

CAPÍTULO DOIS

A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia*

O propósito deste capítulo não é argumentar que o corpo humano é um importante objeto de estudo antropológico, mas que o paradigma da corporeidade pode ser elaborado para o estudo da cultura e do sujeito. Por paradigma entendo uma perspectiva metodológica consistente que visa encorajar a releitura de dados existentes e propor novas questões para a pesquisa empírica. Embora eu deva argumentar que o paradigma da corporeidade transcende diferentes metodologias, não proponho sintetizar a vasta literatura multidisciplinar sobre o corpo.³⁷ A abordagem que desenvolverei des-

* Agradecimentos: a pesquisa apresentada neste capítulo foi financiada pelo NIMH, auxílio 1R01MH 40473-03. Agradeço aos participantes do seminário semanal sobre Antropologia Médica de Relevância Clínica na Universidade de Harvard, dirigido por Arthur Kleinman e Byron Good – por criarem um ambiente que estimulou o desenvolvimento deste trabalho em vários estágios. Comentários sobre uma primeira versão do estudo foram oferecidos por Pierre Maranda e Byron Good durante um simpósio organizado por Gilles Bibeau e Ellen Corin no ICAES XII em Zagreb, Croácia. Gananath Obeyesekere, Robert Levine e Nancy Scheper-Hughes deram grande encorajamento ao selecionar o trabalho como vencedor do Prêmio Stirling. O argumento foi refinado em resposta a uma crítica construtiva de Richard Shweder. Finalmente, agradeço a Janis Jenkins, cujo diálogo teórico e caneta editorial muito contribuíram para o que, de qualquer ponto de vista, é um argumento experimental.

³⁷ Além dos trabalhos citados no texto, vários grandes teóricos desenvolveram perspectivas sobre o corpo (Douglas, 1973; Foucault, 1973, 1977; Ong, W., 1967; Straus, E., 1963). Antropólogos examinaram periodicamente o significado social e simbólico do corpo e dos

de a perspectiva da antropologia psicológica encaminha-se na direção da fenomenologia. Essa abordagem da corporeidade parte da premissa metodológica de que o corpo não é um *objeto* a ser estudado em relação à cultura, mas é o *sujeito* da cultura; em outras palavras, a base existencial da cultura.³⁸

O trabalho de Irving Hallowell se apresenta como um bom ponto de partida, já que a sua denominação do “*self* como culturalmente constituído” marcou uma mudança metodológica que se afasta da preocupação com a estrutura da personalidade, e permanece atual no pensamento antropológico. No seu artigo mais influente, Hallowell (1955) articulou duas considerações principais que designarei por percepção e prática. Percepção é um elemento-chave na definição de Hallowell do *self* como consciência de si, o reconhecimento de si mesmo como “um objeto num mundo de objetos”. Ele considerou a consciência de si como necessária ao funcionamento da sociedade e também como um aspecto genérico da estrutura da personalidade humana. Ele chamou seu ensaio metodológico para o estudo do *self* de fenomenológico, “por falta de um termo melhor”, mas eu diria que aquilo que faltava era uma fenomenologia mais elaborada. Entretanto, ao tratar diretamente do problema da percepção, Hallowell foi o precursor de uma crítica antropológica da distinção entre sujeito e objeto.

Contudo, apesar de reconhecer explicitamente o *self* como uma auto-objetificação e como produto de uma mentalidade reflexiva, Hallowell ela-

sentidos (por exemplo, Benthall; Polhemus, 1975; Blacking, 1977; Hanna, 1988; Hertz, 1960; Howes, 1987; Leach, 1958; Obeyesekere, 1981; Tyler, 1988). Campos particulares que deram contribuições recentes incluem antropologia médica e psiquiátrica (Devisch, 1983; Favazza, 1987; Frank, G., 1986; Good, 1988; Kleinman, 1980, 1986; Kirmayer, 1984; Martin, 1987; Schepher-Hughes; Lock, 1987), antropologia social (Jackson, 1981), sociologia (Armstrong, 1983; Turner, B., 1984), filosofia (Johnson, 1987; Levin, 1985; Tymieniecka, 1988), história (Bell, 1985; Bynum, 1987; Feher, 1989), e crítica literária (Berger, 1987; Scarry, 1985; Suleiman, 1986). Esta é naturalmente apenas uma amostragem de trabalhos relevantes, e a lista segue se expandindo. [Para bibliografia adicional desde a publicação da versão original deste capítulo em 1990, veja Lock (1993) e Csordas (1999a, 1999b)].

³⁸ O argumento que estou desenvolvendo sobre o corpo como fundamento existencial da cultura deve ser distinguido daquele de Johnson (1987), que analisa o corpo enquanto fundamento cognitivo da cultura.

borou sua análise em termos de um *self* já objetificado. Um relato fenomenológico completo reconheceria que, apesar de sermos capazes de nos constituir em objetos para nós mesmos, isso raramente ocorre na vida cotidiana. Um relato assim daria o passo decisivo de começar com a experiência pré-objetiva e pré-reflexiva do corpo, mostrando que o processo de auto-objetificação já antecede culturalmente a distinção analítica entre sujeito e objeto. Hallowell não foi além do conceito antropológico convencional de que o sujeito é constituído no processo ontogenético de socialização, sem levar em consideração a constante reconstituição do *self*, incluindo as possibilidades não apenas para a mudança criativa em algumas sociedades, mas para a variação intercultural de graus na própria auto-objetificação.

O segundo fator considerado por Hallowell está sintetizado na expressão “ambiente comportamental”, emprestada da psicologia gestaltiana de Koffka. A abordagem profenomenológica da percepção que nós identificamos contempla um traço essencial do ambiente comportamental, qual seja, que ele inclui não apenas objetos naturais como também “objetos culturalmente reificados”, especialmente seres sobrenaturais e práticas associadas a eles. O conceito fez mais do que localizar o indivíduo na cultura, ligando o comportamento ao mundo objetivo, mas também vinculou processos perceptivos com restrições sociais e significados culturais. Assim, o foco da formulação de Hallowell era a “orientação” em relação ao sujeito, aos objetos, tempo e espaço, motivação e normas. Nesse sentido é que o termo “prática” é relevante para a descrição da questão de Hallowell. Se, como Sherry Ortner (1984) argumentou, a conceitualização antropológica da prática ocorreu em certo momento teórico, então o conceito de ambiente comportamental é um compósito terminológico que representa o contexto em que uma prática é levada adiante, e vale como a pedra de toque teórica entre comportamento e prática. Isso é de particular relevância para o argumento presente, posto que a teoria da prática pode se estabelecer melhor no corpo socialmente informado, como veremos.

Há outros modos de justificar a necessidade de um paradigma da corporeidade, dos quais mencionarei um apenas. Mauss (1950b), em sua fragmentária porém influente discussão sobre a noção de pessoa, sugeriu que todos os humanos possuem uma noção de individualidade espiritual e corporal. Ao mesmo tempo, ele argumentou que condições sociais particulares

estariam associadas com diferenças qualitativas entre a personagem totêmica, a *persona* clássica, e a pessoa cristã.³⁹ É de importância empírica para o meu argumento ele ter remetido o desenvolvimento da pessoa individualista à arena dos movimentos sectários dos séculos XVII e XVIII, já que as informações que analisarei provêm do equivalente desses movimentos no século XX. É de relevância metodológica que, tal como Descartes e Spinoza, ele tenha considerado a pessoa nos termos da distinção entre o mundo do pensamento e o mundo material, já que o paradigma da corporeidade se caracteriza pelo colapso das dualidades entre corpo e mente, sujeito e objeto. Sob esse prisma, torna-se relevante que o próprio Mauss (1950b) já tenha reproduzido tal dualidade ao elaborar seu conceito de *la notion de la personne* de maneira bastante independente do conceito de *les techniques du corps* (Mauss, 1950a). Aqui novamente encontramos os temas da percepção e da prática como domínios do sujeito culturalmente constituído; mas ao escrever quase duas décadas antes de Hallowell, Mauss não podia ainda tratá-los conjuntamente, muito menos num consistente paradigma da corporeidade.

Meu plano para delinear tal paradigma começa com um exame crítico de duas teorias da corporeidade: Maurice Merleau-Ponty (1962), que elabora a corporeidade na problemática da *percepção*, e Pierre Bourdieu (1977, 1984), que situa a corporeidade num discurso antropológico da prática. Minha exposição hermenêutica, no sentido específico de transitar pela apresentação de conceitos metodológicos e por demonstrações de como pensar em termos de corporeidade, influenciou minha própria pesquisa sobre linguagem ritual e cura num movimento religioso cristão contemporâneo. Primeiro, eu examino dois serviços de cura religiosa, interpretando o imagético multissensório como um processo cultural corporificado. Depois, examino a prática de falar em línguas (ou glossolalia) como experiência corporificada no interior de um sistema ritual e como um operador cultural na trajetória social do movimento religioso. Por fim, eu retorno a uma discussão geral das implicações da corporeidade enquanto paradigma metodológico.

³⁹ Essas distinções vagamente prenunciam o delineamento empírico de um *continuum* de pessoas-conceitos entre egocêntricos e sociocêntricos por Shweder e Bourne (1982).

Orientação metodológica para a corporeidade

A problemática de ambos, Merleau-Ponty e Bourdieu, é formulada em termos de dualidades incômodas. Para Merleau-Ponty, a principal dualidade no domínio da percepção é a do sujeito-objeto, ao passo que, para Bourdieu, no domínio da prática, é estrutura-prática. Ambos tentam não mediar, mas colapsar essas dualidades, e a corporeidade é o princípio metodológico invocado por ambos. O colapso das dualidades na corporeidade exige que o corpo enquanto figura metodológica seja ele mesmo não-dualista, isto é, não distinto de – ou em interação com – um princípio antagônico da mente. Assim, para Merleau-Ponty o corpo é um “contexto em relação ao mundo”, e a consciência é o corpo se projetando no mundo; para Bourdieu, o corpo socialmente informado é o “princípio gerador e unificador de todas as práticas”, e a consciência é uma forma de cálculo estratégico fundido com um sistema de potencialidades objetivas. Eu devo elaborar brevemente essas visões como estão sintetizadas no conceito de *pré-objetivo* de Merleau-Ponty e no conceito de *habitus* de Bourdieu.

A constituição perceptual de objetos culturais

Merleau-Ponty apresenta sua posição como uma crítica ao empirismo.⁴⁰ Ele examina a hipótese da constância, a qual afirma que, uma vez originada a percepção em estímulos externos registrados por nosso aparato sensorio, há uma “correspondência ponto a ponto e conexão constante en-

⁴⁰ Enquanto o empirismo postula erroneamente um mundo de impressões e estímulos nele mesmo, o erro antitético do intelectualismo postula um universo de pensamento determinante, constitutivo. O intelectualismo (simbolizado por Descartes) confunde a consciência perceptual com as formas exatas da consciência científica. Ambas as posições iniciam com o mundo objetivo ao invés de seguir de perto a percepção, e nenhuma delas pode expressar, como escreveu Merleau-Ponty, “o modo peculiar pelo qual a consciência perceptual constitui seu objeto”. O intelectualismo é enfraquecido, diz ele, por sua falta de “contingência nas ocasiões do pensamento”, e sua exigência de uma capacidade abstrata de julgamento que transforma sensação em percepção (Merleau-Ponty, 1962, p. 26-51).

tre o estímulo e a percepção elementar” (Merleau-Ponty, 1962, p. 7). Mas isto não é experiencialmente verdadeiro, ele argumenta; longe de ser constante, a percepção é indeterminada por natureza. Há sempre mais do que chega aos olhos, e a percepção nunca pode ir além dos seus limites ou esgotar as possibilidades daquilo que percebe. Quando fazemos um esforço especial para ver duas linhas aparentemente desiguais numa ilusão de ótica como realmente iguais, ou para ver que o triângulo não passa realmente de três linhas relacionadas por certas propriedades geométricas, estamos fazendo uma abstração, não descobrindo o que realmente percebemos e depois chamamos de triângulo ou ilusão. Aquilo que “realmente” percebemos é, no primeiro caso, uma linha sendo mais longa do que outra, e no segundo, o triângulo. Começar do ponto de vista objetivo (o triângulo como objeto geométrico e as linhas de comprimentos objetivamente paralelos) e retroceder analiticamente ao sujeito perceptivo não apreende precisamente a percepção como um processo constitutivo.⁴¹

Assim, Merleau-Ponty quer que nosso ponto de partida seja a experiência de perceber em toda a sua riqueza e indeterminação, pois, de fato, não temos quaisquer objetos anteriores à percepção. Pelo contrário, “nossa percepção termina nos objetos”, o que equivale a dizer que os objetos são um produto secundário do pensamento reflexivo; no nível da percepção, não existem objetos, nós simplesmente estamos no mundo. Merleau-Ponty quer, então, perguntar onde a percepção começa (se ela termina nos objetos), e a resposta é no corpo. Ele quer recuar do mundo objetivo e começar com o corpo no mundo. Isso também deveria ser possível para o estudo do sujeito concebido nos termos de Hallowell, como um objeto entre outros.

