

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDE, Hanna. O conceito de história; antigo e moderno. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- BLOCH, Marc. Introdução à História. 2. ed. Lisboa, Europa - América, 1974. (Coleção Saber).
- CARDOSO, Ciro F & BRIGNOLLI, Hector P. Métodos da história. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- _____. Perspectivas de la historiografía contemporánea. México, Secretaria de Educación, 1976.
- FEBVRE, Lucien. Combates pela história I. Lisboa, Presença, (Biblioteca de Ciências Humanas).
- LE GOFF, Jacques. Reflexões sobre a história. Lisboa, Edições 70, 1982.
- LE GOFF, Jacques et al. A Nova história. Lisboa, Edições 70, 1979. (Coleção Lugar na História).
- VILLAR, Pierre. História marxista, história en contrucción; ensayo de dialogo con Alfhusser. In: **CARDOSO, Ciro F. & BRIGNOLLI, Hector P.** Perspectivas de la historiografía contemporánea. México, Secretaria de Educación, 1976.

PAJELANÇA E DOENÇA MENTAL*

Uma discussão em torno das relações entre xamanismo e psicopatologia.

Raymundo Heraldo MAUÉS
Núcleo de Altos Estudos Amazônicos e Departamento de História e Antropologia da UFPA.

RESUMO: A partir dos dados empíricos de uma pesquisa de campo antropológica no interior da Amazônia, o presente trabalho discute a questão do xamanismo e da possessão em relação às concepções sobre doença mental. Toma a "pajelança cabocla" como exemplo de manifestação xamanística.

PALAVRAS-CHAVE: Xamanismo, Possessão, Pajelança, Caboclo, Amazônia, Doença Mental, Encantados.

"PAJELANÇA" AND MENTAL ILLNESS: AN EXAMEN OF THE TOPIC OF SHAMANISM IN CONNECTION WITH PSYCHOPATHOLOGY.

ABSTRACT: This study results from anthropological fieldwork within an area of rural Brazilian Amazon. It examines the topics of shamanism and possession in connection with meanings about mental illness. In this case "pajelança cabocla" is assumed to be an example of shamanistic display:

KEY WORDS: Shamanism, Possession, "Pajelança", "Caboclo", Brazilian, Amazon, Mental Illness, "Encantados".

* Trabalho apresentado no I SIMPÓSIO DE SAÚDE MENTAL DA AMAZÔNIA, realizado em Santarém, de 8 a 10 de agosto de 1985. Mesa redonda "Magia e Saúde Mental".

Existe uma discussão, perpassando a literatura das ciências sociais sobre xamanismo e possessão, que leva a associar esses fenômenos à doença mental, direta ou indiretamente. Assim, segundo LEWIS (1977, p. 223).

"uma das tradições mais bem estabelecidas no estudo do xamanismo e possessão trata-os como anormalidades e os vê como elaborações culturais peculiares, destinados a beneficiar os abalados mentais (...). Desse ponto de vista a possessão não é para as pessoas psicologicamente normais, mas apenas para os perturbados: o xamã possuído por espírito é apresentado como uma personalidade conflituada que deveria ser classificada ou como seriamente neurótica ou mesmo psicótica".¹

Procurando resumir essa discussão, no campo da antropologia e da psiquiatria, o mesmo autor assinala a tradição oposta, preocupada em desassociar a doença mental desses fenômenos, e uma tendência conciliatória que, embora estabelecendo a ligação entre xamanismo, possessão e loucura, aponta esses fenômenos religiosos como formas de terapia:

"Se, entretanto, existem muitas coisas em literatura recente assim como mais antiga a sustentar essas interpretações (de que xamanismo e possessão encontram-se associados à loucura), há igual volume de testemunhos e que geralmente são mais bem informados e melhor qualificados profissionalmente, argumentando exatamente o oposto" (LEWIS, 1977, p. 225 - 6).

Por outro lado:

"A discordância entre essas duas linhas conflitantes de interpretação é ostensivamente resolvida, pelo menos em parte, por aqueles que consideram que o xamã, se ele é original e psicologicamente perturbado, aprende a controlar eficazmente seus problemas ao assumir sua vocação". (LEWIS, 1977, p. 227 - 8).

Muitos autores entram nessa discussão e, entre os citados por LEWIS, vale destacar G. DEVEREUX, um "antropólogo psicanaliticamente orientado", que, ao discutir os critérios de normalidade e anormalidade, numa perspectiva transcultural, usa o argumento da "loucura" do xamã. Para ele, as sociedades onde ocorre o xamanismo - que até certo ponto pelo menos o encaram como fenômeno culturalmente aceito - são em algum sentido anômicas, doentes, sendo o xamanismo uma forma de "distorção cultural" e o xamã, como indivíduo, um ser "egodistônico". (G. DEVEREUX. ap. LEWIS, 1977, p. 224).

Em um outro trabalho, não citado por LEWIS, (1977) essas idéias são reafirmadas por DEVEREUX (1973). Investe, primeiramente, contra o relativismo cultural:

"De um ponto de vista psiquiátrico, os critérios de normalidade são todos absolutos, quer dizer, independentes das normas de qualquer cultura ou sociedade, mas conformes aos critérios da Cultura enquanto fenômeno universalmente humano. A maturidade afetiva, o sentido do real, a racionalidade e a capacidade para sublimar podem

na verdade contribuir para a adaptação do indivíduo a uma sociedade sã e a assegurar sua sobrevivência numa sociedade patológica; sem embargo, permanecem logicamente independentes da própria adaptação" (DEVEREUX, 1973, p. 27).

Distingue entre dois tipos de inconsciente, "étnico" e "idiossincrático", para depois estabelecer uma tipologia das desordens de personalidade, na qual se incluem as seguintes categorias: "desordens tipo" (relacionadas com o tipo de estrutura social), "desordens étnicas" (relacionadas com o modelo cultural específico do grupo), "desordens sagradas" (ligadas ao xamanismo) e "desordens idiossincráticas". Os três primeiros tipos de desordens encontram-se todos associados ao inconsciente étnico, sendo as desordens sagradas um aspecto particular das desordens étnicas. Por outro lado, a desordem étnica do xamã não exclui a possibilidade de estar associada, no indivíduo afetado, com alguma forma de desordem idiossincrática. Acompanhem, por momentos, o que diz Devereux sobre o xamã:

"seu conflito dominante está arraigado em seu inconsciente étnico; também sente suas inclinações xamânicas como ego-distônicas. Numerosas tribos asinalam a caráter doloroso das experiências psíquicas que significam a eclosão dos poderes xamânicos. Alguns indivíduos que recebem uma 'prescrição' sobrenatural rechaçam obstinadamente submeter-se a ela (...) Às vezes, esses mesmos que aceitaram a 'prescrição' chegam a sentir doloro-

samente a ego-distonicidade de seu modo de vida, e chegam a suicidar-se 'por procuração'. Penso que inclusive o xamã-curandeiro mohave que, no caso da vida, se converte em bruxo, atua assim precisamente porque a sociedade mohave obriga praticamente o bruxo a suscitar seu assassinato (...) Estas considerações nos obrigam a considerar o xamã como um ser gravemente neurótico ou inclusive como um psicótico em estado de remissão temporal" (DEVEREUX, 1973, p. 38).

Devereux também contesta aqueles que, considerando que em certos casos o xamã é um doente mental, afirmam, como Ackerknecht, que ele obtém sua "cura" através do xamanismo:

"o primitivo que, havendo sofrido desordens psicológicas, submeteu-se a um tratamento xamânico que o 'curou' e o converteu em xamã, não sofreu, na realidade, mais do que uma reestruturação convencional de seus conflitos e de seus sintomas, sem real tomada de consciência concomitante da natureza de seus conflitos, e sem chegar a construir verdadeiras sublimações (...) Enquanto médico, Ackerknecht não deveria utilizar a palavra 'cura' de uma maneira tão vaga. Nenhum psiquiatra empregaria a palavra 'cura' para designar uma remissão sem tomada de consciência de si mesmo, pois o paciente em estado de 'remissão social' permanece vulnerável: seus antigos conflitos podem voltar a surgir

em qualquer momento". (DEVEREUX, 1973, p. 43).

