induzido por habilidades sob o controle do xamã, que o colocam em contato com realidades ocultas, de onde retira conhecimento e poder para curar ou ferir, adquirir poder pessoal e bem-estar individual e coletivo.

O fato de os juremeiros e alguns grupos do "sistema ayahuasquero", conjugar "Vôo mágico" com "possessão", desqualifica-os para a inclusão no conceito de xamanismo? Por não havermos realizado pesquisa em todos os grupos que compõem o sistema daimista, achamo-nos impossibilitados de avançar nessa discussão, que, aliás, demanda pesquisas muito amplas. Nosso interesse restringe-se a estabelecer que rios subsistemas que investigamos, a comunicação com o sagrado é de caráter estritamente xamânico, no sentido de Eliade, por realizar-se exclusivamente através do "vôo mágico", não admitindo em nenhuma das instâncias rituais, a possessão do xamã pelos espíritos.

Pensamos que para uma adequada articulação da resposta, é preciso considerar em primeiro lugar, a técnica distintiva do xamanismo - o vôo mágico - que o diferencia de qualquer outra técnica do êxtase formalizada pelos rituais católicos, espírita, e afro-brasileiro. Depois, há que se levar em conta a dinâmica do sistema. Nesse sentido, uma das possibilidades é considerar em torno de qual mística cristalizou-se a estrutura religiosa em questão. No caso do Santo Daime, a técnica e a mística pelas quais a religião cristalizou-se, nos grupos que investigamos, caracteriza o vôo mágico como estado de comunicação com o sagrado sem a ocorrência de possessão. Essa técnica e essa mística são mantidas rigorosamente nos subgrupos que são objetos de nossa análise: o centro originário, fundado por Irineu, no Acre, e o Centro de Porto Velho criado inclusive juridicamente, como uma extensão do primeiro (Cemin, 1988). Entretanto, os grupos daimistas não atuam no vácuo, eles estabelecem comunicação com outros sistemas, podendo incorporá-los ou não. Ao mesmo tempo, do ponto de vista de uma formulação teórica mais abrangente, os conceitos "xamã" e "xamanismo" quando pertinentes, são úteis por originarem-se de contribuições teóricas férteis, a exemplo de Baldus, Eliade e Lévi-Strauss.

Apesar de universal, o fenômeno é, a cada vez, histórico, singular, além de intrinsecamente relacionado com diferentes instituições sociais, ao ponto de sobreviver em sociedades indígenas em grande medida desestruturadas pelo contato com os brancos, como é o caso dos Torós, de Rondônia, nos quais Brunelli (1996) constata a existência de xamanismo sem xamãs; entretanto, o inverso não nos parece verdadeiro. Por isso, do ponto de vista de uma teoria da cultura, as referências teóricas de Eliade e Lévi Strauss nos parecem pertinentes por serem teorias que abordam o xamanismo relacionando-o aos seus dois pólos constitutivos: o xamã e a coletividade, ou seja, os homens e o contexto que lhe dá significado e existência.

⁸ Conforme atesta Mircea Eliade em "O xamanismo e as técnicas do êxtase".

⁹ - Veremos adiante, que ria verdade. Eliade inclina-se a considerar a experiência extática como constitutiva da condição humana e não como produto histórico.

¹⁰ - Verificaremos adiante, que Eliade considera as sociedades tribais sul-americanas como sociedades xamanísticas.

¹¹ - Lévi-Strauss distingue o inconsciente do subconsciente. Para ele o inconsciente é o molde, sempre vazio, que se limita a "impor leis estruturais" que provêm das pulsões, representações e recordações. O subconsciente é como um reservatório de imagens acumuladas ao longo da vida. Ele é um "simples aspecto da memória", que embora conservada, nem sempre encontra-se disponível. As leis do inconsciente além de serem as mesmas para todos, elas também são pouco numerosas. Por isso, "o mundo do simbolismo é infinitamente diverso por seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis" (1975:235).

¹² - Plano de consciência, no qual ocorrem estados de insight de verdades profundas não exploradas pelo intelecto discursivo, mas que permite estabelecer relações sensorial e consciente com o absoluto. JAMES. William (1961).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALDUS. Herbert. *Oxamanismo*. Revista do Museu Paulista. N. S.. vol. 16, São Paulo. 1965/66.