⁴¹ A referência de Merleau-Ponty à desigualdade de linhas de uma ilusão de ótica é o bem conhecido diagrama de Muller-Lyer. Estudos transculturais sugerem que tanto a moldagem da percepção geométrica no ambiente comportamental (a hipótese do mundo fruto da carpintaria) como fatores psicofisiológicos (variações na pigmentação retiniana) podem ajudar a determinar se o diagrama é percebido enquanto ilusório (Cole; Scribner, 1974). São essas mesmas diferenças que tornam importante que se comece com o sujeito perceptivo ao invés do objeto analiticamente constituído no estudo da percepção como processo psicocultural, especialmente quando mudamos da percepção visual para autopercepção.

Já que a distinção sujeito-objeto é um produto de análise, e os próprios objetos são resultados finais da percepção mais do que dados da percepção empírica, um conceito é necessário para nos permitir estudar o processo corporificado de percepção do início ao fim ao invés do inverso. Com esse propósito, Merleau-Ponty oferece o conceito do *pré-objetivo*. Seu projeto é “coincidir com o ato da percepção e romper com a atitude crítica” (Merleau-Ponty, 1962, p. 238-239) que equivocadamente inicia com os objetos. A fenomenologia é uma ciência descritiva dos princípios existenciais, não de produtos culturais já constituídos. Se nossa percepção “termina nos objetos”, o objetivo de uma antropologia fenomenológica da percepção é capturar aquele momento de transcendência no qual a percepção começa, e, em meio à arbitrariedade e à indeterminação, constitui e é constituída pela cultura.

Pode-se objetar que o conceito de pré-objetivo implica que a existência corporificada se encontra no exterior ou antes da cultura. Tal objeção não estaria de acordo com a idéia de Merleau-Ponty (1962, p. 303, 311), do corpo enquanto “um certo contexto em relação ao mundo” ou um “poder geral de ocupar todos os ambientes que o mundo contém”. De fato, o corpo está no mundo desde o início:

[...] a consciência se projeta num mundo físico e possui um corpo, enquanto ele se projeta num mundo cultural e possui seus hábitos: pois não pode ser consciência sem jogar com significações dadas, seja no passado absoluto da natureza ou no seu próprio passado pessoal, e porque qualquer forma de experiência vivida tende a uma certa generalidade, seja a de nossos hábitos ou aquela de nossas funções corporais. (Merleau-Ponty, 1962, p. 137).

É tão falso nos colocarmos como um objeto entre outros objetos na sociedade quanto é colocar a sociedade dentro de nós mesmos como um objeto de pensamento, e em ambos os casos o erro consiste em tratar o social como um objeto. Nós devemos retornar ao social com o qual estamos em contato pelo mero fato de existir, e que carregamos inseparavelmente conosco antes de qualquer objetificação. (Merleau-Ponty, 1962, p. 362).

Ao começar assim com o pré-objetivo, não estamos postulando um pré-cultural, mas um pré-abstrato. O conceito oferece à análise cultural o processo humano em aberto de assumir e habitar o mundo cultural no qual nossa existência transcende, mas permanece enraizada nas situações de fato.

Merleau-Ponty nos dá o exemplo de um rochedo, que já está ali para ser encontrado, mas não é percebido como um obstáculo até que esteja ali para ser *transposto*.⁴² A constituição do objeto cultural depende assim da intencionalidade (o que faria alguém querer transpor o rochedo?), mas também do dado de nossa postura ereta (Straus, E., 1966), que torna a escalada do rochedo um modo particular de negociá-lo (uma opção mesmo que se pudesse contorná-lo). A anedota antropológica contada por David Schneider, do juiz de baseball que declara que os arremessos não rebatidos não foram bolas perdidas pelo rebatedor nem bolas fora enquanto ele não apitar,⁴³ nos fala de um ato de conferir significado cultural, mas ele pressupõe algo sobre o fato cultural de que os arremessos já foram feitos e estão lá para serem apitados. Ele pressupõe objetificação de um espaço particular do corpo entre os joelhos e os ombros (a zona da rebatida) em conjunção com um modo particular de afastar os braços dos ombros (balançando o taco). É para o processo dessa objetificação que Merleau-Ponty chama nossa atenção.

Habitus e o corpo socialmente informado

O objetivo metodológico de Bourdieu para a teoria da prática é delinear uma terceira ordem de conhecimento para além da fenomenologia⁴⁴ e de uma ciência das condições objetivas de possibilidade da vida social. Para-

⁴² Hallowell (1955) observa de forma semelhante que os recursos ambientais não são objetificados na qualidade de “recursos” até serem reconhecidos como tal por um povo e até que haja uma tecnologia desenvolvida para a sua exploração.

⁴³ O primeiro árbitro declara, “Eu apito a jogada como ela é”. O segundo replica, “Eu apito ela como eu a vejo”. O terceiro anuncia, “A jogada não é nada enquanto eu não apitar”.

⁴⁴ Bourdieu rejeita a fenomenologia de Schutz e dos etnometodologistas de um lado e de Sartre de outro, citando favoravelmente os antigos trabalhos de Merleau-Ponty (1942) sobre comportamento.

lamente ao objetivo de Merleau-Ponty de deslocar o estudo da percepção dos objetos para o processo de objetificação, o propósito de Bourdieu é ir além da análise do fato social como um *opus operatum*, para a análise do *modus operandi* da vida social. Sua estratégia é colapsar as dualidades de corpo-mente e signo-significação no conceito de *habitus*. Esse conceito foi introduzido por Mauss em seu ensaio seminal sobre as técnicas do corpo, para referir-se à soma total de usos culturalmente padronizados do corpo numa sociedade. Para Mauss, foi um modo de organizar o que de outra maneira seria uma miscelânea de comportamentos culturais padronizados, merecendo apenas um parágrafo de elaboração. Ainda assim, Mauss antecipou como um paradigma da corporeidade pode mediar dualidades fundamentais (mente-corpo, signo-significação, existência-ser)⁴⁵ em sua declaração de que o corpo é simultaneamente o objeto original sobre o qual o trabalho da cultura se desenvolve e a ferramenta original com a qual aquele trabalho se realiza (Mauss, 1950a, p. 372). É, de uma vez, um objeto da técnica, um meio técnico e a origem subjetiva da técnica.

Bourdieu (1977, p. 72) vai além dessa concepção de *habitus* como uma coleção de práticas, definindo-o como um sistema de disposições duráveis, princípio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e a estruturação de práticas e representações. Essa definição é promissora, pois focaliza o conteúdo psicologicamente internalizado do ambiente comportamental. Para os nossos propósitos, é importante que o *habitus* não gere práticas assistemáticas ou aleatórias, porque se trata do

[...] princípio gerador e unificador de todas as práticas, o sistema das inseparáveis estruturas cognitiva e avaliativa que organizam a visão do mundo de acordo com as estruturas objetivas de um determinado estado do mundo social: esse princípio nada mais é do que o *corpo socialmente informado*, com seus gostos e desgostos, suas compulsões e repulsões, com, numa palavra, todos os seus *sentidos*, isto é, não apenas

⁴⁵ A distinção entre existência e ser é essencial ao pensamento de Merleau-Ponty e, em geral, à fenomenologia e à psicologia existencial. Em termos antropológicos, ela pode ser *grosso modo* traduzida como a distinção entre ação intencional e cultura constituída.

os tradicionais cinco sentidos – que nunca escapam da ação estruturante dos determinismos sociais –, mas também o senso de necessidade e o senso de dever, o senso de direção e o senso de realidade, o senso de equilíbrio e o senso de beleza, o senso comum e o senso do sagrado, o senso tático e o senso de responsabilidade, o senso para os negócios e o senso de propriedade, o senso de humor e o senso do absurdo, o senso moral e o senso prático, e assim por diante. (Bourdieu, 1977, p. 124, grifo do autor).

Bourdieu (1984, p. 99) sustenta essa fundamentação no corpo mesmo discutindo o “senso do gosto” como operador cultural em sua análise social da estética, insistindo que ele é “inseparável do gosto no sentido da capacidade de discernir os sabores de comidas que implica numa preferência por algumas delas”.

O *locus* do *habitus* de Bourdieu é a conjunção entre as condições objetivas da vida e a totalidade das aspirações e das práticas completamente compatíveis com tais condições. Condições objetivas não causam práticas, tampouco práticas determinam condições objetivas:

O *habitus* é a mediação universalizante que torna a prática de um agente individual, sem razão explícita ou propósito significativo, “sensata” e “razoável” apesar de tudo. Essa parte das práticas que permanece obscura aos olhos de seus próprios produtores é o aspecto pelo qual elas são objetivamente ajustadas a outras práticas e às estruturas cujo princípio de produção é ele mesmo um produto. (Bourdieu, 1977, p. 79).

Em outras palavras, o *habitus*, enquanto mediação universalizante, se investe de dupla função. Na sua relação com estruturas objetivas, é o princípio gerador de práticas (Bourdieu, 1977, p. 77), enquanto na sua relação com um repertório total de práticas sociais, é o princípio unificador (Bourdieu, 1977, p. 83).⁴⁶ Com esse conceito, Bourdieu oferece uma análise da prática

⁴⁶ Não acredito que a referência de Bourdieu a um princípio gerativo implique uma busca por uma “gramática profunda das práticas”, como numa reminiscência da lingüística de Chomsky. Na medida em que o princípio gerativo e unificador de Bourdieu é o corpo

social enquanto necessidade transformada em virtude, e sua imagem da atividade humana é a agulha magnética de Leibniz que parece, de fato, apreciar voltar-se em direção ao Norte (Bourdieu, 1977, p. 77; 1984, p. 175).

Nesta seção, eu mostrei que o paradigma da corporeidade engloba os distintos interesses empíricos e propensões metodológicas dos dois teóricos influentes. Encontramos, assim, o aparente paradoxo de posições compatíveis com o paradigma da corporeidade, mas articuladas nos discursos metodologicamente incompatíveis da fenomenologia e do que poderíamos chamar de “estruturalismo dialético.”⁴⁷ É natural, entretanto, que contradições emergam entre as tentativas incipientes de forjar um paradigma. No restante deste capítulo, eu elaborarei um paradigma não-dualista da corporeidade para o estudo da cultura. Os conceitos de pré-objetivo e *habitus* guiarão a análise no domínio empírico da experiência e prática religiosas.

Imagético corporificado na cura ritual

As práticas de cura que descrevo são as do cristianismo carismático praticadas na América do Norte contemporânea. Essa religião é essencialmente uma forma de pentecostalismo, que desde o final dos anos 1950

socialmente informado, ele deve ser considerado como *dado* num sentido existencial ao invés de *inato* no sentido da instalação cognitiva. Bourdieu (1977, p. 10-30) inclui explicitamente Chomsky em sua crítica da concepção objetivista da regra na teoria social e lingüística. A distinção crítica é que o *habitus* e suas disposições constitutivas são *não-representacionais*, ao contrário do modelo objetivista e de suas regras constitutivas. Ao explicar práticas governadas por regras desconhecidas pelos agentes e, assim, fora de sua experiência, ele evita a “falácia da regra que implicitamente coloca na consciência dos agentes individuais um conhecimento construído contra aquela experiência” (Bourdieu, 1977, p. 29).

⁴⁷ Sobre a relação entre Merleau-Ponty e o estruturalismo propriamente dito, veja Edie (1971). Boon (1982, p. 281) oferece uma breve mas inspirada análise do paralelismo entre as tentativas mútuas de Lévi-Strauss e Merleau-Ponty de superar a dualidade sujeito-objeto promulgada por Sartre: “Para Lévi-Strauss, totemismos institucionalizam relações recíprocas objeto-objeto do ponto de vista do sistema de classificação totalizante (*langue*). Para Merleau-Ponty, pronomes, arte, etc., institucionalizam relações recíprocas sujeito-sujeito (artistas e pronomes ‘vêm’ objetos enquanto sujeitos) do ponto de vista da intersubjetividade.”

introduziu um complexo de práticas, incluindo a cura pela fé e o falar em línguas, em denominações cristãs já estabelecidas como a metodista, a anglicana, e a católica romana. Historicamente, pode-se dizer que o movimento originou-se na busca por estabilidade do período pós-Segunda Guerra Mundial, acelerou e adquiriu adeptos mais jovens durante os distúrbios sociais dos anos 1960, atingiu um apogeu de fervor apocalíptico e apelo popular nos anos 1970 e acomodou-se num nicho socialmente conservador mas teologicamente entusiástico na ecologia religiosa norte-americana dos anos 1980. Sua manifestação mais visível está nos “televangelistas” que vão desde os *Bakkers* do *PTL (Praise the Lord) Club* ao *Roman Catholic Mother Angelica*.⁴⁸ Menos conhecidos são os serviços de cura conduzidos por leigos com “dons espirituais”, clérigos ou redes de comunidades intencionais, congregações não-especificadas e pequenos grupos de oração sediados em congregações eclesiais. Os participantes variam desde as classes médias baixas até as profissionais, e com exceção dos membros mais jovens das comunidades intencionais carismáticas, a faixa básica de idade gira em torno da casa dos 50. A informação que apresento nesta seção inclui dois exemplos de imagético multisensorial⁴⁹ em sessões de grupos de cura conduzidas por evangelistas carismáticos famosos, e um de uma sessão privada de cura conduzida numa comunidade carismática.

