CAPÍTULO X

A EFICÁCIA SIMBÓLICA (1)

O primeiro grande texto mágico-religioso conhecido, proveniente de cultura sul-americana, que acaba de ser publicado por Wassen e Holmer, lança uma nova luz sobre certos aspectos da cura xamanística, e coloca problemas de interpretação teórica que o excelente comentário dos editores não basta certamente para esgotar. Nós desejaríamos retomar aqui o seu exame, não na perspectiva lingüística ou americanista na qual o texto foi sobretudo estudado (2), mas para tentar pôr em evidência suas implicações gerais.

Trata-se de um longo encantamento, cuja versão indígena ocupa dezoito páginas, divididas em quinhentos e trinta e cinco versículos, recolhido de um velho informante de sua tribo pelo índio Cuna Guillermo Haya. Sabe-se que os Cuna habitam o território da República do Panamá, e que o lastimado Erland Nordenskiöld lhes havia consagrado uma atenção particular; chegou mesmo a formar colaboradores entre os indígenas. No caso que nos interessa, é após a morte de Nordenskiöld que Haya fez chegar a seu sucessor, o Dr. Wassen, um texto redigido na língua original e acompanhado de uma tradução espanhola, à revisão do qual Holmer devia dedicar todos os seus cuidados.

(1) Este artigo, dedicado a Raymond de Saussure, foi publicado, sob o título *L'efficacité symbolique*, na *Revue de l'Histoire des religions*, t. 135, n.º I, 1949, pp. 5-27.

(2) Nils M. HOLMER e Henry WASSEN, *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama*, Göteborg, 1947.

Canto
Parto
Muu
nele
O objeto do canto é ajudar um parto difícil. Ele é de um emprêgo relativamente excepcional, visto que as mulheres indígenas da América Central e do Sul dão à luz mais facilmente que aquelas das sociedades ocidentais. A intervenção do xamã é, pois, rara e se realiza na falta de êxito, a pedido da parteira. O canto se inicia por um quadro da perplexidade desta última, descreve sua visita ao xamã, a partida d'este para a choça da parturiente, sua chegada, seus preparativos, que consistem em fumigações de favas de cacau queimadas, invocações, e confecção das imagens sagradas ou *nuchu*. Essas imagens, esculpidas nas essências prescritas que lhes dão a eficácia, representam os espíritos protetores, que o xamã faz seus assistentes, e dos quais toma a direção para conduzi-los à morada de Muu, potência responsável pela formação do feto. O parto difícil se explica, efetivamente, porque Muu ultrapassou suas atribuições e se apoderou do *purba* ou "alma" da futura mãe. Assim, o canto consiste inteiramente numa busca: busca do *purba* perdido, e que será restituído após inúmeras peripécias, tais como demolição de obstáculos, vitória sobre animais ferozes e, finalmente, um grande torneio realizado pelo xamã e seus espíritos protetores contra Muu e suas filhas, com a ajuda de chapéus mágicos, cujo pêso estas últimas são incapazes de suportar. Vencida, Muu deixa descobrir e libertar o *purba* da doente; o parto se dá, e o canto termina pela enunciação das precauções tomadas para que Muu não possa evadir-se após seus visitantes. O combate não foi empenhado contra a própria Muu, indispensável à procriação, mas somente contra seus abusos; uma vez que êstes foram retificados, as relações se tornam amistosas, e a despedida de Muu ao xamã quase se equivale a um convite: "Amigo *nele*, quando voltarás a me ver?" (412).

Empregamos até aqui, em lugar de *nele*, o termo *xamã*, que pode parecer impróprio, já que a cura não parece exigir, da parte do oficiante, um êxtase ou uma passagem a um segundo estado. Contudo, a fumaça do cacau tem por primeiro objeto "fortificar suas vestimentas" e de "fortificá-lo", de "torná-lo bravo para afrontar Muu" (65-66); e sobretudo, a classificação Cuna, que distingue entre diversos tipos de médicos, mostra bem que a potência no *nele* tem fontes sobrena-

turais. Os médicos indígenas se dividem em *nele*, *inatuledi* e *absogedi*. Essas últimas funções se referem a um conhecimento de cantos e de remédios, adquirido pelo estudo e verificado por exames; ao passo que o talento do *nele* é considerado como inato, e consiste numa visão que descobre imediatamente a causa da doença, ou seja, o lugar do arrebatamento das forças vitais, especiais ou gerais, pelos maus espíritos. Pois o *nele* pode mobilizar êstes para fazê-los seus protetores ou assistentes (3). Trata-se pois, efetivamente, de um xamã, mesmo se sua intervenção no parto não oferece todos os caracteres que acompanham habitualmente esta função. E os *nuchu*, espíritos protetores que vêm se encarnar, ao apêlo do xamã, nas figurinhas que êle esculpiu, recebem dêle, com a invisibilidade e a vidência, *niga*, "vitalidade", "resistência" (4), que fazem dêles *nelegan* (plural de *nele*), ou seja "para o serviço dos homens", "sêres à imagem dos homens" (235-237), mas dotados de poderes excepcionais.

nuchu
Tal como o resumimos sumariamente, o canto parece ser de um modelo bastante banal: o doente sofre porque perdeu seu duplo espiritual, ou mais exatamente um de seus duplos particulares, cujo conjunto constitui sua força vital (nós retornaremos a êste ponto); o xamã, assistido por seus espíritos protetores, empreende uma viagem ao mundo sobrenatural para arrancar o duplo do espírito maligno que o capturou e, restituindo-o ao seu proprietário, assegura a cura. O interesse excepcional de nosso texto não reside neste quadro formal, mas na descoberta — que sobressai sem dúvida de sua leitura, mas pela qual Holmer e Wassen merecem, contudo, todo o crédito — de que *Mu-Igala*, isto é "o caminho de Muu" e a morada de Muu, não são, para o pensamento indígena, um itinerário e uma morada míticos, mas representam literalmente a vagina e o útero da mulher grávida, que percorrem o xamã e os *nuchu*, e no mais profundo dos quais êles travam seu combate vitorioso.