No extremo oposto a essa posição, temos aquela adotada por **BENEDICT**, (1968) procurando questionar a validade de um critério absoluto de normalidade psíquica, através de exemplo de sociedades onde os padrões culturais valorizados são aqueles que tendem ao transe e à catalepsia, ao misticismo, à neurose, à paranóia. Seu mais espetacular exemplo é o de uma sociedade da Melanésia, descrita por Fortune.

"construída sobre traços que consideramos além das fronteiras da paranóia".

Nessa sociedade, o louco era um homem bondoso que gostava de trabalhar e ajudar os outros:

"A compulsão era demasiado forte para que ele a reprimisse em favor das tendências opostas de sua cultura. Homens e mulheres nunca falavam dele sem sarcasmo; era uma pessoa tola, definitiva e simplesmente maluca". (BENEDICT, 1968, p. 797).

Poder-se-ia dizer, pois, a partir da posição adotada por Ruth Benedict, que numa sociedade onde o xamanismo é a norma, o anormal (patológico) seria aquele indivíduo que se opusesse às suas práticas e crenças, adotando assim um comportamento desviante em relação ao padrão dominante de sua cultura.

A associação entre fenômenos religiosos e doença mental se tem colocado também no caso de autores que procuram reinterpretar fatos históricos, como é o caso de **SZÁSZ** (1978, 1979), ao relacionar a feitiçaria medieval com a loucura, e ao comparar o trabalho da investigação com a instituição psiquiátrica moderna. Mas a posição de Szász é diferente das anteriores, desde que ele está preocupado em

denunciar a doença mental como um "mito e a própria intervenção psiquiátrica não consentida como um "crime contra a humanidade".

"tentarei demonstrar que atualmente a noção de doença mental é usada principalmente para obscurecer e invalidar, por meio de explicações, os problemas das relações pessoais e sociais; e que a noção de bruxaria foi usada do mesmo modo no final da Idade Média. Nós agora negamos as controvérsias morais, pessoais, políticas e sociais fingindo que são problemas psiquiátricos: em suma, jogamos o médico. Durante a caça às bruxas, as pessoas negavam essas controvérsias fingindo que elas fossem problemas teológicos: em suma, jogavam o jogo religioso". (SZÁSZ, 1979, p. 163)

Não obstante, essa associação se faz na prática em termos bem reais quando encontramos no presente pessoas sujeitas ao fenômeno da possessão, ou vítimas de feitiçaria, sendo tratadas em hospitais ou fora deles, a partir de diagnósticos como "psicose maniaco-depressiva" ou "esquizofrenia paranóide". (DEVEREUX, 1973, p. 38; LEININGER, 1973, p. 77)

Todo esse debate é, aliás, muito rico na literatura antropológica. Antes de prosseguir nesta discussão, pretendo porém examinar algumas situações com que me deparei numa pesquisa de campo, as quais dizem respeito exatamente a essas questões do xamanismo, da possessão e da bruxaria.

Preocupado em estudar o sistema médico local de uma povoação de pescadores no litoral paraense (Itapuá, Município de Vigia), tive contato com vários "pajés" (xamãs), que desempenham um papel cen-

tral no tratamento da população cabocla, assim como também com um número ainda maior de pessoas que eram vistas como tendo o dom xamanístico, sem que no entanto estivessem preparadas para exercê-lo².

As crenças locais a respeito da assunção ao xamanismo não diferem em muito do padrão geral que é apresentado como clássico na literatura antropológica: a pessoa julga-se perseguida por uma ou mais entidades que lhe impõem o dom, passa a ter um comportamento que não é considerado normal pelas demais pessoas, fica sujeita a males físicos (dores, febres, etc.) e a possessões descontroladas em lugares e ocasiões impróprios, necessitando da intervenção de um pajé para ser tratada de seu "sofrimento" (ou "doença"). O tratamento pode ser feito ou para "afastar" as entidades que estão perseguindo sua vítima, ou para transformá-la num pajé (ou "curador"), caso seja concebido que se trata de um dom autêntico; neste caso, o candidato a pajé tem de aprender a controlar suas possessões, a fim de poder invocar seus "encantados" ou "caruanas" (entidades que o acompanham) nas ocasiões apropriadas, assim como familiarizar-se com um grande número de orações, cânticos, ervas, raízes, remédios populares, etc. Descreverei mais adiante, neste trabalho, alguns aspectos do tratamento; antes de se fazer o relato de três casos de mulheres que eram vistas pela população como possuindo o dom xamanístico.

De todos, o que pude acompanhar melhor foi o de Nazaré³, uma jovem de 16 anos, cujo dom se manifestou na ocasião em que me encontrava no campo. Essa jovem era filha de um conhecido pajé da localidade e, na ocasião em que se processava uma sessão xamanística presidida por seu pai, Valdomiro, ela foi tomada por aquilo que mais tarde se inter-

pretou como sendo um "ataque de espírito". Começou a chorar baixinho e, quando o fato foi notado pelo pajé, que estava em transe, este ordenou que a moça fosse colocada numa cadeira no centro da sala. Até esse momento ela se mantinha numa calma relativa, mas logo começou a chorar muito alto e a agitar-se freneticamente. Como havia perigo de ela cair e machucar-se, várias pessoas a seguraram para contê-la. Todos se levantaram, criando-se uma confusão geral. Já agora a moça não somente chorava, como urrava e berrava, enquanto se debatia mais fortemente. Depois de algum tempo de "tratamento", em que o pajé, ajudado por alguns dos presentes, pronunciou várias orações católicas, defumou-a com o cigarro "tauari", passou-lhe uma cinta pelos pés, e cumpriu outros gestos rituais adequados à ocasião, a moça foi aos poucos se acalmando, até voltar ao seu comportamento habitual. Mais tarde fui informado por Valdomiro que aquela era a primeira vez que Nazaré "se atuava", mas que ele já havia percebido antes alguns sinais de sua mediunidade. A própria Nazaré fez-me um relato de sua experiência:

"Antes disso eu me deitava aqui na rede e ao modo que vinha, ao modo que eu via um negócio passando assim, uma sombra, sabe, passando perto da minha rede, às vezes sacudia a rede. E diversas noites aquilo vinha, sacudia a rede. Aí também não disse logo (para os familiares). Quando foi três noites, eu num tava dormindo, quando veio uma mulhé e começô a falá um bocado de coisas, me ensinâ um bocado de remédio, eu num compreendia os remédio, quando me acordei foi com aquele tremor, aí eu contei pra ela

(a mãe de Nazaré). E disse que toda noite vinha uma mulher assim, contei tudo, né? Quando foi nessa noite (a da sessão xamanística) eu tava sentada e aí eu ví passá, passô primeiro pelo menino que tava ali sentado no banco, aquele que mora aqui com nós, passô por ele, passô por trás daquela menina, do filho do seu Tomás também, e me apanhō. Eu senti que me deu só uma pancada assim na minha costa. Eu quis falá mas não pude, porque aquilo quando vinha se apoderá de mim prendia logo assim a minha garganta, sabe, aí eu num podia más falá".

Durante vários meses, Nazaré esteve sujeita a essas crises, em várias situações inesperadas, tendo surgido duas interpretações diferentes para o fato ao longo do tempo; pairando sobre ambas, no entanto, estava a interpretação mais genérica de que a jovem tinha o dom para ser pajé.

A segunda crise manifestou-se na mesma noite em que Raimunda, a única mulher pajé de Itapuá, realizou um "trabalho" (sessão xamanística) numa casa próxima à de Valdomiro. Nazaré não havia comparecido à sessão, a teve a crise em sua própria casa, tendo a mesma durado mais tempo do que a anterior; depois de algumas horas, segundo relato de seu pai, o espírito que a possuía resolveu se identificar, dizendo ser Rosa, uma moça que morrera afogada há mais de 20 anos, tendo deixado por cumprir uma promessa a um santo, antes de sua morte. Por isso pedia que mandassem rezar uma missa na igreja matriz da cidade de Vigia, a fim de que ela ficasse livre de sua obrigação.