_____. *O xamanismo na aculturação de tuna tribo tupi do Brasil Central*. In

SCHADEN, Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo. Cia. Ed. Nacional. 1976.

BRUNELLI. Giglio. *Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente*. IN: LANGDON. E.J.M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis. UFSC. 1996.

CAMARGO. Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo. Pioneira. 1961.

CARVALHO. Sílvia Maria Schmuziger de. *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. São Paulo. Ática. 1979.

CASCUDO. Luis da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. 2ª ed.. Rio de Janeiro. José Olympio. 1976.

_____. *Cinco livros do povo*. João Pessoa. Ed. Universitária UFPB. 1979.

_____. *Antropologia do folclore*. São Paulo, Ed. Biblioteca de Ciências Sociais. 1971.

_____. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro. Agir. 1978.

CASTAÑEDA. Carlos. *A erva do diabo*. Petrópolis. Record. 1968.

CAVALCANTE. Maria Laura Viveiro de Castro. *O mundo invisível*. Rio de Janeiro. Zahar. 1983.
COELHO. Vera Penteadó. *Os alucinógenos e o mundo simbólico: o uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo. EPU/EDUSP. 1976.

ELIADE. Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas dei extasis*. Ed. Fondo de Cultura Econômica. México. 1960.

GALLOIS. Dominique T. *Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie*. IN:

LANGDON. E. Jean Mattsson (org.). *Xamanismo rio Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis. UFSC. 1996.

GALVÃO. Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1979.

_____. *Santos e visagens*. Companhia Editora Nacional. 1976.

HAMAYON. Robert. *Des chamanes au chanranisme*. L' Ethnographie. LXXVIII (87/88) p. 13-48, 1982.

HARNER. Michel. *O caminho do xamã: um guia de poder e cura*. São Paulo, Cultrix. 1982.

JAMES. William. *The varieties of religious experience*. Nova York. Collier Books. 1961.

LANGDON. E. Jean Mattsson. *Xamanismo: velhas e novas perspectivas*. In: (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis. UFSC. 1996.

LÉVI-STRAUSS. Claude A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro Rio de Janeiro. 1975.

_____. *O feiticeiro e a sua magia*. In: *Antropologia estrutural Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro. 1975.

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. Brasília. UNB/Hucitec, 1986.

_____. *O mito e o xamã*. In: *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1970. p. 65-74. (Biblioteca Comunicação/1).

MOTA. Clarice. *Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó*. IN: LANGDON, E. Jean Matteson.

Xamanismo: velhas e novas perspectivas. In: (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis. UFSC. 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo. Pioneira, 1972.

SAAKE, Guilherme. *O mito de Jurupari entre os Baníwa do rio Içana*. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional. 1976.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. MEC. 1958.

VIERTLER. R.B. *Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras*. IN: HARTMAN, T; COELHO. V.P (org.) *Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden*. Coleção Museu Paulista. Série Ensaio. vol. 4. São Paulo. USP/ Fundos de Pesquisa do Museu Paulista. p. 305-18. 1981.

WAGLEY. Charles. *Xamanismo Tapirapé*. In: SCHAUEN. Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo. Cia. Ed. Nacional. 1976.

TRABALHO: ALIENADOR OU TERAPÊUTICO?

ANA PAULA FERREIRA RODRIGUES DE SOUZA

RESUMO: Esse trabalho passou a possuir um aspecto que alienador, partindo de uma significação onde algo alienado é algo pertencente ao outro; o trabalho e seu produto passam a não pertencer ao produtor. Exemplificando vemos que ao se adquirir um bem "alienado" significa que o homem pode até usufruir o bem, mas a "posse" é do outro, até que se pague por completo a dívida referente ao bem. Farei uso nessa reflexão de aspectos sociais, sobre o trabalho, em Codo e principalmente aspectos psicológicos em Freud.

PALAVRAS – CHAVE: Aspectos sociais, Aspectos psicológicos, Trabalho, Referente.