(3) E. NORDENSKIÖLD, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, editado... por Henry WASSEN (*Comparative Ethnographical Studies*, 10), Göteborg, 1938, pp. 80 ss.
(4) *Id.*, pp. 360 ss.; HOLMER e WASSEN, pp. 78-79.

Esta interpretação se funda antes de tudo numa análise da noção de *purba*. O *purba* é um princípio espiritual diferente do *niga*, que definimos acima. Ao contrário do primeiro, o segundo não pode ser roubado de seu possuidor; e somente os humanos e os animais o possuem. Uma planta, uma pedra, têm um *purba*, mas não têm *niga*; dá-se o mesmo com o cadáver; e, na criança, o *niga* só se desenvolve com a idade. Parece pois que se poderia, sem demasiada inexatidão, traduzir *niga* por "fôrça vital" e *purba* por "duplo" ou "alma", compreendendo-se que essas palavras não implicam uma distinção entre o animado e o inanimado (tudo é animado para os Cuna), mas correspondem antes à noção platônica de "idéia" ou de "arquétipo", de que cada ser ou objeto é a realização sensível.

Ora, a doente de nosso canto perdeu mais do que seu *purba*; o texto indígena lhe atribui febre, "quente vestimenta da doença" (I, e *passim*) e uma perda ou enfraquecimento da vista, "extraviada... adormecida sôbre a vereda de Muu Puklip" (97), e sobretudo, ela declara ao xamã que a interroga: "Muu Puklip veio a mim, e ela quer guardar meu *nigapurbalele* para sempre" (98). Holmer propõe traduzir *niga* por fôrça física e *purba* (*lele*) por alma ou essência, donde: "a alma de sua vida" (5). Avançar-se-ia talvez em demasia, sugerindo que o *niga*, atributo de ser vivo, resulta da existência, neste, não de um, mas de diversos *purba* funcionalmente unidos. Contudo, cada parte do corpo tem seu *purba* particular, e o *niga* parece ser exatamente, no plano espiritual, o equivalente da noção de organismo: do mesmo modo que a vida resulta do acôrdo dos órgãos, a "fôrça vital" não seria senão o concurso harmonioso de todos os *purba*, cada um presidindo o funcionamento de um órgão particular.

Com efeito, o xamã não recupera somente o *nigapurbalele*: sua descoberta é imediatamente seguida da descoberta, situada no mesmo plano, de outros *purba*, que são os do coração, dos ossos, dos dentes, dos cabelos, das unhas, dos pés (401-408 e 435-442). Poder-se-ia ficar surpreso de não ver aparecer, nesta

(5) *Loc. cit.*, p. 38, n.º 44.

lista, o *purba* que governa os órgãos mais afetados: os da geração. Como sublinharam os editôres de nosso texto, é que o *purba* do útero não é considerado como vítima, mas como responsável pela desordem patológica. Muu e suas filhas, as muugan, são —Nordenskiöld já o havia indicado— as fôrças que presidem o desenvolvimento do feto e que lhe conferem seus *kurngin*, ou capacidades (6). Ora, o texto não faz nenhuma referência a essas atribuições positivas. Muu aparece aí como um fator de desordem, uma "alma" especial que capturou e paralisou as outras "almas" especiais, e destruiu assim a cooperação que garantia a integridade do "corpo principal" (*cuervo jefe* em espanhol, 430, 435) e de onde tirara seu *niga*. Mas ao mesmo tempo, Muu deve permanecer no lugar: pois a expedição, libertadora dos *purba*, corre o risco de provocar a evasão de Muu pelo caminho deixado provisoriamente. De onde as precauções, cuja minudência preenche a segunda parte do canto. O xamã mobiliza os Senhores dos animais feroces para guardarem o caminho, os rastos são misturados, estendem-se rédes de ouro e de prata e, durante quatro dias, os *nelegan* vigiam e batem seus bastões (505-535). Muu não é pois uma fôrça essencialmente má, é uma fôrça transviada. O parto difícil se explica como um desvio, pela "alma" do útero, de tôdas as outras "almas" das diferentes partes do corpo. Uma vez estas libertadas, a outra pode e deve retomar a colaboração. Sublinhemos desde já a precisão com que a ideologia indígena delinea o conteúdo afetivo da perturbação fisiológica, tal como pode aparecer, de maneira não formulada, à consciência da doente.

Para atingir Muu, o xamã e seus assistentes devem seguir uma rota, "o caminho de Muu", que as múltiplas alusões do texto permitem identificar da mesma maneira. Quando o xamã, acorrido sob a rêde da doente, terminou de esculpir os *nuchu*, êstes se erguem "à entrada do caminho" (72, 83), e o xamã exorta-os nestes têrmos:

A doente jaz em sua rêde diante de vós;
seu tecido branco está estirado, seu tecido branco se move vagorosamente.

(6) E. NORDENSKIÖLD, *loc. cit.*, pp. 364 ss.

O fraco corpo da doente está estendido;
quando êles alumiam o caminho de Muu, êste escorre, como
sangue;
o corrimento se derrama sob a rêde, como sangue, todo ver-
melho;
o branco tecido interno desce até o fundo da terra;
no meio do branco tecido da mulher, um ser humano desce
(84-90).