Demônios e auto-objetificação

A primeira sessão de cura é conduzida pelo reverendo Derek Prince, uma figura de liderança na prática da Libertação, ou expulsão de espíritos malignos. Em geral, o reverendo Prince reza nomeando espíritos malignos de diversos tipos, que ele então manda sair de seus hospedeiros. Quando os

⁴⁸ *Roman Catholic Mother Angelica*: Freira Católica Romana Madre Angélica. *Praise the Lord: Louvemos ao Senhor* (N. de T.).

⁴⁹ Eu evito o termo “imagético mental” porque ele levanta a questão de nossas distinções problemáticas entre corpo e mente, porque ele tende a implicar um foco no imagético visual ao invés de na integração dos sentidos em processos de imagem (confira Ong, W., 1967 sobre o “sensorium”), e porque ele desqualifica a necessidade de examinar a relação de imagem e emoção.

espíritos são expulsos das pessoas presentes na assembléia, eles produzem uma manifestação física como sinal de sua partida. Vamos primeiramente olhar para a natureza dos espíritos malignos no cristianismo carismático contemporâneo, com a dupla finalidade de fornecer um fundo etnográfico e examinar como, ao se constituírem em objetos culturais, eles ilustram a importância do conceito de pré-objetivo em Merleau-Ponty.

Se nós ignorarmos as implicações metodológicas da afirmação de que “nossa percepção termina nos objetos”, começaremos com o objeto já constituído, o espírito maligno cristão. Ele pode ser descrito como um ser inteligente e não-material que é irremediavelmente maligno, está sob o domínio de Satanás, e tem domicílio fixo no Inferno. Espíritos malignos interagem com humanos ao atormentá-los, oprimi-los ou possuí-los. Dada essa definição cultural, poderia se esperar reconstruir uma demonologia semelhante às demonologias abstratas e especulativas da Idade Média, e descobrir um discurso de interioridade/exterioridade no qual demônios transpõem os limites do corpo e são expelidos. De fato, referências a espíritos sendo “expulsos” e a definição cultural de manifestações físicas como “sinais” dos espíritos “saíndo” dão sustentação a uma saliência experiencial de interioridade/exterioridade, ainda que possa ser descritivamente tão esclarecedor dizer que eles estão sofrendo um “ataque performático”. Contudo, esses são todos momentos tardios no processo de objetificação cultural. As pessoas não percebem um demônio dentro de si, elas sentem um pensamento, comportamento ou emoção especial fora de seu controle. É o curador, especialista em objetificação cultural, que tipicamente “discerne” se o problema do suplicante é de origem demoníaca ou não, e que ao ser confrontado com uma pessoa autodiagnosticada como “possuída” tende, por outro lado, a atribuir tais manifestações a “problemas emocionais”.

Para ilustrar essa demonologia na prática, cito um relato editado de um informante que participou num serviço de cura conduzido pelo reverendo Prince:

E à medida que alguns [dos demônios] saíam [de seus hospedeiros humanos], alguns saíam com um rugido. Alguns saíam com um arroteo. Alguns saíam com um tossido assombroso ou engasgo ou giro de pescoço para trás e para frente. Havia todo tipo de coisas estranhas e horríveis

[...] Um bom número deles saiu com vômito. Já que existem mais de 150 tipos de espíritos que foram identificados, [...] talvez 20 deles sairão com vômitos. Dez deles sairão sibilando. Dois deles sairão se retorcendo no chão como uma cobra. Cinco deles sairão girando os olhos para o alto da cabeça. Todo espírito de feitiçaria [...] sai ali com um barulho muito parecido com a gargalhada de uma hiena. Não importava se era homem ou mulher, jovem ou velho, o que fosse [...] Eles todos saíram com a coisa idêntica.

Vou lhe contar a história do que aconteceu comigo [...] Ele lidou com grupos inteiros [de espíritos]. E ele chegou ao grupo de aberrações sexuais. Em algum ponto do caminho, ele lida com o espírito da masturbação [...] [Ele disse] “Você sabia que isso era pecado [...] e mesmo assim você fez. Você fez de propósito. Se você absorveu um espírito, agora ele se torna compulsivo e você SENTE aquela compulsão. Se você é católico ou luterano ou episcopal você pode ter confessado este pecado de tempos em tempos. Você luta e você não gosta e você odeia isso e você renuncia a isso e isso ainda está com você. Todos estes são sinais, o pacote inteiro. Você quase certamente está com um espírito. Qualquer um de vocês que tem esse pacote em particular e acha que gostaria de ser aliviado do espírito, se levante.”

Então nesse caso, eu levantei. E havia cerca de 15 ou 20 outras pessoas. Eu aposto que muitos outros deviam ter, mas [risadinhas] em todo caso, provavelmente uns 15 ou 20 de nós se levantaram [...] Ele disse, “Seu espírito nojento da masturbação, eu estou assumindo o controle sobre você em nome de Jesus e pelo poder do Seu precioso sangue, eu te expulso em Seu santo nome.” E todos, suas mãos foram lá para trás. Estávamos de pé. Ele havia pedido ao grupo para ficar em pé e fizemos uma oração de Renúncia e Arrependimento. Então, eu estava de pé e praticamente sem pensar em nada, eu não tinha idéia do que estava para acontecer. As mãos se ergueram assim, os braços até esta altura, e as mãos foram além do que eu alcançaria por conta própria, bem para trás. Não doeu. E havia um tipo de sensação de eletricidade, como um pequeno choque elétrico.

Bem, ele não nos disse de antemão o que era de se esperar, mas o que houve é que todos fizeram a mesma coisa. Agora eu não sei o que eles sentiram. Mas eu sei o que eu senti. Alguma coisa estava acontecendo aqui. Então numa certa altura, tudo passou e minhas mãos caíram.

A importante distinção para nossa discussão é entre demônios como objetos culturais e suas manifestações experienciais como auto-objetificações concretas nos participantes religiosos. Como objetos culturais, os demônios são, nas palavras de Irving Hallowell (1955, p. 87),

não mais fictícios, num sentido psicológico, do que o conceito de *self*. Conseqüentemente [enquanto] objetos reificados culturalmente no ambiente comportamental [eles] podem ter funções que se mostrem diretamente relacionadas às necessidades, motivações e metas do sujeito.

O papel dos demônios no ambiente comportamental dos cristãos carismáticos é de mão dupla. Enquanto sistema de representações, a demonologia – que esse informante estima ter 150 entidades – é uma imagem espelhada do *self* culturalmente ideal, representando o espectro de seus atributos negativos. Em termos de comportamento pragmático, eles são seres inteligentes que podem ser encontrados na vida diária e podem afetar o pensamento e o comportamento de uma pessoa.

Contra esse fundo cultural, as manifestações descritas acima podem ser entendidas como exemplos de processos corporificados da auto-objetificação. O elemento pré-objetivo desse processo repousa no fato de que participantes, como o informante citado, experimentam essas manifestações como espontâneas e sem conteúdo pré-ordenado. As manifestações são atos originais de comunicação que, entretanto, tem um número limitado de formas comuns porque elas emergem de um *habitus* compartilhado. Esse traço do pré-objetivo é resumido por Merleau-Ponty (1962, p. 166):

Anterior aos meios convencionais da expressão, os quais revelam meus pensamentos para os outros apenas porque, tanto para mim como para eles, os significados já são providos para cada signo, e, nesse sentido, não dão lugar a qualquer comunicação genuína, devemos [...] reconhecer um processo primário de significação no qual a coisa expressada não existe separadamente da expressão, e no qual os próprios signos induzem sua significância externamente [...] Essa significância encarnada é o fenômeno central do qual corpo e mente, signo e significância são momentos abstratos.

Eu sugeriria que a “coisa expressada” que “não existe separadamente da expressão” nesse caso *não* é o objeto cultural, o espírito maligno, pois o discurso de espíritos é um exemplo do que Merleau-Ponty quer dizer por “meio convencional de expressão.” O que é expressado é a transgressão ou a ultrapassagem de um limiar de tolerância definido pela intensidade, generalização, duração ou frequência de aflições. Há excesso de um pensamento, comportamento ou emoção particular. A autopercepção dessa transgressão já pode ter acontecido e a auto-objetificação pode ter ocorrido pela adoção do idioma demoníaco convencional. Contudo, o momento expressivo que constitui essa forma de auto-objetificação como *cura* é a imagem corporificada que acompanha a expulsão do espírito. Essa imagem tem uma significação múltipla: “Eu não tenho controle sobre isso – isso tem controle sobre mim – eu estou sendo libertado”.

Essa interpretação desafia a descrição etnográfica comum de espíritos malignos na linguagem de interioridade/exterioridade, enquanto transgressores das fronteiras do corpo. Numa cura cristã carismática, a linguagem do controle/libertação não parece estar menos próxima da experiência. O curador frisa a “libertação” da sujeição ao espírito maligno sobre a “expulsão” do espírito que invade e ocupa a pessoa. O porquê disso é compreensível quando lembramos novamente que o pré-objetivo não é pré-cultural. O controle (dos sentimentos, ações, pensamentos, curso de vida, saúde, ocupação, relacionamentos de alguém) é um tema difuso no contexto cultural norte-americano desse sistema de cura. Crawford (1984), por exemplo, oferece uma análise ideológica da “saúde” como um símbolo que condensa metáforas de autocontrole e alívio de pressões. Um grau substancial de consistência cultural é evidente com a formulação no sistema de cura carismático de problemas como a perda de controle para influência demoníaca, a cura como libertação do jugo dessa influência e a saúde como entrega para a vontade de Deus, cuja força ajuda a restaurar o autocontrole.

Cabe um breve aparte metodológico para enfatizar que a análise no paradigma da corporeidade não lida diretamente com a transgressão das fronteiras corporais como a descrição da ação demoníaca. Tal descrição constaria como sendo objetivista, no sentido que ela assume que o demônio já é objetificado, já é um meio convencional de expressão. Trazer para um primeiro plano a metáfora um tanto foucaultiana da subjugação aponta para

um estado pré-objetivo concretamente corporificado dos aflitos mais do que à ação invasiva do objeto demoníaco expressa convencionalmente. A metáfora da subjugação invoca simultaneamente tanto uma condição corporal/material quanto uma condição espiritual/psicológica enfocada pela cura.

A análise do controle e da libertação nos ajuda também a entender alguns tópicos da indeterminação experiencial no trato com espíritos malignos. Há dois *loci* da percepção pré-objetiva de demônios enquanto emoção, pensamento ou comportamento que são indeterminados na prática. Primeiro, é o limiar do controle no qual uma emoção como raiva se torna o espírito maligno da Raiva, e a subsequente determinação do grau de aquisição que o espírito tem sobre a vida de uma pessoa – em ordem de severidade de assédio à opressão, à possessão. Enquanto os graus de controle são assim “objetivamente” categorizados, não há critérios objetivos para a sua determinação na prática, já que a prática opera no nível da intersubjetividade pré-objetiva (empatia e intuição); curadores não “diagnosticam”, mas “discernem”.

Segundo, é o limiar de generalização, onde o mal-estar do sofredor é expresso em múltiplas características retratadas como grupos de espíritos relacionados. Novamente, embora esteja estabelecido na prática da cura que os conjuntos de espíritos são hierarquicamente organizados em torno de um espírito “administrador” ou “raiz” e que alguns espíritos tendem a aparecer conjuntamente, na cura com uma única pessoa qualquer número de espíritos pode emergir. Em princípio, a identificação de espíritos pode ser uma excursão interminável por todo um domínio de possíveis nomes de espíritos. Novamente, esse domínio é culturalmente predeterminado, e tanto a descoberta espontânea de uma série de espíritos tipicamente relacionados como a sua saliência experiencial empírica para o suplicante podem ser entendidas em termos do modo com que disposições são orquestradas no *habitus*.

Essa orquestração é também a base para a coordenação aparentemente espontânea de imagens cinestésicas culturalmente definidas como manifestações de tipos distintos de espíritos malignos na sessão narrada acima: vomitar, contorcer-se no chão, sibilar, rolar os olhos para o topo da cabeça. Dado o fato etnográfico de que espíritos malignos saindo de uma pessoa normalmente produzem uma manifestação física como um sinal de sua partida, o qual podemos explicar em termos puramente culturais ou con-

vencionais, como vamos explicar a associação regularizada de espíritos específicos com sinais específicos?