Algum tempo depois, pude assistir a uma nova

crise. O pai de Nazaré mandara buscar um pajé de uma outra povoação do Município, Curuçazinho, a fim de realizar uma sessão de cura para sua filha. Este pajé veio acompanhado de um filho de santo pertencente a um terreiro de umbanda localizado em sua povoação. Durante o trabalho do pajé, que começou por volta das 8:30 da noite, Nazaré recebeu o espírito e, apesar dos esforços do pajé que dirigia a sessão, do filho de santo, e do próprio Valdomiro, permaneceu "atuada" até depois de uma hora da madrugada, quando o trabalho já tinha sido encerrado, e os assistentes haviam todos se retirado. Transcrevo de meu diário de campo a descrição que fiz sobre seu comportamento na ocasião:

"Nazaré se debatia muito, chorava, gritava, e várias pessoas a seguravam, deitada em um banco de madeira. Depois foram buscar uma rede de dormir e a colocaram nela, enquanto ainda era contida pelas pessoas. Eram normalmente quatro pessoas segurando a moça. Uma segurava a cabeça, outra as pernas e duas outras ficavam cada uma segurando um braço (...) Além de se debater, Nazaré rangia os dentes com força, urrava e procurava se morder".

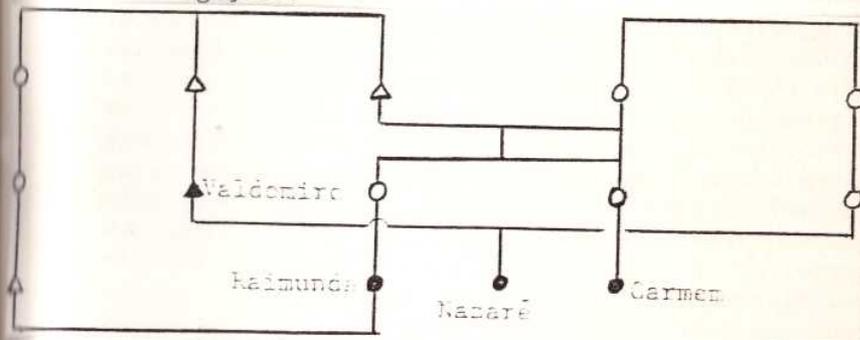
Durante um breve momento, o espírito pareceu ceder. Nazaré sentou-se na rede, calma, sem precisar que a contivessem. Embalou-se um pouco, enquanto cantava "cantigas de pajé". Segundo a interpretação dos presentes, eram seus caruanas que se manifestavam, afastando o espírito, e dando uma demonstração dos dons xamanísticos da jovem. Pouco depois, porém, o espírito voltou, trazendo consigo as mesmas cenas de antes.

Seguindo aos fatos ocorridos durante esta sessão, que se constituiu na mais violenta manifestação do espírito que perseguia Nazaré, surgiu uma nova interpretação para seu "sofrimento". Não se pensava mais no espírito de um morto, mas sim no espírito de uma pessoa viva, provavelmente uma "mãe-tintaperera", isto é, uma bruxa cujos poderes são muito fortes, que é considerada, no lugar, como a categoria mais perigosa de feiticeira que existe. No dia seguinte, Valdomiro desenvolvia para mim essa nova explicação, argumentando que vários sinais indicavam não se tratar realmente do espírito de um morto: a rebeldia do espírito, que obstinadamente se recusava a obedecer às ordens dos pajés e seus "guias" (caruanas); a quentura do corpo da moça quando estava atuada (se fosse o espírito de um morto, o corpo ficaria frio); a atitude do espírito, mentindo, pronunciando o nome do diabo e procurando agredir e enganar as pessoas. Por outro lado, Nazaré relatou a seus familiares que, em sonhos, via uma mulher que a perseguia e declarava, em altas vozes, que pretendia matá-la.

Em breve esta nova interpretação ganhou força e, embora a princípio seus familiares não falassem no assunto com clareza, foi se materializando a acusação que apontava a pajé Raimunda como a feiticeira que perseguia Nazaré. Essa acusação se fazia possível em razão da rivalidade existente entre as duas famílias. Raimunda é uma mulher casada, com filhos adultos, que anteriormente morava em outra localidade do Município, na Barreta. Seu marido é um homem doente, incapacitado para o trabalho pelos padrões locais, e por isso a mulher é quem, na prática, exerce a liderança do grupo doméstico. Quando foi residir em Itapuá, em virtude das ligações de parentesco que possui com Valdomiro, ficou inicial-

mente morando na casa deste, com a família. Até antes da vinda de Raimundo para Itapuá, Valdomiro era encarregado de tomar conta de um sítio localizado ao lado do terreno de sua casa, pertencente a uma mulher que mora na cidade de Vigia, chamada Carmem, com quem possui também relações de parentesco.

O seguinte diagrama serve para esclarecer essas ligações:



Segundo a terminologia adotada em Itapuá, Raimunda e Carmem são sobrinhas de Valdomiro e o chamam de tio, sendo primas entre si e também primas de Nazaré; apesar de estarem as três primas na mesma geração, há uma grande diferença de idade entre elas, sendo Carmem e Raimunda mulheres maduras e Nazaré, na época, uma adolescente.

Antes de sair da Barreta, Raimunda havia conseguido que a prima Carmem lhe entregasse os cuidados do sítio, retirando-o das mãos de Valdomiro, e com isso garantindo o sustento de sua família, pois ficava com os direitos de uma parte do produto das árvores frutíferas, além de poder construir uma casa para morar e ter lugar para plantar sua roça. Evidentemente que isso foi uma perda para Valdomiro, mas a rivalidade entre as duas famílias só veio a se manifestar algum tempo depois, a partir de algu-

mas desavenças no relacionamento interpessoal. Por outro lado, quando surgiram as crises persistentes de Nazaré, que não pareciam responder adequadamente ao tratamento ritual empregado nesses casos, a acusação de feitiçaria contra Raimunda foi facilitada pelo fato de ela ser pajé.

Este conflito persistiu durante vários meses, tendo ocorrido episódios que vieram a agravá-lo ainda mais. Em dada ocasião, Nazaré, cujo tratamento ritual prosseguia, relatou, ao estar incorporada por um caruana, que Raimunda havia feito um feitiço contra o pai de seu cunhado, um homem chamado Francisco, que se encontrava doente na ocasião. Dias depois, o filho de Francisco, procurando Raimunda na roça, interpelou-a de modo áspero, acusando-a frontalmente de ser feiticeira. Nas palavras da própria Raimunda, que me relatou o fato, com indignação.

"Ele disse que um caruana dela atestô que o pai dele, o comprade Francisco, estava enfeitado, que eu tinha enfeitado, diz que já prendido o rasto do comprade Francisco numa garrafa. Ah, mas ele foi me dizê foi coisa, lá na roça, e eu disse também pra ele umas coisas. Quando eu vim de lá vim dá parte, disse pra dona Maria. Quando o seu Tomás (delegado de polícia) chegô, fui lá, disse pra ele. O que o seu Tomás fez? Chamô ele e disse, diz o caso, possô conselho. Pois ele merecia é preso, pra ele num me chamã feiticeira".

Pouco depois deste incidente, um dos filhos de Raimunda encontrou-se na rua com o filho de Francisco e os dois mantiveram luta corporal.

Enquanto isso, o tratamento de Nazaré prosseguia, dirigido por seu próprio pai, com o objetivo

explícito de torná-la pajé. Com o tratamento, as crises foram se tornando mais brandas e mais espaçadas, sem no entanto cessarem logo. Por outro lado, a dona do sítio, Carmem, foi convencida pelo tio a retirá-lo da guarda de Raimunda, e a devolvê-lo a Valdomiro. A questão se arrastou por alguns meses, pois Raimunda exigia na justiça uma indenização pelas benfeitorias que sua família havia deixado no terreno, mas, finalmente, a mulher conseguiu um outro terreno para construir sua casa, e retirou-se do sítio.