Os tradutores dão o sentido das duas últimas frases como
duvidoso; mas êles reenviam ao mesmo tempo a um outro texto
indígena publicado por Nordenskiöld, que não deixa subsistir
nenhum equívoco sôbre a identificação do "branco tecido in-
terno" com a vulva:

sibugua molul arkaali

blanca tela abriendo

sibugua molul akinnali

blanca tela extendiendo

.....

sibugua molul abalase tulapurua ekuanali

blanca tela centro feto caer haciendo (7).

O obscuro "caminho de Muu", todo ensangüentado pelo
parto difícil, e que os *nuchu* devem reconhecer ao clarão de
suas vestimentas e chapéus mágicos é, pois, incontestavelmente,
a vagina da doente. E a "morada de Muu", a "fonte turva"
onde ela reside, corresponde exatamente ao útero, já que o in-
formante indígena comenta o nome desta morada *Amukkapi-
ryawila* em termos de *omegan purba amurrequedi*, "a turva
menstruação das mulheres", também denominada "a profunda,
sombria fonte" (250-251) e "o sombrio lugar interior" (8) (32).

(7) NORDENSKIÖLD, *loc. cit.*, pp. 607-608; HOLMER e WASSEN,
loc. cit., p. 38, ns. 35-39. (Em espanhol, no original francês —
Nota do T.).

(8) A tradução de *ti ipya* por "turbilhão" parece forçada.
Para certos indígenas sul-americanos, como aliás nas línguas ibé-
ricas (cf. português, *ôlho d'água*), um "ôlho d'água" é uma fonte.

Nosso texto oferece pois um caráter original, que o faz
merecedor de um lugar especial entre as curas xamanísticas
habitualmente descritas. Essas constituem três tipos, que não
são, ademais, mutuamente exclusivos: quer seja que o órgão
ou o membro doentes experimentem fisicamente uma manipu-
lação, ou sucção, que tem por objeto extrair a causa da
doença, geralmente uma espinha, um cristal, uma pluma, que
se faz aparecer no momento oportuno (América tropical, Aus-
trália, Alasca); quer seja, como entre os Araucanos, que a
cura se estabeleça em tôrno de um combate simulado, realizado
na cabana, depois em céu aberto, contra os espíritos nocivos;
seja enfim, por exemplo, entre os Navaho, que o oficiante pro-
nuncie encantamentos e prescreva operações (instalação do
doente sôbre as diversas partes de uma pintura traçada sôbre
o solo com areias e pólenes coloridos) dos quais não se perceba
a relação direta com a perturbação especial que se trata de
curar. Ora, em todos êsses casos, o método terapêutico (que
se sabe ser freqüentemente eficaz) é de interpretação difícil:
quando acomete diretamente a parte malsã, é por demais gros-
seiramente concreto (em geral, pura fraude) para que se lhe
reconheça um valor intrínseco; e quando êle consiste na re-
petição de um ritual freqüentemente muito abstrato, não se
chega a compreender sua incidência sôbre a doença. É cômodo
desembaraçar-se dessas dificuldades, declarando que se trata
de curas psicológicas. Mas êste termo permanecerá vazio de
sentido, enquanto não se defina a maneira pela qual representa-
ções psicológicas determinadas são invocadas para combater
perturbações fisiológicas, igualmente bem definidas. Ora, o
texto que analisamos fornece uma contribuição excepcional à
solução do problema. Êle constitue uma medicação puramente
psicológica, visto que o xamã não toca no corpo da doente e
não lhe administra remédio; mas, ao mesmo tempo, êle põe
em causa, direta e explicitamente, o estado patológico e sua
sede: diríamos, de bom grado, que o canto constitue uma ma-
nipulação psicológica do órgão doente, e que a cura é esperada
desta manipulação.

Cura
psicológica

*
* *

Comecemos por estabelecer a realidade e os caracteres desta manipulação; pesquisaremos em seguida quais podem ser seu fim e sua eficácia. Fica-se inicialmente chocado, ao constatar que o canto, cujo tema é uma luta dramática entre espíritos protetores e espíritos malfazejos pela reconquista de uma "alma", consagra um lugar muito restrito à ação própria dita: em dezoito páginas de texto, o torneio ocupa menos de uma, e a entrevista com Muu Puklip exatamente duas. Ao contrário, os preliminares são muito desenvolvidos, e a descrição dos preparativos, do equipamento dos *nuchu*, do itinerário e dos sítios é tratada com uma grande riqueza de detalhes. Tal é o caso, no início, para a visita da parteira ao xamã, a conversação da doente com a primeira, depois desta com o segundo, é reproduzida duas vezes, pois cada interlocutor repete exatamente a frase do outro, antes de responder-lhe:

A doente diz à parteira: "Certamente, eu estou vestida com a quente vestimenta da doença";

A parteira responde à doente: "Tu estás, certamente, vestida com a quente vestimenta da doença, assim também eu te escutei". (I-2).

Pode-se acentuar (9) que este procedimento estilístico é corrente entre os Cuna, e que ele se explica pela necessidade, dos povos limitados à tradição oral, de fixar exatamente pela memória aquilo que foi dito. E contudo, ele se aplica aqui, não somente às palavras, mas aos meios:

A parteira dá uma volta dentro da cabana;
A parteira procura pérolas;
A parteira dá uma volta;
A parteira põe um pé diante do outro;
A parteira toca o solo com seu pé;
A parteira coloca o outro pé para a frente;
A parteira abre a porta de sua cabana; a porta de sua cabana estala;
A parteira sai... (7-14).

(9) HOLMER e WASSEN, *loc. cit.*, pp. 65-66.