Duas instâncias são narradas com suficiente detalhe para comentário. O fato de que o espírito do feitiço sai com a estridência de uma hiena deve ser compreendido com respeito à definição cultural da bruxaria como uma prática oculta conectada com Satanás, e, portanto, extremamente maligna. O grito horripilante é um componente somático profundamente enraizado na experiência e no simbolismo do mal na América do Norte – daí a conexão aparentemente natural entre o grito e o espírito. No âmbito de um grupo como o descrito pelo informante, faz pouca diferença se o espírito é identificado primeiro e então emerge com um grito, ou se o grito emerge e subsequentemente é identificado como o sinal do espírito; em ambos os casos ele exemplifica “a necessidade arbitrária” (Bourdieu, 1977) do mal no *habitus* cristão carismático.

A experiência do narrador com o espírito da masturbação também se presta a uma tal interpretação. Começamos com a definição cultural da masturbação como um comportamento fortemente proscrito mas compulsivo (portanto demoníaco). O gestual coletivo espontâneo dos braços no ar pode ser entendido como um poderoso “não tocar” enfatizado pela forte flexão para trás das mãos. O fato de que esta flexão “não dói”, embora ela seja maior do que alguém conseguiria realizar “naturalmente”, é consistente com o conceito de libertação de um cativo em contraste com o de punição pelo pecado. Da mesma forma, a sensação do pequeno choque elétrico é entendida não como um choque punitivo, mas como a corporeidade de um poder espiritual. Não está em questão aqui se a maioria dos homens estava imitando um ou dois outros, já que a impressão de uma espontaneidade coletiva indica a imediata apreensão intuitiva do significado implícito dos gestos por todos eles.

Imagem, emoção e síntese corporal

O segundo evento de cura, descrito da minha própria observação, foi conduzido no contexto de uma comunidade intencional carismática católica romana. A sessão foi conduzida por dois curadores evangelistas católicos visitantes. Esses curadores tinham adotado recentemente o estilo atualmente popular do reverendo John Wimber, que, em contraste com a ênfase do

reverendo Prince nos espíritos malignos, evoca a diversidade de “sinais e milagres” naquilo que ele chama de “evangelismo poderoso”. Os sinais e milagres são compreendidos como manifestações do poder divino destinadas a promover a conversão dos descrentes e a ampliar a fé dos crentes. Além da cura pela fé de males físicos, emocionais e demoníacos, eles incluem uma diversidade de imagens multissensoriais, emoções e manifestações somáticas que indicam o fluxo do poder divino nos e entre os participantes. Elementos comuns do repertório são o rápido tremular ou vibrar de mãos e braços, e sensações somáticas como leveza ou peso, poder ou amor fluindo pelo corpo, calor e formigamento. Risos espontâneos ou lágrimas podem se espalhar contagiosamente através de ondas pela congregação. Muitos participantes “descansam no Espírito” e experimentam uma dissociação motora na qual uma pessoa é arrebatada pelo poder do Espírito Santo e cai num semi-desmaio, geralmente experienciado como um relaxante e revigorante momento na presença de Deus. Também é comum a “palavra de conhecimento”, uma forma de revelação entendida como um dom divino de conhecimento sobre pessoas ou situações não adquirido por qualquer canal de comunicação humana, mas vivenciado como um pensamento ou imagem espontâneos.

O evento que observei foi uma conferência de cura de dois dias, para a qual os líderes trouxeram sua própria equipe de ministros curadores. A conferência consistia em períodos alternados de oração coletiva, canção religiosa, oração de cura e palestras. Era enfatizado que a cura e a salvação são “quase sinônimas”, e que os participantes deveriam esperar que a cura ocorresse ao longo das sessões, não apenas durante os momentos distintos em que os ministros de cura estavam rezando com as mãos sobre eles. Os líderes afirmaram que havia uma diferença entre um encontro destinado ao culto e um para a experiência do poder divino. “Muitas coisas acontecerão”, eles disseram, e os participantes deveriam “levantar as suas antenas espirituais” para receber o poder. Durante os procedimentos, um deles suplicou, “Mais poder, Pai; libere mais poder.”⁵⁰

⁵⁰ Este não é o lugar para discutir conceitos culturais de poder, mas pode ser dito que o conceito aqui evocado tem muito mais em comum com noções etnologicamente familiares de poder espiritual tais como *mana*, *orenda*, ou *manitou* do que com as noções etnopsicológicas norte-americanas atuais de “empoderamento pessoal”.

Na primeira fase da oração, os líderes receberam inspiração através da palavra de conhecimento de que Deus queria curar as pessoas com problemas nas costas, respiratórios, artrite, cartilagem ou tendinite. Para tais pessoas era pedido que viessem à frente para a imposição de mãos e as orações da experiente equipe de oração. Na fase seguinte, todos eram convidados a participar, alternando papéis como ministros de cura e pessoas recebendo orações. Os líderes postularam que algumas pessoas na audiência estavam experimentando um peso no peito e na cabeça, uma sensação de calor nas faces ou nos lábios, ou um formigamento nas mãos. Pediam a tais pessoas que levantassem as palmas das mãos para cima numa postura de oração para identificarem-se, e aqueles à sua volta eram solicitados a pôr as mãos sobre elas em oração para fortalecer a manifestação do poder divino e espalhar o poder entre eles. Participantes eram convidados a experimentar a palavra de conhecimento eles mesmos, e eram emparelhados para rezar com quem respondesse ao problema que eles identificaram.

Em contraste com o evento previamente narrado com o reverendo Prince, o imagético multissensório neste caso é uma manifestação não de libertação do mal, mas de seu inverso cultural, incorporação do poder divino. A enumeração pelo líder do grupo dos acompanhamentos físicos do poder divino que alguns participantes experimentariam (peso, calor, formigamento) recapitula um repertório adquirido de sua própria experiência e de relatos de participantes em eventos similares. Essas imagens somáticas estão sendo aqui inculcadas como *techniques du corps* que corporificarão disposições características do ambiente religioso. Rir, chorar e cair também podem ser objetificados como sagrados se a sua ocorrência espontânea for tematizada como fora do comum, a “outridade”,⁵¹ que de acordo com Eliade (1958) é o critério formal do sagrado.

Por outro lado, a enumeração inspirada do líder de indisposições físicas é similar à identificação do reverendo Prince de espíritos malignos no domínio psicológico de emoções negativas, pensamentos e comportamentos. Num grupo de duzentos, inspirações que discriminam enfermidades

⁵¹ *Other-ness* no original (N. de T.).

culturalmente comuns, ou enfermidades de sistemas orgânicos particulares, têm chances estatísticas de obter resposta. Isso é reforçado quando o conhecimento culturalmente partilhado do corpo e suas indisposições é explorado convidando participantes a experimentarem inspirações similares, de modo que a técnica opere comunalmente e não de forma unidirecional dos líderes aos participantes. O fato de que esse conhecimento não é puramente conceitual é evidenciado pela apresentação dessas revelações numa variedade de modos sensoriais: participantes não apenas evocam uma listagem cognitiva de doenças, como podem também visualizar uma parte do corpo, ou experimentar a dor em seu próprio corpo. Tampouco há um “mapeamento” cognitivo, seja de uma lista de doenças ou de partes do corpo, para aquilo que a gente “sente que está bem”. As inspirações emergem espontaneamente, na medida em que os participantes têm acesso imediato ao conhecimento corporal inculcado como disposições culturalmente partilhadas.

De que seja esta uma forma estruturada de conhecimento, contudo, é afirmada pela possibilidade de uma inspiração mal elaborada não dar certo. Durante a sessão, cada participante que tinha uma inspiração devia ser procurado pelas pessoas que reconheciam seu próprio problema, e elas rezariam juntas por tal problema. Os problemas enumerados eram específicos e localizados, suficientemente específicos para parecerem especiais, mas não específicos o bastante para serem improváveis: a área do joelho esquerdo até a ponta da coxa, dor no ouvido esquerdo, inflamação no ouvido direito, surdez no ouvido direito, dores agudas na parte de baixo das costas, problemas de alinhamento com os tornozelos, visão (especialmente olho direito), inchaço próximo ao lado direito da garganta, artrite, fisgada no tendão esquerdo, hemorróidas ruins, gravidez impossibilitada por torção dos ovários, perda de cabelo por causa de eczema no couro cabeludo, angústia pela perda de uma criança, hérnia, fumo, acidez crônica do estômago, necessidade de aconselhamento. Todos que articularam um problema pareciam ter recebido respostas da audiência, com exceção de uma mulher meio obesa e com a aparência de não estar se ajustando bem aos procedimentos coletivos. Ela disse que alguém estava sofrendo de uma dor no pulmão direito, e sua inspiração demasiadamente específica caiu no vazio. Finalmente, uma jovem aproximou-se dela para rezar, admitindo para mim, mais tarde, que ela

não tinha “dor no pulmão”. Ela foi motivada, em vez disso, por uma sensação de que a mulher cuja inspiração caiu no vazio era aquela identificada por uma outra palavra de conhecimento como necessitada de aconselhamento. Já que a mulher mal ajustada aparentemente não podia reconhecer tal necessidade, e já que a própria mulher mais jovem estava treinando para ser conselheira, esta última tomou a iniciativa de se apresentar, prevenindo o desapontamento e oferecendo uma interação de apoio.

O jogo entre modalidades sensoriais, interação social e atribuição de significado é ilustrado pela experiência de uma outra pessoa que pude acompanhar durante a sessão. Ele tinha 30 anos de idade, era casado e trabalhava como assistente da gerência de uma loja. O episódio ocorreu depois de um período de oração de cura guiada durante o qual um dos temas do líder era a necessidade de se curar das experiências de rejeição. O homem estava recebendo a oração com imposição de mãos de um amigo que o acompanhava e de um membro da equipe de cura; a mão livre deste último se agitava continuamente durante a reza. O jovem começou a rir, e continuou por vários minutos até que um dos líderes reagiu levando os três para o fundo do saguão, onde a oração podia seguir com maior privacidade. Ele perguntou ao jovem o que estava acontecendo, agachando-se ao lado dele enquanto ele e o amigo sentavam e o membro da equipe de cura ficava de pé do lado deles. O homem disse que tinha respondido ao tema da rejeição, e depois ao da passividade, com a imagem de um riacho correndo sobre pedras através de um muro quebrado. Ao surgir esta imagem ele sentiu alegria e começou a rir. Ele declarou ao líder que aquilo tinha sido um duplo alívio para ele, tanto pelo lado de não estar sendo aceito por outros como pelo de que normalmente ele apenas ria por dentro, e de repente foi capaz de rir abertamente. Seu amigo então relatou a imagem de uma máquina de lavar roupas em ação, o que foi entendido como uma “confirmação” divina de que a experiência era de limpeza e libertação da emoção negativa. O líder do grupo de atendimento resumiu dizendo que Deus queria continuar esse processo, mas avisando que o jovem seria “testado”. Esse período de acompanhamento durou menos de dez minutos.

Nesse breve exemplo encontramos a invocação de uma influência negativa culturalmente comum, levantada pelo jovem através de um imagético ao mesmo tempo visual e cinestésico. Em contraste com a compulsão

objetiva evocada ao nomear o demônio em nosso exemplo anterior, o líder nomeia um tema afetivo indeterminado. A significação religiosa não é que todos os participantes respondem a esse tema do mesmo modo, mas que “Deus fala a cada indivíduo” de maneira a concordar com a experiência da pessoa. A indeterminação de um tema como a rejeição não é o mesmo que a ambigüidade, no sentido da aplicabilidade a qualquer número de situações diversas. Nesse caso, a rejeição é indeterminada na medida em que a pessoa pode se sentir rejeitada por causa de um evento particular, pode estar temperamentalmente disposta a se sentir rejeitada, ou pode ser oprimida por um espírito maligno de Rejeição. A cura não muda o comportamento de rejeição dos outros exceto na medida em que eles respondem diferentemente ao comportamento da própria pessoa curada; daí a relevância da declaração do líder de que o homem será “testado” no futuro. Para o gerente de loja, não são os casos de rejeição que são tratados, mas é o sentimento de ser rejeitado que é substituído pelo sentimento de júbilo.

A concretude da experiência repousa na síntese corpórea da visualização (riacho), afeto (alegria) e cinestesia (risadas). Essas expressões, espontaneamente coordenadas no *habitus* norte-americano, não representam e expressam uma experiência interna, mas objetificam e constituem uma cura corporificada. O corpo socialmente informado lida com a emoção negativa em imagens de atravessamento de uma fronteira (fluxo de água atravessando um muro de pedra quebrado), alívio de uma repressão (capacidade de rir abertamente), limpeza dos efeitos marcantes da emoção negativa (água se agitando numa máquina de lavar). Além disso, o que vemos é uma variante particularmente masculina do *habitus*, respondendo à combinação emocional de rejeição e passividade. Isso exclui a experiência típica para as mulheres norte-americanas em contextos de devoção, do tipo: “Eu não me sinto mais rejeitada porque me sinto amada por Deus.” Enquanto a variante feminina tradicional substitui a rejeição pela aceitação (freqüentemente passiva na imagem somática de ser segurada e nutrida), esse exemplo masculino a substitui por alegria (ativa na capacidade de rir alto).