Depois de uma ausência prolongada do campo, tive notícia, no regresso, que a situação estava, aparentemente, resolvida. Nazaré já era nesta altura uma mulher casada e suas crises haviam cessado; por outro lado, não só o espírito tinha se afastado dela, como também os caruanas. Não se tornou pajé.

O caso de Joana não foi possível acompanhar da mesma forma como o de Nazaré. Minhas informações a respeito resultam principalmente de entrevistas com a própria Joana, uma de suas irmãs e o marido de Joana, embora seu caso fosse conhecido e comentado por todos os moradores de Itapuá. Ela já era uma mulher madura, casada, com 4 filhos, quando os primeiros sintomas começaram a se manifestar. Segundo seu próprio relato, Joana procurou um pajé famoso do Município de Vigia, Firmino, morador da povoação de Itaporonga, para tratar-se de uma "embuchação no peito", mas o tratamento foi interrompido em razão de uma gravidez. A criança nasceu morta e Joana teve muitas complicações de parto, tendo tomado um purgante de mamona receitado pela parteira e, mais tarde, lavagens uterinas receitadas por um farmacêutico prático da cidade de Vigia. Depois de se completarem os quarenta dias de resguardo, a mãe de Joana adoeceu gravemente e foi le-

vada para Itaporanga, a fim de tratar-se com o mesmo pajé Firmino. Joana começou a ter saudades da mãe, desejando visitá-la sem poder, por causa da fraqueza do parto. Tinha insônia e crises de choro e seu pai, para acalmá-la, passou a dormir em sua casa.

"Pra mim sossegã o papai colocava assim as mão em cima do meu peito pra vê se eu sossegava, mas não, aparecia aquela mina de coisa, parece que vinha aquela mina de gente pro lado da minha rede, eu gritava, eu gritava, o papai botava a mão assim em cima de mim".

Poucos dias depois ocorreu o incidente mais grave. O pai de Joana havia voltado da pesca, no final da tarde, e, antes de chegar em casa, comprou dois pães. Ao entregá-los à filha esta os atirou violentamente para baixo do fogão. O marido de Joana, Mário, chegando nesse momento, perguntou o que havia com ela e o pai relatou o acontecimento, tendo aquele retrucado:

Eu notei de manhã que parece que ela num está certa da bola".

Os dois ficaram conversando e Joana, apanhando um terçado (facão) e uma caixa de fósforos, saíu pela porta dos fundos, partindo em direção de uma casa velha e desabitada nas proximidades, que fora construída no terreno de seu pai por um antigo morador, abrindo caminho no mato com o facão.

"Cheguei lá, risquei o fósforo, taquei. O senhor hovera de vê era a fumaçêra! O estrôro da fumaça subiu e a luzerna e aí o povo enganchô. Aí depois que eu taquei fogo na casa eu me desesperei, me desesperei, me joguei

pela terra, puxava meu cabelo, pinteí o sarará. Aí me troxero aqui pra casa, eu quebrei banco, escangalhei abano, esmurrei mesa, disgracei as coisas aí".

Em consequência, Joana foi levada a fazer consulta com a dirigente do Centro Espírita da cidade de Vigia, dona Dulce do Arapiranga, que costuma ser muito procurada pelos moradores de Itapuá em casos de doença. Ela disse que seus parentes deviam ter muita paciência com Joana, porque o que acontecera se devia ao fato de ela ser médium; disse também que ela deveria voltar regularmente ao Centro para tomar passes, a fim de curar-se.

Sabendo do acontecimento, o pajé Firmino, que tratava da mãe de Joana, sugeriu que ela devia também consultar-se com ele e, a despeito de uma velada desaprovação de dona Dulce, a mulher foi levada à casa do pajé. A princípio Firmino diagnosticou a doença como sendo "suspensão de parto" que, segundo a crença local, ocorre quando "o parto sobe para a cabeça"; isso explicaria o comportamento que ela tinha manifestado. Mais tarde o pajé declarou segundo o relato de Joana, que

"a minha sombra já num estava no meu corpo, que a minha sombra estava retirada do meu corpo, eu tava com sombra mau no meu corpo, e tinha que butá esta minha sombra que tava retirada".

Por isso marcou nova consulta e Joana foi levada para Itaporanga pela segunda vez, tendo sido examinada e tratada ritualmente pelo pajé na mesma noite em que chegou, mas permanecendo no lugar ainda por alguns dias, para poder prosseguir o tratamento.

"Eu tinha uma maleta, o Mário levô atrás de mim com a minha rôpa, onde eu tinha um quadro de Nossa Senhora das Graças e um São José. Aí eu colocava um quadro no meu peito e um quadro na minha costa e começava a rezã (...) Eu rezava tanto, né, eu cantava, eu ficava contrariada se a pessoa não me ajudasse. Tinha uma senhora que era a Maria do João que tava com nós lá: 'Mana, me ajuda a cantá, me ajuda a cantá, que prendero o Mário'. Eu metia aquilo na cabeça, prendero a mamãe, a mamãe saíu pra Vigia, eu fiquei completamente, fiquei parece gente doido".

Posteriormente Joana consultou um médium espírita na cidade de Belém, que sugeriu, segundo seu próprio relato, que ela tinha sido "malinada" por Firmino, isto é, o pajé, ao invés de curá-la, havia feito agravar a sua doença, por maldade. Essa idéia foi justificada por Joana pelo fato de que o pajé lhe havia receitado banhos "fedorentos", de uma planta chamada mucura-caá, que teriam desagradado as entidades (caruanas) que a acompanhavam.

"A mucura-caá, para quem sofre dessas coisas (isto é, tem o dom xamanístico), tem pra uma que faz bem, né, mas tem pra ôtras que eles (os caruanas) malino, eles fico aborrecido, né, por que nem todos (são maus). Que quando são gente boa que querem se apoderá da gente, eles preciso dum remédio cheroso (...). A mucura-caá fedorento. Eles prefere uns remédio que eu tenho ali, aquela planta ali no ba-

nheiro (catinga de mulata), o remédio assim que a gente tenha de fazê um banho carmo e cheroso, pra í amansando eles, pra eles ficare junto da gente, nê, mas negócio de fazê banho de murura-caá vai perturbando, faz a pessoa ficá doido".

A crise espetacular que ocorreu com Joana foi quando ela fugiu, por volta do meio dia, para a margem do rio Caratateua e ali permaneceu, no mangal, até a manhã do dia seguinte, enquanto grande parte da população de Itapuá se mobilizava para procurá-la. Isto ocorreu em março, na época das águas vivas, havendo assim grande perigo de que a mulher se afogasse. Segundo seu depoimento:

"Nesse dia eu vinha sentido aquele negócio, parece que dizia assim pra mim: 'Olha, vai-te embora da tua casa, vai-te embora que teu marido num te quê mais, teu pai num te quê, tua mãe num te quê, ninguém té gosta, que tá fedendo'".

O marido não estava em casa e a filha mais velha, que voltara da escola na ocasião, tentou impedi-la de sair.

"A menina disse assim pra mim, 'Mamãe, pra onde a senhora vai?'. Eu disse assim, 'Eu vou tirá turu' (um tipo de alimento existente no mangal). 'Mamãe, mas o papai num deixa almoço pra nós, num está o feijão? Venha almoçá é que é'. 'Não, eu vô tirá turu'. E ela pega: Mamãe, num vá lá'. Quando ela disse eu sentei a bofetada nela, por cima da cara, foi pã, ela também dobrô-se assim, começô a chorá e vol-

tô, aí foi o tempo que eu peguei a beirada mesmo lá na varja e me mandei. A maré tinha partes que dava por aqui em mim (pela cintura)".

Depois de algum tempo tentou voltar para casa, mas não acertou o caminho de volta; nesta altura, já havia perdido um facão que levava para poder andar no mato.