Esta descrição minuciosa de uma saída se repete na chegada à casa do xamã, na volta à casa da doente, na partida do xamã e na chegada deste último; e de vez em quando, a mesma descrição é repetida duas vezes nos mesmos termos (37-39 e 45-47 reproduzem 33-35). A cura começa, pois, por um histórico dos acontecimentos que a precederam, e certos aspectos, que poderiam parecer secundários ("entradas" e "saídas"), são tratados com grande luxo de detalhes, como se fôssem, dir-se-ia, filmados "em câmara lenta". Essa técnica se encontra no conjunto do texto, mas não é aplicada em nenhuma parte tão sistematicamente como no início, e para descrever incidentes de interesse retrospectivo.

Tudo se passa como se o oficiante tratasse de conduzir uma doente, cuja atenção ao real está indubitavelmente diminuída — e a sensibilidade exacerbada — pelo sofrimento, a reviver de maneira muito precisa e intensa uma situação inicial, e a perceber dela mentalmente os menores detalhes. Com efeito, esta situação introduz uma série de acontecimentos da qual o corpo e os órgãos internos da doente constituirão o teatro suposto. Vai-se, pois, passar da realidade mais banal ao mito, do universo físico ao universo fisiológico, do mundo exterior ao corpo interior. E o mito, desenvolvendo-se no corpo interior, deverá conservar a mesma vivacidade, o mesmo caráter de experiência vivida à qual, graças ao estado patológico e a uma técnica obsidente apropriada, o xamã terá imposto as condições.

As dez páginas que se seguem oferecem, num ritmo ofegante, uma oscilação cada vez mais rápida entre os temas míticos e os temas fisiológicos, como se se tratasse de abolir, no espírito da doente, a distinção que os separa, e de tornar impossível a diferenciação de seus respectivos atributos. Às imagens da mulher estendida em sua rede ou na posição obstétrica indígena, joelhos afastados e voltada para o leste, gemente, perdendo seu sangue, a vulva dilatada e movediça (84-92, 123-124, 134-135, 152, 158, 173, 177-178, 202-204), sucedem os apelos nominiais aos espíritos: os das bebidas alcoólicas, os do vento, das águas e dos bosques, e até — testemunho precioso da plasticidade do mito — o "do pacote prateado do homem branco" (187). Os temas se reúnem: como a doente, os *nuchu* gotejam, jorram sangue; e as dores da doente tomam propor-

ções cósmicas: "Seu branco tecido interno se estende até o seio da terra... até o seio da terra, suas transpirações formam uma poça, da mesma maneira que sangue, tôda vermelha" (89, 92). Ao mesmo tempo, cada espírito, quando aparece, torna-se objeto de uma descrição atenta, e o equipamento mágico, que êle recebe do xamã, é longamente detalhado: pérolas negras, pérolas côr de fogo, pérolas escuras, pérolas redondas, ossos de jaguar, ossos arredondados, osso da garganta e muitos outros ossos, colares de prata, ossos de tatu, ossos do pássaro *kerkettoli*, ossos de picanço verde, ossos de fazer flautas, pérolas de prata (104-118); depois a mobilização geral continua, como se essas garantias fôsem ainda insuficientes, e que tôdas as forças, conhecidas ou desconhecidas da doente, devessem ser reunidas para a invasão (119-229).

Mas o vago tem um lugar tão pequeno no reino do mito, que a penetração da vagina, por mítica que seja, é proposta à doente em têr-nos concretos e conhecidos. Por duas vêzes, aliás, "muu" designa diretamente o útero, e não o princípio espiritual que governa sua atividade ("o muu da doente", 204, 453) (10). Aqui, são os *nelegan* que, para se introduzir no caminho de Muu, assumem a aparência e simulam a manobra do pênis em ereção:

Os chapéus dos *nelegan* brilham, os chapéus dos *nelegan* embranquecem; os *nelegan* se tornam chatos e baixos (?), exatamente como pontas, inteiramente retos;

os *nelegan* começam a ser terrificantes (?), os *nelegan* se tornam completamente terrificantes (?);

para a salvação do *nigapurbalele* da doente (230-233).

E mais abaixo:

Os *nelegan* vão oscilando em direção ao alto da rêde, êles vão em direção ao alto, como *nusupane* (239) (11).

(10) HOLMER e WASSEN, p. 45, n.º 219; p. 57, n.º 539.

(11) Os pontos de interrogação são do tradutor: *nusupane*, de *nusu*, "verme", comumente empregado por "pênis" (cf. HOLMER e WASSEN, p. 47, n.º 280; p. 57, n.º 540, e p. 82).

A técnica da narrativa visa, pois, reconstituir uma experiência real, onde o mito se limita a substituir os protagonistas. Êstes penetram no orifício natural, e pode-se imaginar que, após tôda essa preparação psicológica, a doente os sente efetivamente penetrar. Não somente ela os sente, mas êles "alumiam" — para êles próprios, sem dúvida, e para encontrar sua via, mas também para ela, para lhe tornar "claro" e acessível ao pensamento consciente a sede de sensações inefáveis e dolorosas — o caminho que êles se dispõem a percorrer:

Os *nelegan* põem uma boa visão na doente, os *nelegan* abrem olhos luminosos na doente... (238).