Como no caso do gracejo, que como Bourdieu (1977, p. 79) assinala muitas vezes surpreende tanto o seu autor quanto a audiência, as imagens religiosas espontâneas invocam “aquela parte das práticas que permanece obscura aos olhos de seus próprios produtores”, o reino da possibilidade

oculta no qual as práticas são “objetivamente ajustadas a outras práticas e às estruturas cujo princípio de produção é ele mesmo o produto”. Através dessas imagens corporificadas, as disposições do *habitus* são manifestadas em comportamento ritual. Por serem compartilhadas em um nível abaixo do consciente, elas são inevitavelmente confundidas, e o princípio de sua produção é identificado como Deus e não como o corpo socialmente informado. Esta conclusão deve tanto ser diferenciada da abstração funcionalista de Durkheim – do sagrado como auto-afirmação da moralidade social e da solidariedade – quanto de uma aceitação encarnada de que “Deus” habita o corpo socialmente informado. Em vez disso, ela sugere que o corpo vivido é um princípio irreduzível, a base existencial da cultura e do sagrado.

O entrelaçamento, a mimese e a intersubjetividade

O terceiro exemplo é um balanço retrospectivo que obtive numa entrevista com um casal que liderava uma comunidade carismática de crentes, mas que também tinha experiência no ministério da cura. Ele enfatiza tanto a possibilidade como a natureza impositiva do imagético multissensório, ou seja, imagens complexas em mais de uma modalidade sensorial ao mesmo tempo:

HL: Uma vez eu estava orando sobre um homem [para curar]. Ele tinha um tumor no cérebro e o doutor o mandou para casa e disse, “Esqueça. Acabou.” E eu tinha uma imagem muito forte do tumor encolhendo. Quando ele saiu o tumor ainda estava lá, veja só, mas eu senti, quando eu tinha minha mão sobre a cabeça dele, eu senti como se fosse uma bola na mão e ela foi ficando cada vez menor. E eu apenas, não só através do sensorial, mas através de uma imagem na minha mente, eu senti que estava encolhendo. Bem, eu acho que foi uma ou duas semanas mais tarde, e [ele voltou e] disse que os médicos simplesmente não sabiam o que havia acontecido. Sumiu. Não estava mais lá.

TC: Espere um pouco, você sentiu com a sua mão, encolhendo também.

HL: Não estava encolhendo na realidade, o tumor ainda estava ali [dentro da cabeça dele]. Mas eu o senti na minha mão. Eu o senti na minha mão encolhendo. Mas não foi na realidade. E eu tinha, e então eu tinha uma imagem dele encolhendo, também, na minha mente.

TC: Estava completamente dentro da cabeça dele, ou você podia sentir de fora?

HL: É, ele tinha um calombo na cabeça. Eu senti de fato o calombo. E eu pressenti muito fortemente que ele iria ser curado, e eu lembro de partilhar isso com ele [i.e., falar com ele sobre isso]. E ele voltou e tinha sumido, sumido completamente. Os médicos ficaram perplexos.

Aqui está um curador lutando para desembaralhar o emaranhado de percepções sensoriais (sentindo um calombo) do imagético nas modalidades táteis e visuais (uma imagem complexa do tumor encolhendo). Esse exemplo realça a íntima conexão entre toque e visão de uma forma que apela diretamente para a noção de corporeidade como a base existencial da cultura e do sujeito. Certamente, como Walter Ong (1967, p. 1) escreve: “os sentidos táteis combinam com a visão para registrar profundidade e distância quando estas se apresentam no campo visual”, mas o que eles registram quando se apresentam no campo imagético? Michael Taussig (1992, p. 144), elaborando as idéias de Walter Benjamin sobre dadaísmo, filme e arquitetura, também sugere que “tatilidade, constituindo um hábito, exerce um impacto decisivo na recepção óptica”. Para ele, contudo, esta “óptica tátil” é estreitamente ligada à mimese, que “implica *ambas* a cópia e a conexão substancial, *ambas* a replicação visual e a transferência material” (Taus-sig, 1992, p. 145, grifo do autor).

No caso do curador carismático a imagem mimética não é mera representação, mas possui uma materialidade enraizada na experiência corporificada que é ao mesmo tempo constitutiva do poder divino e evidência de eficácia. Essa materialidade é ainda mais instigante porque arregimenta em *performance* ritual o entrelaçamento existencial do tátil e do visual descrito por Merleau-Ponty (1968, p. 143):

Existe um círculo do tocado e o tocante, o tocado pega o tocante; há um círculo do visível e o vidente, ao vidente não falta existência visível; há até mesmo uma inscrição do tocante no visível, do vidente no tangível – e o reverso; há finalmente uma propagação dessas mudanças para todos os corpos do mesmo tipo e do mesmo Estilo que eu vejo e toco – e isso por virtude da fissão fundamental ou segregação do senciente e do sen-

sível que, lateralmente, faz os órgãos do meu corpo se comunicarem e encontra transitividade de um corpo para outro.

A riqueza existencial capturada nessa passagem é de fato uma característica da vida diária como existência corporificada. O exemplo da cura ritual é performaticamente exagerado, mas pode ser apenas através de exemplos assim tão vívidos que as intuições sobre a corporeidade podem começar a ser captadas e elaboradas. Tais exemplos podem levar a uma clarificação não apenas da constituição intersensorial (nesse caso em relação à experiência reveladora) da síntese corporal através da imaginação, mas a constituição imagética da intersubjetividade (nesse caso entre curador e paciente) através da mimese.

Corpo e fala: qual tipo de fala é falar em línguas?

Se é para corporeidade atingir o *status* de um paradigma, ela deveria permitir a reinterpretção de informações e problemas já analisados por outras perspectivas; e se é para isso acontecer de forma impactante, deveria ser possível até mesmo construir uma abordagem corporificada da linguagem, tipicamente domínio da lingüística, da semiótica e das análises textuais. Com essa agenda, eu retorno ao problema da glossolalia (ou falar em línguas) como fenômeno expressivo e cultural. A glossolalia pentecostal (veja May, 1956 sobre glossolalia em outras tradições) é uma forma de elocução ritual caracterizada pela falta de um componente semântico. Assim, todas as sílabas são “sílabas sem sentido”. Contudo, os carismáticos contemporâneos que falam em línguas podem desenvolver distintos padrões sintático-fonológicos, e alguns podem ter mais de uma “linguagem de oração” glossolálica, usadas em diferentes situações e com diferentes intenções. Além disso, eles acreditam que é, por vezes, possível sua vocalização incompreensível ser de fato uma linguagem natural (xenoglossia). A despeito de sua indeterminação semântica e variabilidade sintático-fonológica, a glossolalia carrega um significado global como uma forma inspirada de louvar a Deus, e também pode ser utilizada como uma prece profundamente vivenciada rogando por intervenção ou orientação divinas. Às vezes

ela chega a ser compreendida como a elocução de uma mensagem inspirada ou profecia divina. Ela pode ser falada ou entoada de improviso, e pode ser usada na devoção privada ou em um ritual coletivo. É um princípio doutrinário que os poderes expressivos da glossolalia transcendem as inadequações das línguas naturais (veja Csordas, 1997).

Semiose e corporeidade na constituição gestual do sujeito

Quando comecei a estudar linguagem ritual pela primeira vez, a glossolalia pentecostal estava sendo examinada de três maneiras: como um fenômeno do transe ou estado alterado de consciência (Goodman, 1972), como um mecanismo de vinculação a um movimento religioso periférico (Gerlach e Hine, 1970), ou como um ato discursivo ritual numa comunidade de fala religiosa (Samarin, 1972). Cada uma dessas posições nos ajuda a compreender o fenômeno, mas nenhuma delas exaure o significado cultural da glossolalia como uma forma de entoação que é e ao mesmo tempo não é linguagem. A questão tornou-se para mim não qual é a função social que a glossolalia desempenha no comprometimento religioso ou como ato discursivo ritual, nem de quais estados mentais ela é acompanhada, mas o que o uso ritual da glossolalia pode nos dizer sobre a linguagem, a cultura, o sujeito e o sagrado.

No meu ponto de vista, os dois fatores-chave eram que a glossolalia tomava essa forma inarticulada ou sem sentido e que seus porta-vozes viam a língua vernácula como inadequada para a comunicação com o divino. A elocução glossolálica parece assim desafiar os cânones da expressividade e inteligibilidade vernacular, pondo em questão desse modo as convenções de verdade, lógica e autoridade. O fato de que a glossolalia tem esse potencial para o desafio e a crítica está implícito nos esforços do pentecostalismo contemporâneo para construir o reino de Deus na terra. Isso fica ainda mais claro no relato de Field, K. (1982) da criminalização de tais falas como subversivas pelas autoridades coloniais britânicas após a Primeira Guerra Mundial durante um movimento de Torre de Vigia na Zâmbia (então Rodésia do Norte). Na ausência da violência – de fato, de qualquer outra forma de atuação política – por parte da população subjugada, as autoridades estavam extremamente temerosas e o falar em línguas tornou-se o foco

de sua campanha de repressão.⁵² Por uma avaliação semiótica, portanto, a glossolalia rompe o mundo de significado humano, como uma cunha abrindo caminho à força pelo discurso e criando a possibilidade de mudança cultural criativa, dissolvendo algumas estruturas para facilitar a emergência de outras.

O potencial criativo na glossolalia está no fato fenomenológico de que ela é “inarticulada”, e portanto ameaçadora, apenas para não-participantes. O mais interessante sobre a glossolalia é ela ser mais do que uma dramatização da perda pós-babélica de uma língua unificada. Pelo contrário, falar em línguas é experienciado como uma redenção da lucidez pré-babélica (Samarin, 1979), pois apesar da existência de uma glosa distintamente discernível, o significado global da elocução glossolálica pode ser apreendido imediatamente.

A interpretação semiótica não é incorreta, mas luz adicional é lançada sobre o potencial criativo da imediaticidade da glossolalia quando ela é vista como um fenômeno da corporeidade. Merleau-Ponty (1962) vê na raiz da fala um gesto verbal com significado imanente, ao contrário de uma noção de fala como representação de pensamento. Nessa visão, fala e pensamento são coextensivos, e nós possuímos as palavras em termos de seu estilo articulatório e acústico como um dos usos possíveis de nossos corpos. Fala não expressa nem representa pensamento, já que pensamento é na sua maior parte incipiente até ser pronunciado (ou escrito). Em vez disso, a fala é um ato ou gesto fonético no qual se adota uma posição existencial no mundo. Seguir essa linha de raciocínio não significa que devemos tratar a glossolalia apenas como um gesto, pois devemos admitir sua realidade fenomenológica *enquanto linguagem* para seus usuários. Eu argumentaria, com Merleau-Ponty, que toda linguagem possui esse significado existencial ou gestual, e que a glossolalia, por sua característica formal de eliminar o nível semântico da estrutura lingüística, realça precisamente a realidade existencial de corpos inteligentes habitando um mundo repleto de significação. Ao atuar na ca-

⁵² A narrativa de Field pode ser comparada com a proibição dos tambores entre escravos africanos nos Estados Unidos pré-Guerra Civil. Aqui havia uma situação onde a grande ameaça não era explicitamente lingüística, mas semanticamente era uma forma mais completa de comunicação corporificada na medida em que verdadeiras mensagens podem ser enviadas por “tambores falantes”. Da perspectiva dos donos de escravos o tamborilar era, ao mesmo tempo, ininteligível e uma ameaça concreta à ordem social.

racterística gestual do fato lingüístico, o falar em línguas é uma declaração ritual de que os seus oradores moram em um mundo sagrado, já que o dom da linguagem ritual é uma dádiva de Deus. Arrancar a dimensão semântica da glossolalia não provoca uma ausência, mas antes o arredamento de uma cortina discursiva para revelar os fundamentos da linguagem na vida natural, enquanto ato corporal. A glossolalia revela a linguagem como encarnada, e esse fato existencial é homólogo ao significado religioso do Mundo feito Carne, da unidade do humano e do divino.