"De noite, tirei a minha rôpa três vezes. Eu lavei a minha rôpa na maré, espremi e vistí, aí eu passei aquele sacrifício. Agora eu me atracava assim no mangueiro e aquele mangueiro (uma árvore sólida) parece que ia pra frente e pra trás, como sendo estaca assim no meio do rio. Aí aquilo dizia assim pra mim: 'Reza, tu num eras boa pra rezá, faz força, tu num tinhas força, tu num eras boa pra fazê força?'. E tudo que falava comigo respondia. Aí dizia assim, 'Reza. Eu rezo mesmo, porque eu sei' (...). E eu ouvia diz que a fala do papai, a fala da mamãe, assim umas fala da comadre Antônia, da comadre Maria, toda essa turma daqui parece que falava comigo. Mas não era nada de gente daqui, era todo gente invisível aquelas fala, negócio de oiara, gente invisível (encantados-do-fundo)".

Depois desse episódio espetacular, nunca mais Joana sofreu crises dramáticas. Mas continua acreditando em sua mediunidade, embora não deseje mais procurar nenhum pajé para de tratar, preferindo fazer seus próprios remédios em casa, como o banho de catinga de mulata que me mostrou. Teve outros fi-

lhos e estava grávida na ocasião em que a entrevistei; apesar de ser, na época, ainda relativamente nova (cerca de 40 anos), já possuía dois netos e uma de suas filhas também estava grávida. Trabalha na roça e cuida da casa e dos filhos pequenos como qualquer outra mulher de Itapuá.

Tenho poucas informações sobre o caso de Clotilde, filha do pajé Olavo, uma moça de cerca de 20 anos. Mas também sobre ela, como nos casos anteriores, os informantes diziam, e a moça concordava com isso, que "tinha gente com ela" (entidades, que lhe proporcionavam o dom xamanístico) e precisava tratar-se com um pajé. Clotilde tinha sido empregada doméstica em Belém e suas crises começaram em casa de seus patrões, que acabaram providenciando seu internamento no Hospital Juliano Moreira. Depois de ter tido alta, ela voltou para a casa de seus pais, em Itapuá, mas as crises continuaram, e seu pai estava decidido a levá-la para tratar-se com o mesmo pajé que havia sido seu mestre no passado (presidiu sua iniciação como xamã), o pajé Firmino, de Itaporonga. Não pude acompanhar o desenvolvimento deste caso, pois tive conhecimento dele na época em que estava saindo do campo.

Estes são apenas três entre vários outros casos que poderia relatar, de candidatos potenciais a xamãs em Itapuá - uma professora primária, uma mulher casada com três filhos, um homem casado com dois filhos que vive da agricultura, algumas adolescentes, etc. - sem falar nos pajés existentes na localidade. Como antropólogo, devo declarar que me falta competência para opinar a respeito da saúde mental dessas pessoas; e mesmo que a tivesse, não seria o caso de fazê-lo neste trabalho, pelas razões que exporei em seguida. O que devo fazer, entretanto, desde logo, é enfatizar que, para a popu-

lação de Itapuã, esse pequeno segmento da sociedade brasileira - assim como para muitas outras localidades semelhantes na área -, mesmo que se admita, a partir de uma perspectiva ocidental e psiquiatrizante, que as crises e sintomas apresentados por essas pessoas são indicativos de alguma forma de doença mental, eles são encarados localmente como a simples manifestação de um dom xamanístico, que deve ser controlado, ou para ser afastado pelo bem pessoal do indivíduo, ou para ser canalizado para o bem da coletividade, através do exercício da atividade curativa do xamã, num lugar onde não existem médicos formados por universidades, e onde os efeitos da medicina ocidental se fazem rarefeitos.

Não obstante, seria o caso de perguntar se devo ficar com a explicação funcionalista sugerida no período anterior. Creio ser possível argumentar de modo convincente que pelo menos uma das funções do xamanismo numa sociedade onde está ausente ou se faz precária uma outra forma de medicina, que pelo modo de pensar de nossa própria sociedade é encarada como superior, será a de suprir de algum modo esta falta. Mas essa argumentação, apresentada com foros de explicação científica, continua sendo etnocêntrica e redutora, da mesma forma como quando se tenta explicar o xamanismo e a possessão pelo uso da categoria doença mental.

A esse respeito, devo mencionar a interessante resenha feita por Márcio Goldman, em dois trabalhos muito bem fundamentados, cobrindo alguns autores representativos das três orientações teóricas mais marcantes da ciência antropológica (evolucionismo, funcionalismo e estruturalismo), assim como certo número de antropólogos e sociólogos (nacionais e estrangeiros) que trabalharam no Brasil. GOLDMAN demonstra que, à exceção de Lévi-Strauss,

que aliás não procurou desenvolver teoria elaborada sobre o assunto, todos os outros autores resenhados tendem a fazer dois tipos de redução: ou reduzem o transe a fenômenos bio-psicológicos, individualizantes (E. Tylor, L. de Heusch, R. Firth, N. Rodrigues, A. Ramos, entre outros) ou, adotando uma postura sociologizante, o reduzem a fenômenos de uma outra ordem, ao nível da estrutura social mais abrangente, encarando-o ou como forma de protesto político, ou como mecanismo adaptativo ou, ainda, como meio de reforçar a ordem social existente (I. Lewis, R. Firth, R. Bastide, R. Ribeiro, P. Fry, D. Brown, etc.). (GOLDMAN, 1981a, 1981b)

Limitando-me aqui ao meu interesse específico, que é a relação entre transe e loucura, neste ponto seria útil lembrar o que diz Michel Foucault a respeito:

"todas as histórias da psiquiatria até então quiseram mostrar no louco da Idade Média e do Renascimento um doente ignorado, preso no interior da rede rigorosa de significações religiosas e mágicas (...). Interpretação que repousa num erro de fato: que os loucos eram considerados possuídos; num preconceito inexato: que as pessoas definidas como possuídas eram doentes mentais; finalmente, num erro de raciocínio: deduz-se que se os possuídos eram na verdade loucos, os loucos eram tratados realmente como possuídos. De fato, o complexo problema da possessão não releva diretamente de uma história da loucura, mas de uma história das idéias religiosas" (FOUCAULT, 1975, p. 75; M. FOUCAULT ap.

GOLDMAN, 1981a)

Há nessa questão, como também assinala Goldman, nos dois trabalhos citados acima, um erro metodológico que deriva do preconceito etnocêntrico e reducionista de tentar impor a sociedades e culturas diferentes um modo de pensar que é próprio de uma civilização que se formou a partir de valores e padrões específicos, e que construiu uma ideologia centrada no indivíduo, mas ao mesmo tempo preocupada em mantê-lo sob controle; que valoriza o desempenho individual, mas ao mesmo tempo impõe a esse indivíduo rígidas normas de conduta, e só pode entender o desvio dessas normas e padrões em termos patológicos, psiquiatrizantes; a sociedade que forjou a categoria "doença mental" e procura exorcisar qualquer forma de comportamento que importe numa visão holista do social, como é, entre outros, o caso do xamanismo.

Não se trata de negar a existência de um fenômeno da vida mental - que consideramos como patológico em nossa própria sociedade - e que rotulamos de loucura, como não se trata de negar a existência de uma ciência que se desenvolveu no Ocidente e a que chamamos de medicina. Nem se trata de recusar a validade de certas analogias que podem ser feitas, como aquela entre uma medicina "oficial" ou "científica" e uma outra forma de medicina que obedeceu a um processo de formação diferente e que às vezes se rotula de "popular", "rústica" ou "primitiva". Trata-se apenas de não tentar obter, através de um tour de force metodológico, uma explicação para fenômenos pertencentes ao contexto social de uma sociedade diferente através da imposição, a essa sociedade, de categorias forjadas em nosso próprio contexto social.