E esta "visão iluminadora", para parafrasear uma fórmula do texto, lhes permite detalhar um itinerário complicado, verdadeira anatomia mítica que corresponde, menos à estrutura real dos órgãos genitais, que a uma espécie de geografia afetiva, identificando cada ponto de resistência e cada movimento impetuoso:

Os *nelegan* se põem a caminho, os *nelegan* andam em fila ao longo da senda de Muu, tão lônge quanto a Baixa Montanha;

os n., etc., tão lônge quanto a Curta Montanha;

os n., etc., tão lônge quanto a Longa Montanha;

os n., etc., tão lônge quanto Yala Pokuna Yala (não traduzido);

os n., etc., tão lônge quanto Yala Akkwatallekun Yala (id.);

os n., etc., tão lônge quanto Yala Ilamisukun Yala (id.);

os n., etc., até o centro da Chata Montanha;

os *nelegan* se põem a caminho, os *nelegan* andam em fila ao longo da senda de Muu (241-248).

O quadro do mundo uterino, inteiramente povoado de monstros fantásticos e de animais ferozes, está sujeito à mesma interpretação, diretamente confirmada em outro lugar pelo informante indígena: são, diz êle, "os animais que aumentam os males da mulher no parto", ou seja, as próprias dores personificadas. E aqui ainda, o canto parece ter por finalidade principal descrevê-las à doente e nomeá-las, de lhas apresentar sob uma forma que pudesse ser apreendida pelo pensamento cons-

ciente ou inconsciente: Tio Aligátor, que se move por toda parte, com seus olhos protuberantes, seu corpo sinuoso e manchado, acororando-se e agitando a cauda; Tio Aligátor Tiikwalele, de corpo luzente, que remexe suas luzentes barbatanas, cujas barbatanas invadem o lugar, empurram tudo, arrastam tudo; Nêle Ki(k)kirpanalele, o Polvo, cujos tentáculos viscosos saem e entram alternadamente; e muitos outros ainda: Aquêlé-cujo-chapéu-é-mole, Aquêlé-cujo-chapéu-é-vermelho, Aquêlé-cujo-chapéu-é-multicor etc.; e os animais guardiães: o Tigre-negro, o Animal-vermelho, o Animal-bicolor, o Animal-côr-de-poeira; cada um ligado por uma corrente de ferro, língua pendente, língua saliente, babando, espumando, a cauda flamejante, os dentes ameaçadores e dilacerando tudo, "do mesmo modo que sangue, inteiramente vermelho" (253-298).

Para penetrar neste inferno à Hyeronimus Bosch e alcançar a sua proprietária, os *nelegan* têm outros obstáculos a vencer, êstes, materiais: fibras, cordas flutuantes, fios estendidos, cortinas sucessivas: coloridas de arco-íris, douradas, prateadas, vermelhas, pretas, marrons, azuis, brancas, vermiformes, "como gravatas", amarelas, torcidas, espessas (305-330); e para esta finalidade, o xamã pede reforços: Senhores-dos animais-furadores-de-madeira, que deverão "cortar, reunir, enrolar, reduzir" os fios, nos quais Holmer e Wassen reconhecem as paredes mucosas do útero (12).

A invasão segue a queda dêsses últimos obstáculos, e é aqui que se dá o torneio dos chapéus, cuja discussão nos afastaria demasiado da finalidade imediata dêste estudo. Após a libertação do *nigapurbalele* vem a descida, tão perigosa quanto a ascensão: pois a meta de toda a empresa é de provocar o parto, ou seja, precisamente, uma descida difícil. O xamã recenseia seu mundo e encoraja seu tropel; mas lhe é necessário convocar reforços: os "abridores de caminho", Senhores-dos-animais-fossadores, tais como o tatu. Exorta-se o *niga* a se dirigir em direção ao orifício:

Teu corpo jaz diante de ti, na rêde;
seu branco tecido está estendido;

(12) *Loc. cit.*, p. 85.

seu branco tecido interno se move vagarosamente;
tua doente jaz diante de ti, acreditando que ela perdeu a vista.

Em seu corpo, êles repõem seu *nigapurbalele*... (430-435).

O episódio que se segue é obscuro: dir-se-ia que a doente não está ainda curada. O xamã parte para a montanha com os moradores da aldeia, para recolher plantas medicinais, e repete sua ofensiva sob uma nova forma: é êle, desta vez, que, imitando o pênis, penetra na "abertura de muu" e se move aí "como *nusupane*... limpando e secando completamente o lugar interior" (453-454). Contudo, o emprêgo de adstringentes sugeriria que o parto já se teria dado. Enfim, antes da narrativa das precauções tomadas para prevenir a evasão de Muu, e que nós já descrevemos, encontra-se um apêlo a um povo de arqueiros. Como êles têm por missão provocar uma nuvem de poeira "para obscurecer o caminho de Muu" (464), e de montar guarda em todos os caminhos de Muu, desvios e atalhos (468), sua intervenção pertence também, sem dúvida, à conclusão.

Talvez o episódio anterior se refira a uma segunda técnica de cura, com manipulação de órgãos e administração de remédios; talvez ocorra, ao contrário, durante a primeira viagem, mais completamente desenvolvida na nossa versão, sob uma forma igualmente metafórica. Haveria assim duas ofensivas lançadas em socorro da doente: escoradas, uma por uma mitologia psico-fisiológica, a outra, por uma mitologia psico-social, indicada pelo apêlo aos habitantes da aldeia, mas que teria permanecido em estado de esbôço. O que quer que seja, é necessário notar que o canto se conclui após o parto, como se havia iniciado antes da cura: os acontecimentos anteriores e posteriores são cuidadosamente relatados. Trata-se, efetivamente, de construir um conjunto sistemático. Não é somente contra as veleidades de evasão de Muu que a cura deve ser, por procedimentos minuciosos, "aferrolhada": sua eficácia seria comprometida se, antes mesmo que se pudessem esperar seus resultados, ela não apresentasse à doente um desfêcho, isto é, uma situação onde todos os protagonistas reencontraram seu lugar, e ingressaram numa ordem sôbre a qual não paira mais ameaça.