A experiência de glossolistas contemporâneos dá apoio a essa posição. Uma prática carismática comum é falar em línguas para se abrir à orientação divina. As inspirações tomam frequentemente a forma de imagens, mas também incluem verbalizações plenamente formadas que parecem emergir espontaneamente. Aqui eu sugeriria que, da mesma forma que a fala vernacular facilita e é a própria corporificação do pensamento verbal, a glossolalia facilita e é a corporificação do pensamento não-verbal. A fala vernacular é “colocar em palavras”; a fala glossolálica é “colocar em imagens”. Na glossolalia, a experiência física da fala (*parole*) oferece um contraponto à experiência intelectual da linguagem (*langue*). Eu não diria que corpo e mente se fundem na elocução glossolálica, mas que a elocução se dá num momento fenomenologicamente anterior à distinção entre corpo e mente, uma distinção que é parcialmente contingente no poder da linguagem natural de constituir objetos. Os processos pré-objetivos do *self* emergem, e o que é percebido inclui atributos incipientes do *self*, dos outros, e também situações e o que a psicanálise chamaria de conteúdos do inconsciente. Os resultados não se mantêm incipientes, contudo, mas são tipicamente apropriados na linguagem discursiva. O fato de os carismáticos geralmente oscilarem entre a glossolalia e o vernáculo – e de algumas das inspirações aparentemente espontâneas emergirem em forma verbal – sugere que falar em línguas serve ao processo cultural de auto-objetificação e não é simplesmente um estado onírico de consciência meditativamente esvaziada.⁵³

⁵³ A linguagem cultural da auto-objetificação é aqui preferível à linguagem psicanalítica de “regressão a serviço do ego” (Kris, 1952), porque a última está menos em sintonia com o tipo de ego – nesse caso, constituído em termos religiosos, é o que está em questão.

Linguagem, expressão emocional e gestual são de um mesmo conjunto como superposições de um mundo humano num mundo natural ou biológico. Por causa de um “gênio para a ambigüidade que pode servir para definir o homem [...]”. O comportamento cria significados que são transcendententes em relação ao aparato anatômico, e ainda assim imanentes à conduta como tal, já que se comunica e é compreendido.” (Merleau-Ponty, 1962, p. 189). Assim, um sorriso para os americanos e para os japoneses se baseia no mesmo aparato anatômico, mas o transcende ao ser apropriado ou tematizado num caso como amizade e noutra como raiva (Ekman, 1982). Na linguagem, também, essa transcendência é um engajamento espontâneo com outros e um *locus* de criatividade cultural, pois a “fala é o transbordar de nossa existência sobre o ente natural” (Merleau-Ponty, 1962, p. 197), vale dizer, de nossa existência enquanto pessoas para além de meros seres como objetos ou coisas.

Dessas duas maneiras (engajamento espontâneo e criatividade cultural), a ausência do componente semântico na glossolalia novamente revela o significado gestual da linguagem, de modo que o sagrado torna-se concreto na experiência corporificada. Com referência ao engajamento humano, e em comparação com o paciente com lesão no cérebro que nunca sente a necessidade de falar ou para quem a experiência nunca sugere um questionamento ou convida ao improviso, Merleau-Ponty (1962, p. 196) cita Goldstein: “No momento em que o homem usa a linguagem para estabelecer uma relação viva com ele próprio ou com seus semelhantes, a linguagem deixa de ser um instrumento, deixa de ser um meio; passa a ser uma manifestação, uma revelação da natureza íntima e do vínculo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos.” Mas este elemento de *communitas* na elocução lingüística é eclipsado pelo fato de que, uma vez destroçado o silêncio primordial por um ato de expressão, um mundo lingüístico e cultural é constituído. A fala se desenvolve e irrompe em linguagens constituídas, a palavra em curso se torna a palavra já dita, e a transcendência ocorre somente em atos de autêntica expressão como os de escritores, artistas e filósofos. Qual forma melhor haveria de maximizar o elemento gestual de *communitas*, e que melhor forma de prevenir a petrificação de *parole* em *langue* do que falar em línguas, sempre um puro ato de expressão e nunca sujeito à codificação. Isso nos leva muito além do escopo da análise semió-

tica, que baseamos na falta de um componente semântico da glossolalia e no seu conseqüente e claro desafio aos cânones da inteligibilidade. Parece que a glossolalia oferece não apenas uma crítica da linguagem, mas uma asserção positiva sobre a expressividade, sendo sua força crítica realçada pela força moral de sua reivindicação ser pura comunicação, incapaz de enunciar quaisquer “palavras erradas”.

O aspecto totalizante da glossolalia não impede a possibilidade acima observada dos glossolalistas terem mais de uma configuração fonética sintática ou glosa, usadas em diferentes situações e comportando diferentes valências expressivas e emocionais. Podemos perceber isso como uma contradição, ou como um dos frutos da indeterminação e do “gênio para ambigüidade”. Contudo, a multiplicidade de línguas reverbera com a sugestão de Merleau-Ponty de que a forma verbal pode não ser tão arbitrária quanto a teoria lingüística a teria considerado. Ele sugere que as estruturas fonéticas de várias línguas constituem “vários modos para o corpo humano cantar as glórias do mundo e em último recurso vivê-las” (Merleau-Ponty, 1962, p. 187). Da perspectiva da corporeidade, portanto, é compreensível que a glossolalia adapte seus contornos fonéticos aos contornos afetivos de diferentes situações; e numa validação inesperada da metáfora de Merleau-Ponty, eu noto outra vez que a glossolalia pentecostal é consistentemente tematizada como oração de glorificação, e que é freqüentemente entoada ou salmodiada com linhas melódicas e harmonias improvisadas.

A *performance* musical de línguas no ritual carismático sugere que sua estrutura temporal pode ser mais próxima da música do que da linguagem, e de fato foi tecida uma analogia entre ela e o *scat singing* no jazz. A principal diferença é que tal *scat singing* é uma forma de música instrumental na qual a voz é o instrumento, enquanto a glossolalia insiste em ser um discurso cantado. Mesmo quando improvisada livremente, faltam-lhe os contornos temporais e a resolução da forma musical. Por carecer da linearidade da elocução semântica ou musical, mas também por destacar o significado gestual da linguagem como um puro ato de expressão, a glossolalia permite a existência da linguagem fora do tempo. Para quem fala em línguas, a temporalidade se torna eternidade, pois não há progressão lógica, mas também porque cada momento é um começo existencial.

Linguagem corporificada e prática ritual

Se a corporeidade realmente nos ajuda a compreender uma prática particular, ela deveria também nos ajudar a compreender como as práticas se relacionam entre si – essa é a contribuição do conceito de *habitus* de Bourdieu. “Repousar no Espírito” é uma prática carismática que em um primeiro momento parece bem diferente de falar em línguas como experiência religiosa. Nessa *technique du corps*, uma pessoa é dominada pelo poder do Espírito Santo e cai num estado de dissociação motora, embora mantendo certa noção dos arredores e subsequente memória da experiência. Esta é tipicamente caracterizada como pacífica, relaxante, rejuvenescedora, curadora e imbuída de um senso da presença divina. Entre os carismáticos católicos romanos,⁵⁴ essa prática gerou muito mais controvérsia do que a de falar em línguas. A principal questão é a “autenticidade” da experiência. O fato de que esse problema nunca emergiu com a glossolalia pode ser entendido em termos de diferentes usos do corpo nas duas práticas.

Em suma, a glossolalia não pode ser inautêntica, na medida em que é acompanhada por uma intenção de orar. Já repousar no Espírito não pode ser intencional, pois a experiência ocorre, por definição, espontaneamente. Para ser mais exato, uma pessoa que começa pela primeira vez a falar em línguas “entrega-se ao dom”, ou seja, passivamente permite que ele se manifeste através de elocução mais ou menos espontânea. Ao mesmo tempo, diz-se que o neófito deve “retirar-se na fé”, ativamente proferindo quaisquer sílabas sem sentido que ele possa formular. A combinação de usos ativos e passivos do corpo em uma prática parece ser o operador concreto que permite a comunhão experiencial do humano e do divino em um corpo falante. O *status* ritual de repousar no Espírito é diferente, enfatizando a passividade subjetiva de “repousar” e a passividade objetiva de ser “dominado”. O termo protestante para esta prática, “Sacrificar no Espírito”, enfatiza ainda mais fortemente o poder externo sobrepujando um receptor passivo ou mais fraco. Repousar no espírito não envolve ato da vontade assim como não há um ato propositado da fala – a prática é muda e também passiva. Há

⁵⁴ Porque os sistemas rituais de diferentes ramos do cristianismo carismático variam de algum modo, a discussão nesta sessão se restringe à Renovação Carismática Católica Romana.

assim a possibilidade de “inautenticidade” se uma pessoa escolhe cair, ou cai em conformidade com aqueles ao seu redor.

Essa interpretação oferece um entendimento corporificado da relação entre vida social e ritual no movimento carismático católico romano ao longo de seus 20 anos de história. A introdução do repouso no espírito veio bem depois da fala em línguas, e correspondeu a uma transformação social do movimento, de uma autopercebida vanguarda da renovação ativa no final dos anos 1960 para uma fonte de refúgio passivo, um movimento conservador entre outros na Igreja Católica Romana do fim dos anos 1980. Em conjunção com o clima sociopolítico mudado através dessas décadas nos Estados Unidos, a base demográfica do movimento mudou para um grupo mais velho e mais conservador, predominantemente na faixa dos cinquenta, e também para um grupo que inclui mais trabalhadores e gente de classe média-baixa. Assim, a relação entre falar em línguas e repousar no Espírito representa a corporeidade na prática ritual de diferenças no *habitus* geracional e de classe.

A perspectiva da corporeidade também pode nos ajudar a entender a relação entre oração glossolálica e uma segunda forma de linguagem ritual carismática, a profecia. A profecia inclui um componente semântico do tipo mais sagrado, pois a elocução profética é compreendida como uma mensagem direta de Deus. O falante não é inteiramente passivo, já que deve “discernir” quando, onde e se deve proferir as palavras inspiradas, mas a elocução é invariavelmente na primeira pessoa, tendo Deus como falante ostensivo. A profecia carismática raramente prediz o futuro, mas em vez disso estabelece ritualmente um estado de coisas no mundo (por exemplo, “Vocês são o meu povo, eu estou fazendo um grande trabalho com vocês, sacrifiquem suas vidas por mim”). A natureza gestual da elocução profética é evidente no seu conteúdo, quase como uma forma verbal de apontar com o dedo. Esse significado gestual é concretizado na prática por um vínculo direto com a glossolalia, no qual a profecia pode às vezes ser expressa primeiro em línguas, e subseqüentemente “interpretada” numa elocução vernacular idêntica a qualquer outra profecia. A diferença entre oração e profecia em línguas é inteiramente baseada no tom de voz, volume e estridência. Assim, por meio do corpo, a relação entre glossolalia como oração e como profecia é estabelecida não como relação atividade/passividade, mas como

relação entre intimidade (oração) e autoridade (profecia) na relação entre Deus e humanos.

Visto que essa relação entre oração glossolálica e profecia vernacular é baseada na experiência corporificada de intimidade e autoridade, nós podemos entender mais um paralelo entre as duas formas na prática ritual. Descrevi anteriormente o significado gestual da glossolalia como uma celebração ritual do modo indeterminado e aberto pelo qual a linguagem, o gesto e a emoção assumem uma postura existencial no mundo. Na prática, a oração glossolálica enquanto intimidade corporificada é improvisação livre para alguns indivíduos, mas para outros é a repetição redundante de uma frase limitada ou uma série de sílabas, muito ao modo de um *mantra*. Assim, a prática segue um *continuum* entre indeterminação e redundância. A profecia como autoridade corporificada segue um *continuum* inverso entre determinação e redundância, pois na prática ela vai da única e criativa elaboração de metáfora com conseqüências retóricas explícitas para o humor e a motivação, até a reprodução altamente redundante de significados básicos através de simples exortações proféticas, a mais simples forma de apontar verbalmente.

Em conjunção com o modo pelo qual a atividade e a passividade rituais foram corporificadas na vida social desses cristãos carismáticos, um movimento da intimidade à autoridade pode ser visto no desenvolvimento das “comunidades intencionais” carismáticas. Essas comunidades intencionais cultivaram a mentalidade de vanguarda dos primeiros dias do movimento em larga medida através da ênfase na profecia enquanto palavra orientadora e impositiva de Deus. A crescente dependência da profecia e a mensagem cada vez mais radical anunciada levou a uma cisão entre duas importantes redes de comunidades intencionais, a uma autoconcepção dessas comunidades como um movimento distinto da Renovação Carismática Católica como um todo, e finalmente a uma tensão protocismática entre as comunidades e a hierarquia católica. Esta última alcançou certa visibilidade pública numa controvérsia recente sobre a obediência de uma comunidade à autoridade profética de outra, em oposição à autoridade eclesiástica do bispo local. O caso resultou em litígio da comunidade intencional no Vaticano, e na resignação do bispo.

Da perspectiva da corporeidade, então, a glossolalia afirma a unidade de corpo e mente, estabelece um mundo humano partilhado e expressa a

transcendência – como toda linguagem faz. O pensamento não é independente da elocução, o mundo humano é constituído de um amálgama de vozes corporificadas, e toda enunciação é uma enunciação iniciática, um começo transcendente. Ainda assim, a glossolalia faz isso de forma radical, já que o significado gestual da linguagem predomina. Desde a perspectiva da corporeidade, a indeterminação da glossolalia não é apenas semântica. Num nível mais fundamental, a indeterminação glossolálica subsiste na sua capacidade de participar em modos de pura comunicação e crítica absoluta, intimidade e autoridade, atividade e passividade, privado e coletivo, uma linguagem unitária pré-babeliana e uma multiplicidade de línguas situacionalmente delimitadas.⁵⁵ Glossolistas experimentados não constroem suas elocuições como balbúcio infantil, embora o tema religioso da simplicidade de criança seja algumas vezes invocado para descrever uma primeira fala sem sentido e embaraçada. Em vez disso, eles se vêem como maduros usuários de um dom espiritual, cujo propósito é intensificar seu relacionamento com o divino.