ABSTRACT: This work started to owning an aspect that , starting from a signification where something alienated is something belonging to another; and their work product shall not belong to the producer. For example we see that when you purchase well "alienated" means that man can even enjoy the well, but the "ownership" is another, until they pay the debt for the well. I will use this reflection of social aspects, on labour, especially in Codo and psychological aspects in Freud.

KEYWORDS: Social aspects, psychological aspects, Work.

"(...) Vimos que o homem se divorcia de si mesmo pela alienação e, o que não deixa de ser irônico, a trilha que condor o homem a perder-se é a mesma que o constrói o trabalho: chegamos no inferno pelo paraíso do trabalho e também atingimos o paraíso pelo inferno do trabalho." (CODO, Wanderley. O que é alienação).

O homem enquanto ser natural e ao mesmo tempo modificaste e modificador dessa natureza, e para tal pode valer-se de sua produção - seu trabalho. Entretanto vemos o homem a produzir mais do que usufrui do produto gerado por sua energia desprendida. Esse trabalho passou a possuir um aspecto que alienador, partindo de uma significação onde algo alienado é algo pertencente ao outro; o trabalho e seu produto passam a não

pertencer ao produtor.

Exemplificando vemos que ao se adquirir um bem "alienado" significa que o homem pode até usufruir o bem, mas a "posse" é do outro, até que se pague por completo a dívida referente ao bem. Então, estando o homem a perceber seu produto em mãos de outros não o estaria também percebendo como "alienado"? Que preço necessitaria ser pago por essa alienação? O que mais se busca alienar no homem? São inúmeras questões a serem refletidas. E é claro que se existe um alienado, existe seu alienador, o próprio homem exerce os dois papéis.

Nesse texto buscarei o início de uma reflexão sobre o convívio social desse homem com o trabalho alienado diante de seu alienador, bem como a possibilidade desse trabalho ser desencadeador de conflitos psicossociais ou uma forma de auxiliar na resolução ou amenização dos mesmos". É bem provável que se chegue a uma definição onde se encontre no trabalho estas duas características. Poderão surgir então novos rumos para descobertas de utilizações "benéficas" da força de trabalho, tanto para quem a desprende quanto para quem dela usufrui. Tentar-se-ia então buscar caminhos para a diminuição do surgimento de novos conflitos, ao mesmo tempo que se buscaria alternativas para resolução dos já "instalados".

Farei uso nessa reflexão de aspectos sociais, sobre o trabalho, em Codo e principalmente aspectos psicológicos em Freud.

Codo, professor pela UNESP do Departamento de Psicologia, mostra em suas duas obras aqui citadas o desenrolar dos passos percorridos pelo trabalho, na história do homem; abordando inclusive desde seu valor de permuta até ao valor de "mercadoria" conferido pelo sistema capitalista.

Sigmund Freud, pai da Psicanálise, dentro de suas observações da psique humana mostra o um homem na busca do prazer, é o denominado princípio do prazer. Vem também mostrar esse homem às voltas com seus impulsos instintuais (ID), suas normas externas (Superego) e um intermediário a serviço de uma satisfação em meio termo (EGO). Nota-se que me valeri de significações para cada uma dessas três instâncias que facilite ao leitor, leigo aos termos psicológicos, acompanhar o desenrolar dessa reflexão, no entanto existem complexos fatores interdependentes e intercomunicantes nessas instâncias.

Dentro da Psicologia vemos que Wanderley Codo, ao buscar que tipo de comportamento a Psicologia estaria a estudar se utilizou de várias reflexões e encontrou a importância do trabalho para o homem em seu processo de hominização, quando escreve:

(...) As relações de trabalho determinam o seu comportamento, suas expectativas, seus projetos para o futuro, sua linguagem, seu afeto. ¹³

Vemos então o trabalho presente em várias esferas em todas as esferas da vida humana, direta ou indiretamente, e com papel determinante em muitos aspectos. É inclusive, o trabalho, um dos meios pelo qual o homem vai interagir com a sociedade.

Logo, temos diversidade de comportamentos, de linguagens, de afetos, etc., tantos quantos forem os ambientes de trabalho. Vemos o homem se hominizando ao agir e transformar a natureza com o seu trabalho, tanto quanto vemos esse trabalho agir sobre a sua vida.