*
* *

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos malfazejos, os monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põe jamais em dúvida. O que ela não aceita são dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apêlo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apoiam mutuamente.

Mas a doente, tendo compreendido, não se resigna apenas: ela sara. E nada disto se produz em nossos doentes, quando se lhes explica a causa de suas desordens, invocando secreções, micróbios ou vírus. Acusar-se-nos-á talvez de paradoxo, se respondermos que a razão disto é que os micróbios existem e que os monstros não existem. E não obstante, a relação entre micróbio e doença é exterior ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito; ao passo que a relação entre monstro e doença é interior a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente: é uma relação de símbolo à coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos lingüistas, de significante a significado. O xamã fornece à sua doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da seqüência cujo desenvolvimento a doente sofreu.

Neste sentido, a cura xamanística se situa a meio-caminho entre nossa medicina orgânica e terapêuticas psicológicas como a psicanálise. Sua originalidade provém de que ela aplica a

uma perturbação orgânica um método bem próximo dessas últimas. Como é isto possível? Uma comparação mais particularizada entre xamanismo e psicanálise (e que não comporta, em nosso pensamento, nenhuma descortesia para com esta) permitirá precisar este ponto.

Em ambos os casos, propõe-se conduzir à consciência conflitos e resistências até então conservados inconscientes, quer em razão de seu recalçamento por outras forças psicológicas, quer — no caso do parto — por causa de sua natureza própria, que não é psíquica, mas orgânica, ou até simplesmente mecânica. Em ambos os casos também, os conflitos e as resistências se dissolvem, não por causa do conhecimento, real ou suposto, que a doente adquire deles progressivamente, mas porque este conhecimento torna possível uma experiência específica, no curso da qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem ao seu desenlace. Esta experiência vivida recebe na psicanálise o nome de *abreção*. Sabe-se que ela tem por condição a intervenção não provocada do analista, que surge nos conflitos do doente, pelo duplo mecanismo da transferência, como um protagonista de carne e osso, e face ao qual este último pode restabelecer e explicitar uma situação inicial conservada informulada.

Todos esses caracteres se encontram na cura xamanística. Aí também, trata-se de suscitar uma experiência, e, na medida em que esta experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente, para chegar a um funcionamento ordenado. O xamã tem o mesmo duplo papel que o psicanalista: um primeiro papel — de auditor para o psicanalista, e de orador para o xamã — estabelece uma relação imediata com a consciência (e mediata com o inconsciente) do doente. É o papel da encantação propriamente dita. Mas o xamã não profere somente a encantação: ele é seu herói, visto que é ele quem penetra nos órgãos ameaçados à frente do batalhão sobrenatural dos espíritos, e quem liberta a alma cativa. Neste sentido, ele se encarna, como o psicanalista, no objeto da transferência, para se tornar, graças às representações induzidas no espírito do doente, o protagonista real do conflito que este experimenta a meio-caminho entre o mundo orgânico

mitologia do xamã
símbolo
encantação
encarnação

e o mundo psíquico. O doente atingido de neurose líquida um mito individual, opondo-se a um psicanalista real; a parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira, identificando-se com um xamã míticamente transposto.

O paralelismo não exclui, pois, diferenças. Não se ficará admirado, se se prestar atenção ao caráter psíquico, num caso, e orgânico no outro, da perturbação que se trata de curar. De fato, a cura xamanística parece ser um equivalente exato da cura psicanalítica, mas com uma inversão de todos os termos. Ambas visam provocar uma experiência; e ambas chegam a isto, reconstituindo um mito que o doente deve viver, ou reviver. Mas, num caso, é um mito individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados de seu passado; no outro, é um mito social, que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um antigo estado pessoal. Para preparar a abreação, que se torna então uma "ad-reação", o psicanalista escuta, ao passo que o xamã fala. Melhor ainda: quando as transferências se organizam, o doente faz falar o psicanalista, emprestando-lhe sentimentos e intenções supostos; ao contrário, na encantação, o xamã fala por sua doente. Ele a interroga, e põe em sua boca réplicas que correspondem à interpretação de seu estado, do qual ela se deve compenetrar:

Minha vista se extraviou, ela adormeceu no caminho de Muu Puklip;

É Muu Puklip que veio a mim. Ela quer tomar meu *nigapurbalele*;

Muu Nauryaiti veio a mim. Ela quer se apoderar de meu *nigapurbalele* para sempre;
etc. (97-101).

E contudo, a semelhança se torna ainda mais surpreendente, quando se compara o método do xamã com certas terapêuticas de aparição recente e que se valem da psicanálise. Já Desoille sublinhara, em seus trabalhos sobre o sonho acordado, que a perturbação psico-patológica só é acessível à linguagem dos símbolos. Ele fala, pois, aos seus doentes por símbolos, mas estes são ainda metáforas verbais. Num trabalho mais recente, e que desconhecíamos no momento em que iniciamos este es-

tudo, Secheyaye vai muito além (13), e nos parece que os resultados que ela obteve, no tratamento de um caso de esquizofrenia considerado incurável, confirmam plenamente as considerações precedentes acerca das relações entre a psicanálise e o xamanismo. Pois Secheyaye percebeu que o discurso, tão simbólico quanto possa ser, chocava-se ainda na barreira do consciente, e que ela só por atos podia atingir os complexos mais profundamente enterrados. Assim, para resolver um complexo de ablação, a psicanalista deve assumir uma posição maternal realizada, não por uma reprodução literal da conduta correspondente, mas, se é lícito dizer, por meio de atos descontínuos, cada um simbolizando um elemento fundamental desta situação: por exemplo, o contato da face da doente com o seio da psicanalista. A carga simbólica de tais atos torna-os próprios para constituírem uma linguagem: certamente, o médico dialoga com seu doente, não pela palavra, mas por meio de operações concretas, verdadeiros ritos que atravessam a tela da consciência sem encontrar obstáculo, para levar sua mensagem diretamente ao inconsciente.