De outro lado, não é possível, como diz LEWIS

(1977, p. 232), reduzir xamanismo e possessão "como fenômenos culturais totais a expressões das fantasias privadas de indivíduos psicóticos". Em Itapuá a categoria "loucura" está presente no discurso das pessoas, e vimos acima ela ser utilizada por várias vezes no relato de Joana, quando conta que o marido comentava com seu pai que parecia que ela não estava "certa da bola", ou quando afirma que ficou "igual gente lôca", ou quando diz que o banho de mucura-caá "faz a pessoa ficá doido". Por outro lado, há uma categoria de doenças, conhecida em Itapuá como "suspensão" (das regras ou do parto da mulher), em que se acredita que o sangue sobe para a cabeça, provocando a loucura; essa idéia também aparece no depoimento de Joana. Mas nunca vi ninguém rotular um pajé, ou um candidato a pajé, como louco, nem mesmo no caso de Clotilde, de quem se sabia que já tinha sido internada num hospital psiquiátrico. O que não significava, evidentemente, que algumas dessas pessoas não pudessem ser diagnosticadas como neuróticas ou psicóticas a partir de critérios psiquiátricos.

Com efeito, para os itapuaenses, o candidato a xamã sofre de uma "doença", cujos sintomas são bem conhecidos pela população, sendo também muito semelhantes aos de um ataque de espírito⁴. Essa doença é denominada, localmente, de "corrente-do-fundo" e pode levar a pessoa atingida a ver sombras, a se assustar facilmente, a ouvir vozes, a fugir para o mangal (onde se encontram as "oieras"), a ter um comportamento estranho, a entrar em transe de forma intempestiva e inusitada, etc. Enfim, a apresentar todos os comportamentos que puderam ser identificados nos casos relatados acima. Isso significa, para os moradores de Itapuá, que os encantados ou caruanas escolheram aquela pessoa pa-

ra ser xamã.

Os encantados são concebidos como seres humanos que habitam no "fundo" ou na "mata" e não se confundem com espíritos. São pessoas que não morreram, mas se "encantaram" e, nessas condições, aparentemente não podem morrer, possuindo ainda poderes extraordinários, sendo normalmente invisíveis aos outros seres humanos, mas podendo manifestar-se voluntariamente sob forma humana ou animal, possuindo o poder de curar e também de provocar doenças nas outras pessoas. São os encantados-do-fundo são relevantes para a pajelança (xamanismo), pois os encantados-da-mata (anhangá ou curupira) não são considerados como "guias" dos pajés. Os encantados são conhecidos como "bichos-do-fundo" (por se manifestarem sob a forma de animais aquáticos) e recebem também as denominações de oiaras (quando aparecem no mangal) e caruanas (quando se incorporam nos pajés). Os encantados-do-fundo moram no "encante", cidades subterrâneas e subaquáticas, das quais a mais famosa é Maiandeua, onde vive o rei D. Sebastião, que governa todos os encantados; são príncipes, princesas, mestres, índios, negros e caboclos. Qualquer pessoa pode se tornar encantado, desde que seja atraída para o fundo pelos encantados, o que geralmente se acredita ser o caso de crianças que desapareceram nos rios sem deixar vestígios. Também se acredita que eles possam desencantar-se, voltando ao convívio do comum dos mortais, e nesse caso serão pajés muito poderosos, pois aprenderam no fundo a sua "arte". Acredita-se, outrossim, que pajés famosos, como Procópio Souza, já falecido, eram capazes de visitar os encantados em sua morada, ali aperfeiçoando seus conhecimentos e poderes⁵.

Quem apresente os sintomas de corrente-do-fundo deve ser levado a um pajé para tra-

tar-se: pode também ser levado a um espírita (no Centro Espírita de Vigia, ou de Belém), ou mesmo ser conduzido a um terreiro de umbanda (caso mais raro). No caso de ser um espírito que persegue o paciente, o tratamento será conduzido no sentido de afastá-lo, para obter-se a cura, o que pode prolongar-se por várias sessões, com a intervenção de mais de um pajé, assim como a consulta de médiuns espíritas e a passagem por terreiros de umbanda; isto vai depender do êxito do tratamento (ou seu fracasso) nas mãos dos diversos especialistas e pode-se aí imaginar as mais variadas combinações, assim como os diagnósticos e prescrições mais variados. Para simplificar a exposição, limito-me à lógica da pajelança, descrevendo a seguir o que ocorreria idealmente com uma pessoa que se limitasse ao tratamento xamanístico com os pajés.

Acredita-se que uma pessoa, mesmo possuindo o dom para pajé, pode também ser perseguida por espíritos e que, entre os caruanas que a acompanham, nem todos são bons, e portanto também devem ser afastados, assim como os espíritos. O pajé que preside o tratamento é chamado de "mestre", enquanto o doente é o seu "discípulo". Este deve acompanhar o mestre em todas as sessões de cura ou trabalhos por ele presididos, em que outros doentes comparecem para tratar-se de outros males. Durante o tratamento, o discípulo recebe a prescrição de vários "remédios", entre eles banhos, defumações e vomitórios. Se for considerado que de fato possui um dom autêntico, depois de afastados os espíritos e os maus caruanas, o tratamento será coroado com uma sessão especial, onde se fará o "encruzamento" do novo xamã. Trata-se de um ritual bastante elaborado, durante o qual, como acontece em outros ritos de passagem, o discípulo deve morrer simbolicamen-

le, para renascer como pajé. Imediatamente após o encruzamento, ele estará sujeito a uma reclusão rigorosa, durante 7 dias, alimentando-se de comidas especiais. Somente a partir daí estará preparado para trabalhar de modo independente, presidindo suas próprias sessões e tratando de seus próprios doentes.

O tratamento é prolongado e envolve despesas consideráveis para os padrões locais. Por outro lado, a maioria das pessoas que procuram os pajés acabam não se tornando xamãs, ou porque as entidades são afastadas em definitivo (embora sempre persista a suspeita de que possam voltar), ou porque podem ser mantidas sob controle, sem que se dê o encruzamento, com algumas precauções rituais (banhos, defumações, consultas eventuais a pajés, etc.); em todos os casos de que tive conhecimento, essas pessoas diziam que não desejavam ser pajés.

No tocante àqueles que se iniciam como pajés, considera-se que eles, de fato, não foram curados da doença que tinham (corrente-do-fundo), já que ela consiste no próprio dom xamanístico: apenas aprenderam a controlar suas possessões e cessaram os males físicos (dores, febres, etc.). Mas não podem descurar os deveres de seu novo status (as orações, os tabus alimentares e outros) e, sobretudo, não podem deixar de trabalhar como pajés, realizando, periodicamente, sessões de cura e, mesmo que não tenham doentes para tratar, "puxando suas correntes" (isto é, invocando seus caruanas) em sessões que podem limitar-se à assistência de seus familiares, caso tenham passado muito tempo sem realizá-las. Se não fizerem isso, serão castigados pelos seus guias.

Apesar disso, conheci dois pajés em Itapuá que não mais exerciam suas funções xamanísticas. Um

deles se justificava dizendo que havia perdido seus poderes, pois seus caruanas tinha sido "roubados" por um poderoso pajé de fora da povoação; outro, na aparência, estava tentando, deliberadamente, abandonar a atividade. Embora eles não se queixassem, pessoalmente, de nenhum castigo, ouvi muitos comentários de pessoas da povoação que atribuíam doenças e mortes ocorridas na época, entre os familiares desses pajés, como castigo pela sua atitude. Por outro lado, o pajé mais conceituado de Itapuá é cego, atribuindo sua cegueira (e outros males que ocorreram em sua vida) a um castigo dos caruanas, porque, no passado, ele havia tentado abandonar a atividade xamanística, pelos pesados encargos que, segundo ele, a mesma acarreta.