Podemos ver um grupo de pessoas se formarem pela união em volta de um determinado comportamento, trabalho, linguagem, enfim, aquilo que particulariza o homem, passa a generalizá-lo também. O trabalho que impulsiona um homem a se diferenciar pela linguagem que utiliza atitudes que executa, sentimentos que demonstra, generaliza-o ao juntar-se com muitos outros que exercem o mesmo trabalho. Assim caminha a civilização.

Tornemos, no entanto, o conceito de Freud para civilização em seu artigo "Futuro de urna ilusão" aonde civilização humana vem "... significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais..." ¹⁴

Essa condição animal nos remete a questão citada anteriormente a respeito da instância psíquica denominada ID, como referente aos componentes instintuais do ser humano, conflitantes muitas das vezes com o processo de hominização desse ser. Devemos observar ainda que Freud não distinguiu cultura e civilização. Ele mostra sua convicção em ser a civilização construída pela cultura, civilização esta, que apresenta dois aspectos a quem a observa: um deles inclui o conhecimento e a capacidade adquiridos pelo homem para controlar as forças da natureza e extrair dela as riquezas; e outro aspecto, refere-se aos requisitos necessários ao ajuste das relações interpessoais e principalmente a distribuição das riquezas disponíveis. Vemos então nada mais atual que esta observação de Freud, ainda mais ao demonstrar que o próprio homem pode: "... funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho..." ¹⁵

Fato enfrentado na maioria dos sistemas de trabalho, onde a mão-de-obra da maioria é explorada por urna minoria que lidera. Na visão de Freud, é através dos que compõe essa minoria, aos qual a massa reconhece como líderes, e segue-lhes os exemplos, que ela (massa) induzida "... a efetuar o t'abalho e a suportar as renúncias de que a existência depende" ¹⁶.

Essas renúncias dizem respeito à obtenção da satisfação dos desejos rente às

exigências externas; culturais, morais, éticas etc... Até mesmo as relações de trabalho muitas das vezes são "forças opostas" à satisfação desses desejos em norte da existência da espécie.

Há então uma utilização em toda civilização da compulsividade ao trabalho, como mecanismo de renúncia ao instinto, onde urna maioria torna possível a existência de urna cultura com seu trabalho sem, no entanto usufruir da riqueza gerada por ele. Freud vem ainda relatar que:

"... de modo sucinto, existem duas características humanas muito difundidas, responsáveis pelo fato de os regulamentos da civilização só poderem ser mantidos através de certo grau de coerção, a saber, que os homens não são espontaneamente amantes do trabalho e que os argumentos não têm valia alguma contra suas paixões."

Pode parecer-nos tini tanto "pesado" quando Freud diz não ser o homem espontaneamente amante do trabalho, mas podemos entendê-lo, se levarmos em conta o fato de o trabalho possuir aspectos renunciantes ao prazer imediato. Vale, no entanto, ressaltar que o trabalho pode ser buscado como forma de sublimação a esses componentes instintuais. É um aliado ao que chamarei aqui de prazer substitutivo. Em síntese, encontramos nesse momento, dois aspectos no trabalho: o que renuncia as paixões através de argumentos coercivos e outro que se aliam a elas, paixões, na busca de uma satisfação mesmo que não seja imediata.

Somada a essa luta para a superação dos instintos, nota-se também a necessidade de se buscar uma libertação de forças coercivas impostas pela minoria, onde mais uma vez Freud expõe que, concretizado então o reordenamento das relações humanas e *"... imperturbados pela discórdia interna, os homens pudessem dedicar-se à aquisição da riqueza e a sua fruição."*¹⁸

Alguns argumentos coercivos, mesmo internalizados, causam ao homem perturbações internas, ele passa a desprender grande parte de seu tempo nesse conflito entre os instintos e os regulamentos trazidos por essa minoria dominadora. Esse tempo poderia então, ao fim do conflito, ser utilizado na busca do usufruir o fruto de seu trabalho, bem como os prazeres em sua execução. Tiremos por exemplo um homem extrovertido empregado em unia loja de departamentos, no setor do depósito, ficaria ele a mercê do "silêncio" das mercadorias; enquanto seu companheiro, um homem extremamente tímido, introvertido, foi deixado na "linha de fogo" em um balcão de informações dessa mesma empresa. Por quais conflitos e insatisfações não estarão, ou melhor, estarão passando esses homens que por uma questão de "ordenamento" tomaram postos em lugares, digamos, opostos?