Reencontramos, por conseguinte, a noção de manipulação, que nos parecera essencial ao entendimento da cura xamanística, mas devemos ampliar bastante essa definição tradicional: pois abrange, ora uma manipulação de idéias, ora uma manipulação de órgãos, sendo condição comum que ela se faça com a ajuda de símbolos, isto é, de equivalentes significativos do significado, provenientes de uma ordem de realidade diversa da deste último. Os gestos de Secheyaye repercutem no espírito inconsciente de sua esquizofrênica, como as representações evocadas pelo xamã determinam uma modificação das funções orgânicas da parturiente. O trabalho está bloqueado no início do canto, o delivramento se produz no fim, e os progressos do parto se refletem nas etapas sucessivas do mito: a primeira penetração da vagina pelos *nelegan* se faz em fila indiana (241), é, como é uma ascensão, com a ajuda dos prestigiosos chapéus, que abrem e ilu-

(13) M. A. SECHEYAYE, *La Réalisation symbolique* (suplemento n.º 12 da *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*), Berna, 1947.

minam a passagem. Quando vem o retôrno (que corresponde à segunda fase do mito, mas à primeira fase do processo fisiológico, já que se trata de fazer descer a criança), a atenção se desloca para seus pés: assinala-se que eles têm sapatos (494-496). No momento em que eles invadem a morada de Muu, já não vão mais em fila, mas "quatro a quatro" (388); e para voltar ao ar livre, eles vão "todos em linha" (248). Sem dúvida esta transformação dos detalhes do mito tem por finalidade despertar uma reação orgânica correspondente; mas a doente não poderia apropriar-se dela sob forma de experiência, se ela não fôsse acompanhada de um progresso real da dilatação. É a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações. E mito e operações formam um par, onde se encontra sempre a dualidade do doente e do médico. Na cura da esquizofrenia, o médico executa as operações e o doente produz seu mito; na cura xamanística, o médico fornece o mito e a doente executa as operações.

*

* *

A analogia entre os dois métodos seria mais completa ainda, se se pudesse admitir, como Freud parece ter sugerido por duas vezes (14), que a descrição em termos psicológicos da estrutura das psicoses e das neuroses deve desaparecer um dia diante de uma concepção fisiológica, ou mesmo bio-química. Esta eventualidade poderia estar mais próxima do que parece, visto que pesquisas suecas recentes (15) puseram em evidência diferenças químicas entre as células nervosas do indivíduo normal e as do alienado, concernentes a sua riqueza em polinucleados. Nesta hipótese, ou em qualquer outra do mesmo tipo, a cura xamanística e a cura psicanalítica

(14) Em *Além do princípio do prazer* e nas *Novas conferências*, p. 79 e p. 198, respectivamente, das edições inglesas. Citado por E. KRIS, *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation em Freedom and Experience, Essays presented to H. M. Kadalen*, Cornell University Press, 1947, p. 244.

(15) DE CASPERSSON e HYDEN, no Instituto Karolinska de Estocolmo.

tica tornar-se-iam rigorosamente semelhantes; tratar-se-ia em ambos os casos de induzir uma transformação orgânica, que se constituiria essencialmente numa reorganização estrutural, que conduziria o doente a viver intensamente um mito, ora recebido, ora produzido, e cuja estrutura seria, no nível do psiquismo inconsciente, análoga àquela da qual se quereria terminar a formação no nível do corpo. A eficácia simbólica consistiria precisamente nesta "propriedade indutora" que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido. A metáfora poética fornece um exemplo familiar deste processo indutor; mas seu uso corrente não lhe permite ultrapassar o psíquico. Constatamos assim o valor da intuição de Rimbaud, dizendo que ela pode também servir para modificar o mundo.

A comparação com a psicanálise nos permitiu esclarecer certos aspectos da cura xamanística. Não é certo que, inversamente, o estudo do xamanismo não seja solicitado, algum dia, para elucidar aspectos ainda obscuros da teoria de Freud. Pensamos particularmente na noção de mito e na noção de inconsciente.

Vimos que a única diferença entre os dois métodos que sobreviveria à descoberta de um substrato fisiológico das neuroses diria respeito à origem do mito, encontrado, num caso, como um tesouro individual, e recebido, noutro, da tradição coletiva. De fato, inúmeros psicanalistas se recusarão a admitir que as constelações psíquicas que reaparecem à consciência do doente possam constituir um mito: são, dirão eles, acontecimentos reais, às vezes possíveis de serem datados, cuja autenticidade é verificável por uma investigação junto aos parentes ou criados (16). Não podemos os fatos em dúvida. O que é necessário indagar, é se o valor terapêutico da cura se deve ao caráter real das situações rememoradas, ou se o poder traumatizante destas situações não provém do fato de que, do mo-

(16) MARIE BONAPARTE, *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*, em *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. I, Nova Iorque, 1945.