Dualidades colapsadas: explicações objetivistas da experiência religiosa

Na medida em que o argumento acima delineado logra vincular ou integrar domínios de percepção, prática e experiência religiosa, eu diria que um paradigma da corporeidade tem, de fato, implicações paradigmáticas. Nas duas seções de conclusão vou discutir algumas dessas implicações. Tendo me concentrado no domínio da experiência religiosa, eu me voltarei

⁵⁵ Esse nível de indeterminação tornou a glossolalia um símbolo-chave na ficção pós-moderna de Pynchon, que não apenas evoca constantemente Pentecostes e falar em línguas, mas impregna suas páginas com uma multidão de linguagens e pseudo-linguagens. Para Pynchon, “Pentecostes é uma versão do estado de entropia que toma o que há, e o celebra. Pentecostes é entropia com valor agregado – o valor da comunicação” (Lhamon, 1976, p. 70). Eu não usei Pentecostes como imagem de um mundo entropicamente pós-moderno no qual tudo se refere a todo o restante, mas argumentaria que o princípio de indeterminação essencial à corporeidade torna tal mundo possível.

primeiramente à crítica das explicações fundadas na dicotomia objetivista de corpo-mente e oferecerei uma alternativa fenomenológica.

As práticas rituais são freqüentemente explicadas em termos de sugestão psicológica ou comportamento aprendido no lado mental e de mecanismos psicológicos de transe ou catarse no lado físico. A sugestão e a aprendizagem são inadequadas para dar conta do fenômeno acima discutido. Na situação de grupo, o “poder de sugestão” não nos leva além da invocação do curador para que “libere mais energia, Senhor”. Ele explica a configuração de humor e tom, mas não a estrutura e a eficácia das práticas rituais corporificadas, e nem o seu caráter de aparente espontaneidade. A aprendizagem tampouco pode explicar por que a glossolalia tem um lugar especial no sistema ritual (por que glossolalia e não alguma outra prática?). A aprendizagem pode começar a explicar sua transmissão em resposta a sugestões, e seu significado teológico culturalmente consistente, mas não como ela pode ser percebida enquanto *poder* na prática ritual.

Da mesma forma, explicações fisiológicas em termos de transe e estados alterados de consciência, ou catarse e descargas nervosas-emocionais, não nos levam muito longe a não ser que queiramos aceitar transe e catarse como fins neles mesmos em vez de como *modus operandi* para o trabalho da cultura. Por exemplo, a mais avançada teoria da catarse, a de Scheff (1979), define o riso catártico como a expressão de embaraço. Ela não pode ir além dessa formulação objetivista para explicar como tal risada é tematizada, ou sistematicamente confundida, como a “alegria” no exemplo do gerente de loja analisado anteriormente, ou como a “troça” em outras instâncias nas quais um demônio “recusa levar a sério” as tentativas dos piedosos para livrar um dos fiéis de suas influências.

Parte da inadequação dessas explicações é que elas são freqüentemente derivadas de pesquisas em situações experimentais, e pesquisas focadas em eventos concretos que não procuram transcender esses eventos. Essas abordagens partilham da precariedade descrita por Bourdieu (1977, p. 81-82) como

[...] a ilusão ocasionalista que consiste em relacionar práticas diretamente às propriedades inscritas na situação [...] a verdade da interação nunca é inteiramente contida na própria interação. Isso é o que a psicologia social e o interacionismo ou a etnometodologia esquecem quando, reduzindo a estrutura objetiva da relação entre os indivíduos reunidos à

estrutura conjuntural da sua interação em uma situação e grupo particulares, eles buscam explicar tudo o que ocorre numa interação experimental ou observada em termos das características experimentalmente controladas da situação, tais como as posições espaciais relativas dos participantes ou a natureza dos canais utilizados.

Isso é verdade em relação às explanações psicológicas e fisiológicas acima delineadas. As primeiras assumem um tipo de influência interpessoal imediata, e as últimas, que a interação ritual opera como um mecanismo de gatilho, bem como os fenômenos da experiência religiosa são resultados de um padrão de estímulo-resposta que opera inteiramente no âmbito do evento ritual circunscrito.

Em contraste com essas posições, colapsar a dualidade de mente e corpo traz uma fenomenologia da percepção e autopercepção que pode colocar a pergunta de o que é religioso sobre a experiência religiosa sem incorrer nas falácias tanto do empirismo quanto do intelectualismo.⁵⁶ Para explicar essa abordagem devo voltar à minha conclusão anterior de que certos fenômenos pré-objetivos são confundidos como originados em Deus ao invés de no corpo socialmente informado.⁵⁷ Eu discordaria de Durkheim, que identifica esta confusão, mas adota uma definição funcionalista do sagrado como a sociedade se mistificando e se adorando e, assim, estabelecendo a moralidade e a solidariedade social. Este foi um dos argumentos fundamentais pelo qual ele estabeleceu o social como uma categoria *sui generis*, mas acredito que ao fazê-lo ele equivocadamente também aboliu o sagrado como uma categoria *sui generis* para a teoria antropológica.

O argumento de Durkheim (1965) é de que a sociedade cria o sagrado como algo que parece radicalmente diverso e externo ao indivíduo, e, no

⁵⁶ Veja nota 40 sobre a crítica paralela de Merleau-Ponty do empirismo e intelectualismo. Para uma crítica contemporânea da linguagem empirista na ciência médica, veja Good e Delvecchio-Good (1981).

⁵⁷ Um exemplo adicional é fornecido por Fernandez (1990), que nota que a experiência corporal induzida por drogas entre participantes fang na religião bwiti é confundida exatamente com o seu contrário, um estado de descorporeidade normatizado como uma aproximação da descorporeidade serena e purificada dos ancestrais.

mistério e na enormidade dessa alteridade, estabelece uma autoridade moral absoluta. Ao restringir a experiência humana da alteridade à categoria do social, contudo, Durkheim cometeu um grande erro de reducionismo. Gerações subsequentes o seguiram nesse reducionismo sociológico, obstruindo em grande medida uma teoria da religião autenticamente fenomenológica e psicocultural. Assim, Geertz (1973) pode postular uma definição de religião – e antropólogos simbólicos aderem à noção de que ela é um sistema de símbolos, articulado num sistema de relações sociais. Para o antropólogo mais psicológico, é a parte seguinte da definição de Geertz que merece prioridade, a de que a religião atua no estabelecimento de humores e motivações duradouros. Postulo que o poder teórico para alcançar esses humores e motivações pode ser encontrado entre fenomenologistas e historiadores da religião, tais como Otto (1958), Van der Leeuw (1938), e Eliade (1958). Estes teóricos conceberam o sagrado em termos da mesma “alteridade” identificada por Durkheim. Eles diferiram, entretanto, ao considerar essa alteridade não como uma função da sociedade, mas como uma capacidade genérica da natureza humana.

Essa abordagem pode ser aplicada à análise da corporeidade na informação carismática, especialmente a percepção da espontaneidade como critério fenomenológico do divino e a falta de controle como critério do demoníaco. Quando um pensamento ou imagem corporificada surge repentinamente na consciência, o carismático não diz “tive uma intuição”, mas “isso não veio de mim, como pude pensar nisso? Deve ser do Senhor.” A experiência de Deus não deriva do conteúdo da idéia, mas é constituída pelo ajuste espontâneo da inspiração com as circunstâncias. Quando um mau hábito se torna uma compulsão, quando não se consegue mais controlar o mau humor crônico, o carismático não diz “minha personalidade está falhando”, mas “este não sou eu, estou sendo atacado por um espírito maligno”. O demônio não causa o mau hábito ou a ira, mas é constituído pela falta de controle sobre essas coisas. A natureza *sui generis* do sagrado é definida não pela capacidade de ter tais experiências, mas pela propensão humana a tratá-las como radicalmente alheias.

Com tal concepção, a questão de o que é religioso sobre a cura religiosa pode ser colocada, já que o sagrado é operacionalizado pelo critério do “outro”. Contudo, já que a alteridade é uma característica da consciência

humana mais do que uma realidade objetiva, qualquer coisa pode ser percebida como “outra”, dependendo das condições e configuração de circunstâncias, de modo que definir o sagrado se torna um problema etnográfico. Então, o significado paradigmático da corporeidade é oferecer os fundamentos metodológicos para uma identificação empírica (não empirista) de instâncias dessa alteridade, e para estudar conseqüentemente o sagrado como uma modalidade da experiência humana.

Dualidades colapsadas: antropologia psicológica e o corpo no mundo

Em meu argumento inicial, eu reiterei a preocupação de Hallowell com a distinção sujeito-objeto e mostrei que no paradigma incipiente da corporeidade tanto Merleau-Ponty como Bourdieu exigem o colapso de tal dualidade analítica.⁵⁸ Nas análises subseqüentes eu tentei trabalhar algumas implicações da corporeidade no domínio da experiência religiosa carismática. Evitei a suposição de que os fenômenos de percepção são mentalistas (subjetivos) enquanto os fenômenos da prática são comportamentalistas (objetivos), abordando os dois tipos no âmbito de um paradigma que pergunta, em primeiro lugar, como se chega às objetificações culturais e do sujeito. Com Merleau-Ponty, eu tentei resistir à análise dos objetos da percepção religiosa para capturar o processo da objetificação, e com Bourdieu, resistir à construção de modelos de ação religiosa para capturar a lógica imanente da sua produção.⁵⁹

⁵⁸ Bourdieu talvez não se saia tão bem quando vai além da dialética para o colapso das dualidades, permanecendo fixado em oximoros articulados sobre disposições espontâneas, improvisação regulada, ou invenção não-intencional. Assim, a discussão desta seção se debruça mais sobre o trabalho de Merleau-Ponty.

⁵⁹ Eu apresentei o conceito de Bourdieu do *habitus* para evitar o lapso da fenomenologia na microanálise da subjetividade individual e para enfatizar a tela de fundo cultural e social que Merleau-Ponty requer mas não elabora suficientemente. Confrontei o viés antifenomenológico de Bourdieu com a intencionalidade pré-objetiva e a constituição transcendente de objetos culturais, de modo a compensar sua provisão inadequada para a mudança automotivada dentro do *habitus*.

O círculo hermenêutico desse argumento é completado com um retorno à distinção sujeito-objeto, que emoldura no meu entender o problema metodológico central da corporeidade. Recordo que Merleau-Ponty criticou a análise da percepção como um ato intelectual de apreensão de estímulos externos gerados por objetos dados de antemão. A objeção dele foi que o objeto da percepção teria de ser então possível ou necessário. De fato não é nem uma coisa nem outra – em vez disso, ele é *real*. Isso significa que, como Merleau-Ponty (1964b, p. 15) indicou, “ele é dado como a soma infinita de uma série indefinida de visões perspectivadas em cada uma das quais o objeto é dado, mas em nenhuma das quais ele é dado exaustivamente”. O “mas” crítico nessa análise demanda uma síntese perceptual do objeto a ser realizada pelo sujeito – que é o corpo enquanto campo de percepção e prática (Merleau-Ponty, 1964b, p. 16). Merleau-Ponty sentiu que era necessário voltar a esse nível da experiência real e primordial na qual o objeto está presente e vivo, como um ponto de partida para a análise da linguagem, do conhecimento, da sociedade e da religião. Sua análise existencial colapsa a dualidade sujeito-objeto para colocar mais precisamente a questão de como os processos reflexivos do intelecto elaboram esses domínios de cultura partindo da matéria prima da percepção.

As implicações paradigmáticas da corporeidade se estendem a como estudamos a percepção enquanto tal. Ao começar com os experimentos de Rivers (1901) na expedição de Torres Straits, os antropólogos: 1) consideraram a percepção estritamente como uma função da cognição, e raramente relacionada ao sujeito, à emoção, ou a objetos culturais tais como os seres sobrenaturais; 2) isolaram os sentidos, focando especialmente na percepção visual, mas pouco examinando a síntese e o jogo entre os sentidos na vida perceptual; e 3) focaram em tarefas experimentais contextualmente abstratas, ao invés de vincular o estudo da percepção ao da prática social (confira Bourguignon, 1979; Cole; Scribner, 1974). Num paradigma da corporeidade, a análise mudaria das categorias perceptuais e questões de classificação e diferenciação para processos perceptuais e questões de objetificação e atenção/apercepção. Visto de outra forma, enquanto nos estudos convencionais de ilusões de ótica ou percepção de cores nossas questões têm se colocado em termos de constituição cultural de categorias de percepção, a análise que apresentei levanta questões sobre a constituição perceptual de objetos cultu-

rais. Para levar adiante um paradigma da corporeidade, é vital aplicar a análise de sujeito e objeto a nossas distinções entre corpo e mente, entre *self* e Outro, entre cognição e emoção, entre subjetividade e objetividade nas ciências sociais, especialmente na antropologia psicológica.