O pajé é procurado pelas pessoas principalmente para tratar de doenças, tanto aquelas "mandadas por Deus" (reumatismo, "cobrelo" feridas, febres, etc.), como as doenças que "não são normais" ou "por malineza" (feitiço, quebranto, panema, mal-assombrado, flechada-de-bicho, etc). É também procurado em casos de objetos perdidos, furtos, dificuldades financeiras, casos amorosos, etc. Dá consulta, prescrevendo remédios "da terra" (ervas, raízes e outras substâncias encontradas localmente) ou "de farmácia" (produtos industrializados), oferece conselhos, benze quebranto ou mau-olhado, dá passes e realiza "trabalhos" (onde também consulta seus clientes); só no caso dos trabalhos (sessões de cura) é que realiza um ritual mais elaborado, em que recebe vários caruanas, cantando e dançando, vestido com roupas especiais, tendo nas mãos a pena e o maracá, e usando com frequência o fogareiro de defumação e o cigarro tauari, assim como o cigarro "branco" (comprado do comércio), sendo em tudo auxiliado por um "servente" (uma espécie de acólito).

Durante esses rituais, pode fazer demonstrações que são bastante apreciadas, como pisar nas brasas do fogareiro sem se queimar, dançar em pé na rede de dormir (equilibrando-se com muita habilidade) e outras semelhantes. Suas técnicas de cura envolvem, entre outros procedimentos, a defumação dos pacientes com o cigarro tauari, a sucção da parte afetada (com a exibição eventual do besouro, bola de cabelo ou qualquer outro objeto estranho que "retirou" do corpo do doente), e a prática de carregar o paciente nas costas, dançando com ele. Embora o pajé receba alguma remuneração pelo trabalho ritual que realiza, ele não deixa de exercer outras atividades, que garantem seu sustento, na pesca, na roça, etc., como qualquer outro morador de Itapuá.

Mas o pajé, se bem que respeitado e admirado quando poderoso, é também uma figura temida, por sua ambigüidade; sua função principal é a de tratar de doenças e, por isso, ele também é chamado de curador ou "surjão da terra". Mas as pessoas acreditam que, assim como sabe curar, também sabe provocar doenças. E por isso muitos pajés são acusados de feitiçaria, principalmente as mulheres que são xamãs, embora essa acusação também se faça a pessoas que não exercem a função de curador ou "curadeira".

Seria possível prosseguir nessa descrição e ampliar a análise para mostrar de modo mais completo como os fenômenos da possessão e do xamanismo, em Itapuá, se articulam com os demais aspectos da realidade local, e mesmo ultrapassam os limites da povoação e do Município, estendendo-se por uma área geográfica muito vasta. Isto não caberia porém nos limites reduzidos deste trabalho. Contento-me em concluí-lo a partir da citação de Marcel Mauss e de sua noção de fato social total, como aquela classe de fenômenos que "poem em movimento, em certos

casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições (...) e, em outros casos, somente um grande número de instituições, em particular quando (...) dizem respeito de preferência ao indivíduo". (MAUSS, 1974, p. 179)

Pois o xamanismo, em Itapuá, como de resto em outras comunidades que o praticam, é um fato social total, ou de funcionamento geral, que articula outros fenômenos de natureza econômica, religiosa, estética, psíquica, fisiológica, etc. Como então explicar esse fenômeno reduzindo-o ao nível do psico-biológico?

De outro lado foi MAUSS, como nos lembra LÉVI-STRAUSS, quem chamou atenção para a relação entre o social e o fisiológico, entre o social e o psíquico, entre o grupo e o indivíduo. Tudo isso antecedeu as preocupações dos antropólogos americanos da escola de cultura e personalidade com as relações entre sua disciplina e a psicologia, a psiquiatria e a psicanálise.

"Limitando-se a definir um sistema de correlações entre a cultura do grupo e o psiquismo individual, a escola psico-sociológica americana arriscava-se, na verdade, a fechar-se num círculo. Recorreu à psicanálise para pedir-lhe que assinalasse as intervenções fundamentais que, expressão da cultura do grupo, determinam atitudes individuais duradouras. Desde então, os etnólogos e os psicanalistas se enredariam numa discussão interminável sobre a primazia respectiva de cada fator. Uma sociedade deve seus caracteres institucionais às modalidades particulares da personali-

dade de seus membros, ou esta personalidade se explica por certos aspectos da educação da criança, que são, eles mesmos, fenômenos de ordem cultural? O debate não tem saída, a menos que se perceba que as duas ordens não estão em uma relação de causa e efeito (...) mas que a formulação psicológica é apenas uma tradução, no plano do psiquismo individual, de uma estrutura propriamente sociológica". (LÉVI-STRAUSS, 1974, p.6-7)

Portanto, embora não se possa afirmar que o psiquismo seja explicável pelo social (ou pelo menos todo o psíquico), existe uma subordinação do psicológico ao sociológico, demonstrada pelas próprias pesquisas da escola psico-sociológica americana, como assinala Lévi-Strauss, ao referir-se aos resultados das aplicações de teses de Rorschach a índios americanos, divulgados por Margaret Mead, em que os testes nada ensinaram além daquilo que os antropólogos já sabiam pela aplicação de técnicas de pesquisa de sua própria disciplina. (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 7)

Ora, querer explicar o xamanismo e a posse são através da personalidade neurótica ou psicótica dos xamãs e de pelo menos alguns de seus pacientes, e chegar mesmo a falar de sociedades "doentes" como aquelas que adotam o xamanismo, como o faz DEVEREUX (1973), sugerindo categorias analíticas como as de "inconsciente étnico" e "desordens sagradas", em associação a um fenômeno de natureza religiosa, é, sobretudo, uma atitude profundamente etnocêntrica. Com isso, Devereux está sugerindo que, no limite, a sociedade ocidental e, mais particularmente, o segmento dessa sociedade a que ele mesmo pertence, é a

única sociedade saudável, não "anômica".

Por outro lado, não se pode negar, a priori, a relação existente entre fenômenos ligados ao transe extático e aqueles relativos à psicopatologia; e neste ponto vem a propósito a censura feita por Lévi-Strauss aos etnólogos que procuram "dissociar completamente certos rituais de todo contexto psicopatológico" por inspirar-se "numa boa vontade um tanto timorata". Para este fato chamou atenção S.F. NADEL, ap. LÉVI-STRAUSS (1974), depois de ter afirmado que, na vida cotidiana, nenhum xamã é uma pessoa "anormal" (neurótica ou psicótica), pois, do contrário, seria considerado um louco e não um xamã: existe uma relação entre fenômeno patológico e condutas xamanísticas, mas ela consiste mais na necessidade de definir as perturbações patológicas em termos de xamanismo do que em assimilar este último a alguma forma de patologia.

"Precisamente porque as condutas xamanísticas são normais, resulta que, nas sociedades em que há xamãs, podem ser normais determinadas condutas que, alhures, seriam consideradas (e o seriam efetivamente) patológicas. Um estudo comparativo dos grupos xamanísticos e não-xamanísticos, numa área geográfica restrita, mostra que o xamanismo poderia desempenhar um duplo papel face a disposições psicopáticas: explorando-as de um lado, mas, de outro, canalizando-as e estabilizando-as. Parece, de fato, que sob a influência do contato com a civilização, a frequência das psicoses e das neuroses tende a elevar-se nos grupos sem xamanismo, enquanto que

nos outros é o próprio xamanismo que se desenvolve, mas sem acréscimo de perturbações mentais". (LÉVI-STRAUSS; 1974, p. 11-2)

Ficariamos então com a postura daqueles que argumentam ser o xamanismo uma forma de terapia para as perturbações mentais? Evidentemente que não se pode negar ser o xamanismo uma forma de tratamento de doenças, sejam elas físicas ou psíquicas. Há, mesmo, entre os autores que acima citei, entre eles LEWIS (1977) e LÉVI-STRAUSS (1970), quem estabelece o paralelo entre xamanismo, psiquiatria e psicanálise. Esta analogia é válida, não importando o fato de que, como assinala LEWIS, (1977, p. 245-6), o xamanismo é mais abrangente do que a psicanálise, pois se dirige não somente a perturbações mentais, ou mesmo que se faça a afirmação (que o próprio Lewis reconhece como mais discutível), de que a psiquiatria e a psicanálise representam "formas imperfeitas e limitadas de xamanismo".