2 mento em que se apresentam, o sujeito as experimenta imediatamente sob forma de mito vivido. Com isto, entendemos que o poder traumatizante de uma situação qualquer não pode resultar de seus caracteres intrínsecos, mas da aptidão de certos acontecimentos, que surgem num contexto psicológico, histórico e social apropriado, para induzir uma cristalização afetiva, que se faz no molde de uma estrutura preexistente. Em relação ao acontecimento ou à particularidade histórica, essas estruturas — ou, mais exatamente, essas leis de estrutura — são verdadeiramente intemporais. No psicopata, tôda a vida psíquica e tôdas as experiências ulteriores se organizam em função de uma estrutura exclusiva ou predominante, sob a ação catalítica do mito inicial; mas esta estrutura, e as outras que nele são relegadas a um lugar subalterno, se encontram também no homem normal, primitivo ou civilizado. O conjunto dessas estruturas formaria o que denominamos de inconsciente.

6 Veríamos assim dissipar-se a última diferença entre a teoria do xamanismo e a teoria da psicanálise. O inconsciente deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma história única, que faz de cada um nós um ser insubstituível. Ele se reduz a um termo pelo qual nós designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana, sem dúvida, mas que, em todos os homens, se exerce segundo as mesmas leis; que se reduz, de fato, ao conjunto destas leis.

Se esta concepção é exata, será necessário restabelecer, provavelmente, entre inconsciente e subconsciente, uma distinção mais acentuada do que aquela que a psicologia contemporânea nos habituou a fazer. Pois o subconsciente, reservatório de recordações e de imagens colecionadas ao longo de cada vida (17), se torna um simples aspecto da memória; ao mesmo tempo que afirma sua perenidade, implica em suas limitações, visto que o termo subconsciente se relaciona ao fato de que as recordações, se bem que conservadas, não estão sempre disponíveis. Ao contrário, o inconsciente está sempre vazio; ou, mais exatamente, ele é tão estranho às imagens quanto o

(17) Esta definição, tão criticada, retoma um sentido pela distinção radical entre subconsciente e inconsciente.

estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de uma função específica, ele se limita a impor leis estruturais, que esgotam sua realidade, a elementos inarticulados que provêm de outra parte; pulsões, emoções, representações, recordações. Poder-se-ia dizer que o subconsciente é o léxico individual onde cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal, mas que esse vocabulário só adquire significação, para nós próprios e para os outros, à medida em que o inconsciente o organiza segundo suas leis, e faz dêle, assim, um discurso. Como estas leis são as mesmas, em tôdas as ocasiões em que ele exerce sua atividade e para todos os indivíduos, o problema colocado no parágrafo precedente pode se resolver facilmente. O vocabulário importa menos do que a estrutura. Quer seja o mito recriado pelo sujeito, quer seja tomado de empréstimo à tradição, ele só absorve de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais se produzem constantemente interpenetrações e trocas), o material de imagens que ele emprega; mas a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza.

Acrescentemos que essas estruturas não são somente as mesmas para todos, e para tôdas as matérias às quais se aplica a função, mas que elas são pouco numerosas, e compreenderemos porque o mundo do simbolismo é infinitamente diverso por seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis. Existem muitas línguas, mas muito poucas leis fonológicas, que valem para tôdas as línguas. Uma compilação de contos e de mitos conhecidos ocuparia uma massa impotente de volumes. Mas se podem reduzir a um pequeno número de tipos simples, se forem postas em evidência por detrás da diversidade dos personagens algumas funções elementares; e os complexos, êses; mitos individuais, se reduzem também a alguns tipos simples, moldes aonde vem agarrar-se a fluida multiplicidade dos casos.

Do fato de que o xamã não psicanalisa seu doente, pode-se, pois, concluir que a procura do tempo perdido, considerada por alguns como a chave da terapêutica psicanalítica, não é senão uma modalidade (cujo valor e resultados não são negligenciáveis) de um método mais fundamental, que se deve definir sem apelar para a origem individual ou coletiva do mito. Pois a forma mítica tem precedência sobre o conteúdo da nar-

mito
rativa. Ao menos é o que a análise de um texto indígena nos pareceu ensinar. Mas, em outro sentido, sabe-se bem que todo mito é uma procura do tempo perdido. Esta forma moderna da técnica xamanística, que é a psicanálise, tira, pois, seus caracteres particulares do fato de que, na civilização mecânica, não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem. Desta constatação, a psicanálise pode recolher uma confirmação de sua validade, ao mesmo tempo que a esperança de aprofundar suas bases teóricas e de melhor compreender o mecanismo de sua eficácia, por uma confrontação de seus métodos e de suas finalidades com os de seus grandes predecessores: os xamãs e os feiticeiros.

CAPÍTULO XI

A ESTRUTURA DOS MITOS (1)

“Dir-se-ia que os universos mitológicos são destinados a ser pulverizados mal acabam de se formar, para que novos universos nasçam de seus fragmentos.”

Franz BOAS, introdução a: James Teit, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia, Memoirs of the American Folklore Society*, VI (1898), p. 18.

Nos últimos vinte anos, apesar de algumas tentativas dispersas, a antropologia parece ter-se afastado cada vez mais do estudo dos fatos religiosos. Amadores de diversas proveniências se aproveitaram disto para invadir o domínio da etnologia religiosa. Seus passatempos ingênuos se desenvolvem no terreno que deixamos baldio, e seus excessos se ajuntam à nossa carência, para comprometer o porvir de nossos trabalhos.

Qual é a origem desta situação? Os fundadores da etnologia religiosa — Tylor, Frazer e Durkheim — estiveram sempre atentos aos problemas psicológicos; mas, não sendo psicólogos profissionais, não podiam manter-se a par da rápida evolução das idéias psicológicas, e menos ainda pressenti-la. Suas interpretações passaram de moda tão rapidamente quanto

(1) Segundo o artigo original: *The Structural Study of Myth*, in: MYTH, A Symposium, *Journal of American Folklore*, vol. 78, n.º 270, out.-dez. 1955, pp. 428-444. Traduzido com alguns complementos e modificações.