Primeiro, se começarmos com o mundo vivido dos fenômenos perceptuais, nossos corpos não são objetos para nós. Muito pelo contrário, eles são parte integral do sujeito que percebe. Contraste isso com a perspectiva de Piaget (1967, p. 13), que argumenta que “o progresso da inteligência sensório-motora leva à construção de um universo objetivo no qual o próprio corpo do sujeito é um elemento entre outros e com o qual a vida interna, localizada no próprio corpo do sujeito, é contrastada”. Merleau-Ponty não negaria que nós construímos um universo objetivo, nem que o desenvolvimento da capacidade de objetificar é vital para nossa constituição, mas que o adulto plenamente desenvolvido e que se move no mundo trata seu corpo como um objeto. O momento escorregadio do pensamento de Piaget vem da diferença entre observar que na reflexão a vida interna parece localizada no corpo do sujeito e aceitar esse artefato da consciência como o ponto final do desenvolvimento. Fazer isto é aceitar a distinção corpo-mente como dada. Meu argumento foi de que no nível da percepção não é legítimo distinguir mente e corpo. Começando da percepção, contudo, torna-se então relevante (e possível) perguntar como os nossos corpos podem se tornar objetificados por processos de reflexão. Esse contraste é tão básico que nos dá uma pausa para pensar em quanto a antropologia psicológica foi influenciada por Piaget, e quão pouco por aquele outro professor de psicologia infantil, Merleau-Ponty.⁶⁰ O primeiro define o corpo como “um elemento entre outros num universo objetivo,” o segundo como “uma configuração em relação ao mundo.”

⁶⁰ As ramificações são grandes demais para abordar aqui. Considere apenas a dependência da teoria do desenvolvimento cognitivo, que deve muito a Piaget, da noção objetiva de *representação* intervindo entre estímulo e resposta (Kohlberg, 1969). Uma fenomenologia do corpo não postula esse tipo de objeto e não se concentra na intermediação da referência e da representação, mas na relação imediata e na conformidade do corpo com o mundo (Hottois, 1988).

Quando o corpo é reconhecido pelo que ele é em termos vivenciais, não como um objeto mas como um sujeito, a distinção mente-corpo se torna muito mais incerta. A antropologia psicológica tendeu a operar no espectro da dualidade mente-corpo, formulada em termos da relação entre o domínio mental subjetivo da realidade psicocultural e o domínio físico objetivo da biologia. A abordagem que estou propondo certamente não nega a problemática da biologia e cultura, mas por uma mudança de perspectiva oferece uma problemática adicional. Quando ambos os pólos da dualidade são evocados em termos experienciais, o *dictum* da antropologia psicológica de que toda realidade é psicológica (Bock, 1988) não carrega mais a conotação mentalista, mas define a cultura como corporificada desde o início.

Se não percebemos nossos próprios corpos enquanto objetos, tampouco percebemos outros como objetos. Uma outra pessoa é percebida como um outro “eu mesmo”, arrancando-se da simples condição de fenômeno no meu campo perceptual, apropriando meus fenômenos e conferindo-lhes a dimensão de ser intersubjetivo e oferecendo assim “a tarefa de uma verdadeira comunicação” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 18). Assim como no caso do corpo, é verdade que outras pessoas só podem se tornar objetos para nós secundariamente, como resultado de reflexão. Se os sujeitos se tornam objetificados ou não, e sob quais condições, torna-se uma questão para a antropologia do *self*. Além disso, a característica de ser um “outro eu mesmo” é uma parte importante daquilo que distingue nossa experiência do Outro social da do Outro sagrado discutido acima, que é num sentido radical “não eu mesmo”.

A corporeidade também tem implicações paradigmáticas para a distinção entre cognição e emoção (Jenkins, 1988, 1991; Rosaldo, 1984). A emoção atraiu a atenção crescente dos antropólogos, mas permaneceu conceitualmente subordinada à cognição. As emoções foram definidas como cognitivas através de opções metodológicas para seu estudo feitas por tarefas de cunho essencialmente cognitivo (Lutz, 1982), focando esquemas culturalmente providos para lidar com elas (Levy, R., 1973) ou definindo-as explicitamente como interpretações constituídas de conceitos, crenças, atitudes e desejos (Solomon, 1984). Um passo em direção à posição atual foi dado por Rosaldo (1984, p. 143, grifo do autor), que sugeriu que emoções são um tipo de cognição com um maior “senso do engajamento do *self*”

do ator, [...] pensamentos *corporificados*, pensamentos infiltrados pela apreensão de que “eu estou implicado”. Embora o pensamento e a emoção sejam assim colocados mais em pé de igualdade, definir emoção por pensamento corporificado preserva a dualidade fundamental. Isso evita a questão de como o pensamento em sentido restrito é corporificado, e não responde ao desafio de uma teoria autenticamente “afetiva” da emoção que corresponda à teoria “cognitiva” (Jenkins, 1988, 1991). Repensar a relação entre sujeito e objeto também acarreta implicações para nossas concepções da objetividade enquanto meta científica. Diz-se que numa das suas formas mais poderosas, a objetividade é alcançada através de um processo de abstração cujo “objetivo é olhar o mundo como descentrado, com o observador como apenas um de seus conteúdos [...]. A intenção é compensar os elementos do nosso olhar pré-reflexivo que fazem as coisas nos parecer como parecem e assim alcançar uma compreensão das coisas como elas realmente são” (Nagel, 1979, p. 206, 208). Ao arriscar cair na verbosidade, eu argumentaria que a ciência não deve ser conduzida como uma operação de desconto, e que devemos começar do pré-reflexivo se esperamos propor com sensatez questões sobre aparência e realidade. O colapso da distinção sujeito-objeto requer o reconhecimento de que se a “ciência dura” lida com fatos duros,⁶¹ eles são o resultado de um processo de endurecimento, um processo de objetificação.

Talvez seja mais imediatamente instigante para a antropologia psicológica, do que esse ponto geral sobre subjetividade e objetividade, o reconhecimento de Nagel (1979, p. 210) de que “os problemas de identidade pessoal e corpo-mente emergem porque certos fatos subjetivamente aparentes sobre o sujeito parecem sumir à medida que se ascende a um ponto de vista mais objetivo”. Antes de se atingir o ponto de dissolução, é preciso que se comece a formular o que Shweder (1986, p. 178) chama de “ciência da subjetividade”, pois “o mundo real parece estar povoado de subjetividade semelhante ao objeto e dependente do sujeito – dois tipos de fenômenos para os quais não há lugar nos domínios mutuamente exclusivos e exausti-

⁶¹ A própria distinção entre duro e macio está imbuída de machismo, pois não há dúvida sobre sua conotação cultural de que dados sólidos são mais realistas e conseqüentemente melhores.

vos do hermeneuta em busca do símbolo e do significado e do positivista automatizado em busca de leis”. É igualmente errado buscar o “ponto de vista de lugar nenhum” objetivista e privilegiar demasiadamente a “experiência interior” subjetivista. A definição mais fecunda do real é a que foi citada acima, uma série indefinida de pontos de vista perspectivados, nenhum dos quais exaure os objetos dados.⁶² A objetividade não é um ponto de vista de lugar nenhum, mas um ponto de vista de todo lugar em que o corpo pode tomar posição e em relação às perspectivas de “outros eu mesmo”. Essa perspectiva não nega que os objetos são dados; como enfatizei ao longo deste capítulo, o corpo está no mundo desde o princípio. Assim, não é verdade que a fenomenologia contemporânea negue uma “realidade objetiva irreduzível” (Nagel, 1979, p. 212). Muito pelo contrário, a fenomenologia insiste numa realidade objetiva *indeterminada*.

O tema da indeterminação emergiu várias vezes neste argumento, em relação à natureza de nossas categorias analíticas bem como aos domínios de percepção e prática.⁶³ Não surpreende que ambos os teóricos que consideramos, como resultado do colapso metodológico de dualidades, reconheçam

⁶² O exemplo mais vívido da constituição do real enquanto série indefinida de pontos de vista perspectivados é o ensaio de Merleau-Ponty (1964a) sobre “a dúvida de Cézanne”, no qual ele começa com a observação de que o pintor precisou de cem sessões de trabalho para uma natureza morta e 150 encontros para um retrato.

⁶³ Sem dúvida, a tentativa até hoje mais fecunda para lidar com a indeterminação é a elaboração de Fernandez (1982, p. 39) da noção do incoativo como “o sentido subjacente (psicofisiológico) e sobrejacente (sociocultural) da entidade (integridade do ser ou totalidade) que nós tentamos alcançar para exprimir (por predicação) e atuar (por *performance*), mas nunca podemos apreender”. Para Fernandez, o incoativo é o terreno da significação emocional, imaginação moral, identidade e auto-objetificação. O princípio da indeterminação elaborado no paradigma da corporeidade que pode contribuir para o entendimento do incoativo é sugerido pela tentativa de Fernandez (1990), no seu diálogo com Werbner, de repensar análises anteriores da experiência religiosa desde a perspectiva da experiência corporal. Também pode ser esse princípio de indeterminação, inerente à vida social, que veio à frente na mudança da antropologia pós-modernista do padrão para o pastiche, de símbolos-chave para gêneros indistintos. Antropólogos como Tyler (1988) lançaram uma crítica das teorias empiristas dos sentidos e clamaram por uma abordagem da linguagem enquanto encarnada, mas a crítica pós-modernista segue atrelada ao idioma da semiótica e da textualidade. A perspectiva da corporeidade pode prover a antropologia psicológica com seu próprio aporte analítico sobre processos pós-modernos da cultura e do sujeito.

um princípio essencial de indeterminação na vida humana. Merleau-Ponty (1962, p. 361) vê na indeterminação da percepção uma transcendência que não escapa à sua situação corporificada, mas que sempre “assevera mais coisas do que apreende: quando eu digo que vejo o cinzeiro ali, eu presumo completado um desdobramento da experiência que poderia se prolongar ao infinito, e comprometo todo um futuro perceptual”. Bourdieu (1977, p. 79) vê na indeterminação da prática que, já que ninguém domina conscientemente o *modus operandi* que integra os sistemas simbólicos e práticas, o desdobramento de seus trabalhos e ações “sempre escapa às suas intenções conscientes”. Essa indeterminação deve ser encarada de frente por relatos incorporados de objetos culturais dependentes do sujeito que resistem ao isolamento dos sentidos uns dos outros e da prática social em situações experimentalmente restritas.

Como vimos na cura ritual e na linguagem ritual, *selves* corporificados habitam um ambiente comportamental muito mais amplo do que qualquer evento isolado. Se esse é o caso, então uma implicação paradigmática final é que a corporeidade não precisa se restringir a uma aplicação microanalítica, mas, como Merleau-Ponty esperava, pode ser a base para análises da cultura e da história. Libertar do evento a interpretação era crucial para Bourdieu, mesmo para o seu estudo conduzido no âmbito de uma sociedade tradicional estável. É ainda mais crucial no tipo de movimento religioso que descrevi, em que não existe num mundo naturalizado, um mundo contemporâneo onde domina o princípio da indeterminação num mar de opiniões. Nesse contexto, a prática religiosa explora o pré-objetivo para produzir objetificações novas, sagradas, e explora o *habitus* para transformar as próprias disposições de que é constituída. O que é extraordinário em tais situações, e que portanto pode ser normatizado como sagrado, é a evocação no ritual de disposições pré-orquestradas que constituem seu sentido. O *locus* do sagrado é o corpo, pois o corpo é a base existencial da cultura.

Reprise

O argumento deste capítulo foi de que o corpo é um ponto de partida produtivo para analisar a cultura e o sujeito. Tentei mostrar que uma análise

da percepção (o pré-objetivo) e da prática (o *habitus*) fundada no corpo leva ao colapso da distinção convencional entre sujeito e objeto. Esse colapso nos permite investigar como os objetos culturais (incluindo sujeitos) são constituídos ou objetificados, não nos processos de ontogênese e socialização de crianças, mas no fluxo e na indeterminação em curso da vida cultural adulta. Sem dúvida os exemplos empíricos que escolhi (espíritos malignos, imagético multissensorial, glossolalia, profecia, e “Repousar no Espírito”) vêm do domínio especializado da prática ritual. Porém, se, como suspeito, a corporeidade possui um escopo paradigmático, as várias análises de outros domínios que começaram a ser publicadas na última década partilham de características comuns que podem ser elucidadas em futuros trabalhos. Isso é sugerido, como argumento, pela maneira como a corporeidade coloca novas questões sobre experiência e percepção religiosas além daquelas normalmente formuladas na antropologia psicológica. É ainda enfaticamente sugerido pela aplicação das análises sujeito-objeto a outras dualidades (mente-corpo, *self*-Outro, cognição-emoção, subjetividade-objetividade) que subjazem a grande parte do pensamento antropológico.