Mas essa não é a questão mais relevante para o antropólogo ou para o sociólogo. A melhor colocação do problema é a de que o xamanismo e a possessão constituem objetos de pesquisa distintos das neuroses e psicoses e, se bem que possamos ter, como propõe BASTIDE (1967), a partir das formulações de MAUSS (1974) e LÉVI-STRAUSS (1974), uma sociologia das doenças mentais, o estudo do xamanismo não passa pelo patológico. Ele precisa ser estudado como um objeto próprio, em sua relação com o sistema social total, e assim como não se pode explicá-lo pela doença de seus praticantes, também não se pode reduzi-lo a uma simples terapia.

N O T A S

1. LEWIS (1977, p. 223). Devido a alguns defeitos de tradução na edição brasileira, introduzi pequenas correções nas citações, a partir de um confronto com o original (LEWIS, 1971).
2. A pesquisa foi iniciada em dezembro de 1975, tendo residido em Itapua, em companhia de Maria Angélica Motta Maués (que pesquisava o status social das mulheres da povoação), durante 4 meses. Posteriormente passamos alguns períodos mais curtos na cidade de Vigia, de onde podíamos deslocar-nos para Itapua e outras vilas e povoações do Município e de Municípios vizinhos (Colares e S.C. de Odivelas): o mês de setembro de 1976 e períodos de duração variável (de uma a quatro semanas), durante os meses de janeiro, fevereiro, julho e setembro de 1979 e janeiro e fevereiro de 1980. Dessa pesquisa resultou um certo número de trabalhos, alguns dos quais já publicados: MOTTA MAUÉS & MAUÉS (1976), MOTTA MAUÉS (1977), MAUÉS (1977), MAUÉS & MOTTA MAUÉS (1978), MOTTA MAUÉS & MAUÉS (1980) e MOTTA MAUÉS (1980).
3. Todos os nomes dos habitantes de Itapua mencionados neste trabalho são fictícios, com exceção do famoso pajé Procópio Souza, já falecido há vários anos.
4. Em Itapua, a categoria "doença" é uma subpartição do domínio "sofrimento", que inclui também outras categorias, como "raiva", "paixão", "desgosto", etc. A doença se distingue de outros tipos de sofrimento por atingir também a "matéria" (provocando males de ordem física), enquanto os demais só atingem o "espírito". Os itapuaenses distinguem claramente entre duas categorias de doenças, que não são rotuladas monolexicamente pelos informantes e podem ser consideradas, nos termos de Berlin et al. (1968), como covert categories. Chamei-as, em trabalho anterior, de doenças naturais (vistas como "normais", "mandadas por Deus", "sofrimento de médico", etc.) e não-naturais ("não são normais", "coisas de pajé", "doenças por malineza", etc.). A "doença" apresentada pelo candidato a pajé é classificada, pelos itapuaenses, como não-natural e, portanto, não se confunde com a loucura ou doença mental, vista por eles como natural e "mandada por Deus", podendo, pois, ser tratada pelos médicos e pelos pajés, enquanto no primeiro caso (do candidato a xamã) só o pajé é competente pa

ra tratá-la (cf. MAUÉS, 1977).

5. O tema da pajelança tem sido estudado, em outras áreas da Amazônia, por GALVÃO (1955), FIGUEIREDO (1976), FIGUEIREDO & VERGOLINO e SILVA (1972) e GABRIEL (1980), respectivamente em Gurupá (Baixo Amazonas), Alto Cairari (Município de Moju), Bragança (nordeste paraense) e Manaus. Embora apresentando algumas diferenças de concepções e práticas, em todos esses locais a pajelança possui semelhanças muito grandes com as crenças e procedimentos rituais vigentes em Itapua.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, Roger. Sociologia das Doenças Mentais. São Paulo, ed. Nacional, 1967.
- BENEDICT, Ruth. Anthropology and the abnormal. In: MORTON, H. Fried, ed. Readings in Anthropology. New York, Thomas Y. Crowell, 1968. D.E.;
- BERLIN, B.; BREEDLOVE, RAVEN, P. H. Covert categories and folk taxonomies. American Anthropologist, 70(2): 290-299, 1968.
- DEVEREUX, G. Ensayos de Etnopsiquiatria General. Barral, 1973.
- FIGUEIREDO, Napoleão. Pajelança e catimbo na Região Bragantina. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas 32: 41-52, 1976.
- FIGUEIREDO, Napoleão & VERGOLINO e SILVA, Anaíza. Festas de santos e encantados. Belém, Academia Paraense de Letras, 1972.
- FOUCAULT, Michel. Doença Mental e Psicologia. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
- GABRIEL, Chester E. Communications of the Spirits; Umbanda, Re-

gional Cults and the Dynamics of Mediumistic Trance. 1980. Tese (Doutorado). Department of Anthropology, McGill University (Canadá).

- GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens. São Paulo, Ed. Nacional, 1955
- GOLDMAN, Márcio. Antropologia e possessão; notas para uma investigação. Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, 1981a.
- _____. A construção ritual da pessoa; a possessão no candomblé. Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, 1981b.
- LEININGER, Madeleine. Witchcraft practices and psychocultural therapy with urban U. S. families. Human Organization, 32 (1): 73-83, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1970.
- _____. Introdução: A obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- LEWIS, Ioan M. Ecstatic Religion. Harmondsworth, Penguin Books, 1971.
- _____. Extase Religioso. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- MAUÉS, R. Heraldo. A ilha encantada; medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Brasília, 1977. Dissertação (Mestrado). PPGAS. Universidade de Brasília.
- MAUÉS, R. Heraldo & MOTTA MAUÉS, M. Angélica. O modelo da "reima"; representações alimentares em uma comunidade amazônica. Anuário Antropológico 77. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 120-147, 1978.
- MAUÉS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- MOTTA MAUÉS, M. Angélica. "Trabalhadeiras" e "Camaradas"; um estudo sobre o status das mulheres numa comunidade de pescadores, Brasília 1977. Dissertação (Mestrado). PPGAS. Universidade de Brasília.
- _____. O dom xamanístico e a sujeição feminina numa comunidade amazônica, rural. Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA, série A. Antropologia. Belém, (1):

4-14, 1980.

MOTTA MAUÉS, M. Angélica & MAUÉS, R. H. Hábitos e ideologias alimentares numa comunidade de pescadores. Brasília, PPGAS, UnB, 1976.

. O Folclore da Alimentação; tabus alimentares na Amazonia. Belém, Falângola, 1980.

SZÁSZ, Thomas S. A Fabricação da Loucura; Um estudo comparativo' entre a Inquisição e o movimento de Saúde Mental. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

. O Mito da Doença Mental. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

TRADIÇÃO ESQUECIDA

Discussão sobre a importância das parteiras na Saúde Pública*

Jane Felipe **BELTRÃO**

Antropóloga, professora assistente atuando junto ao Departamento de História e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

RESUMO: O presente artigo tenta discutir a importância das parteiras na Saúde Pública, baseado em trabalho de campo realizado no interior de Minas Gerais. E na atuação da autora, enquanto antropóloga, membro de uma equipe de profissionais em saúde, na área periférica da cidade de Belém-Pará.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia, Antropologia da saúde, Parteiras .

A FORGOTTEN TRADITION

Discussion on the importance of the mid-wives on public health.

ABSTRACT: This article proposes the discussion over mid-wives action importance among public health. It is based on the author's experience in the country area in the state of Minas Gerais, Brazil, as well as in her experience as an anthropologist and a member of a health research group in the suburbs in Belém, Pará, Brazil.

KEY WORDS: Anthropology, Anthropology of health, mid-wives.

* O presente artigo foi originalmente apresentado e discutido durante o Simpósio "Ethnomedicine and Ethnopharmacology and their applications to Public Health" no International Congress of Ethnobiology", em Belém-Pará-Brasil, a 21 de julho de 1988.