Codo, no entanto observa que: "(...) *Se o sistema gera alienação, não precisamos ter necessariamente operários alienados, porque juntamente com alienação o sistema gera revolta...*"¹⁹

Parece claro, também a meu ver, que toda essa opressão acabará por despertar em algum momento, na massa, sentimentos hostis em relação à cultura (entende-se aqui civilização que por sua vez é decorrente da cultura) que existe com base em seu trabalho, porém da qual não usufrui a riqueza.

O que preocupa é o fato de como será o desenrolar dessa hostilidade; qual meio se buscará para a "luta"; já que foi observado anteriormente que essa internalização faz com que se perca um pouco da noção do que é próprio e do que é do outro, do externo. Se algo foi tão profundamente internalizado pode indicar que em algum momento não houve senso crítico o suficiente para uma reflexão.

Freud expõe que: "*... as classes oprimidas podem estar emocionada/mente ligadas a seus senhores; apesar de sua hostilidade para com eles, podem ver neles os seus ideais.*"²⁰ E demonstra isso claramente num exemplo onde relata que:

"(...) Não há dúvida de que alguém pode ter sido um plebeu infeliz, atormentado por dívidas e pelo serviço militar, mas, em compensação, não deixava de ser um cidadão romano, com sua própria quota na tarefa de governar outras nações e ditar suas leis."

é como se dentro dessa alienação, aspectos, ainda que ilusórios e/ou passageiros, fossem mostrados de forma gratificante à manutenção da alienação. Essa "mascaração" certamente está presente nas demais relações do homem, não só em sua relação com o trabalho, aumentando assim, a extensão do conflito intrapsíquico.

Disso pode-se refletir que a minoria opressora utiliza argumentação que possa "esconder" atrás de si as inúmeras descompensações do restante do discurso.

Resta, portanto à maioria oprimida a busca de uma reflexão sobre a importância de sua força de trabalho, como se organizar para transformar todos os recursos disponíveis em riquezas que estejam ao alcance não só da minoria que domina e sim aos que principalmente as produzem.

É buscar os aspectos terapêuticos do trabalho, aliá-los a outros aspectos gratificantes da vida humana. É abrir mão de um sistema conflitante, alienador da mão de obra humana. Pode, com tudo, parecer ao leitor uma questão utópica, porém, a busca do prazer é algo real no homem, e isso não exclui sua relação com o trabalho. E, se ao fim, se chegar à conclusão que é utopia, pode-se acordar desse sonho e perceber que apenas se sonhou, ou, pode-se também gastar a vida para fazer dele uma realidade.

Notas

¹³ CODO, Wanderley. *Psicologia Social: o homem em movimento*. Silvia T. M. Lane. Wanderley Codo (orgs.) — 13 ed. — São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 139

¹⁴ **FREUD**, Sigmund. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 Vol. XXI, p. 15.

¹⁵ **FREUD**, Sigmund. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 Vol. XXI. p. 16.

¹⁶ **FREUD**, Sigmund. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996 Vol. XXI, p. 17

¹⁷ Idem, p.18

¹⁸ Idem p.17

¹⁹ **CODO**. Wanderley. *Psicologia Social: o homem em movimento*. Silvia T. M. Lane. Wanderley Codo (orgs.) - 13 ed. - São Paulo: Brasiliense. 1994. p. 142

²⁰ **FREUD**, Sigmund. *Obras Psicológicas Completas de S. Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 1996 Vol. XXI, p. 23.

²¹ Idem, ibidem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CODO, Wanderley. *Psicologia social: o homem em movimento*. Silvia T. M. Lane. Wanderley Codo (orgs) — 13 ed. — São Paulo: Brasiliense. 1994.

CODO, Wanderley. *O que é alienação*. São Paulo: Brasiliense. 1986.

FREUD, Sigmund. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. XXI.

***Ana Paula Ferreira Rodrigues de Souza**. Acadêmica do 10^o. Período de Psicologia UNIR.