
A SINA DE CURAR: A PALAVRA DE UM TERAPEUTA RELIGIOSO*

Núbia Rodrigues

Carlos Caroso

Universidade Federal da Bahia – Brasil

Resumo: Este artigo discute as experiências da vida de um curador afro-descendente, a partir de fragmentos biográficos iniciais, escritos do seu próprio punho e intitulada “Entrada em vida de sofrimento e amargura”. Retornando à tradição antropológica de análise de narrativas e buscando aplicar a proposta de leitura etnocrítica, interpretamos seu discurso para compreender a) sua estratégia narrativa, b) a técnica de construção do texto e c) os significados contextuais do seu discurso, elaborado para reforçar sua condição de sofredor, que constitui o elemento recorrente, a partir do qual ele formula para si uma explicação para sua “sina” de lidar com os sofrimentos e a dor de outrem.

Palavras-chave: análise de narrativas, cura, etnocrítica, experiências de vida.

Abstract: This article discusses the life experiences of an afro-descendent medicine man, based on fragments of his early biography, hand written by himself and named “Entry into a life of suffering and bitterness”. Returning to the anthropological tradition on the study of narratives, and aiming to apply an ethnocritical approach to the reading of the narrative, we have interpreted his discourse in order to understand a) his narrative strategy, b) the technique of text construction and c) the contextual meanings of his discourse, elaborated to reinforce his condition of being a sufferer, and that constitutes the recurring element, out of which he formulates his explanation

* Este estudo relaciona-se ao INECOM, Internacional Network for Cultural Epidemiology and Community Mental Health, liderada por Gilies Bibeau, Université du Montreal, e Ellen Corin, McGill University, Canadá. A pesquisa “Práticas Familiares e Culturais em Saúde Mental na Bahia” e “Estudo dos Signos, Significados e Práticas em Saúde Mental” tiveram suporte do CNPq., Processos 523829/94.9 e 524250/96-0, sendo bolsistas Adenilson Fonseca, Cláudia Oliveira D’Arede e Mônica Lima, Clarice Mota e Adriana Bastos. Versões anteriores foram discutidas com Luiz Fernando Duarte, Luiz Eduardo Soares, Lia Zanotta, Ondina Leal, Tullio Seppilli, Jean-Michel Vidal e Stanley Yoder. Gilles Bibeau, Naomar Almeida-Filho, Ceci Noronha e Lígia Rangel fizeram cuidadosa leitura, oferecendo comentários e sugestões parcialmente incorporados. Agradecemos ainda a todos que leram e fizeram sugestões a este texto.

for his “fate” of healing other peoples suffering and pain.

Keywords: *ethnocritical approach, medicine, the life experiences, the study of narratives.*

Nossas *palavras* iniciais são tomadas de empréstimo da narrativa de Black Elk, um índio Oglala Sioux, ao folclorista Neihardt, sobre sua experiência de revelação, relatada no verão norte americano de 1930, originalmente publicado em 1932: “Of course there was very much in the vision that even I can not tell when I try hard, because very much of it was not for words. But I have told what can be told”. (Black Elk, por Neihardt, 1961, p. 209, grifo nosso). As suas palavras contrapomos as de um interlocutor de campo, que nos relatou sua incompreensão frente à experiência de crise emocional e reabilitação, concluindo que “nem tudo na vida tem explicação” (1994). O primeiro nos mostra os limites da palavra, isto é, uma ponderação sobre aquilo que não pode ser expressado, apenas alcançado através da experiência. O segundo nos fala sobre os limites da explicação, estabelecendo uma zona de sombras e desafios que alimentam o buscar e o fazer antropológicos. Ao aceitar este desafio, lançamo-nos à tarefa interpretativa de tradução da *palavra* de um terapeuta religioso, com quem temos mantido intenso diálogo ao longo dos últimos quatro anos como parte de uma estudo mais amplo que realizamos sobre práticas comunitárias em saúde mental no litoral norte do Estado da Bahia.

Por outro lado, discutimos previamente os significados produzidos pela narrativa tomando Bruner (1986) e Barthes (1992) como referenciais. O primeiro, ao declarar seu objetivo de refletir sobre a produção antropológica, postula que as narrativas etnográficas são guiadas por uma estrutura implícita e subjacente (Bruner, 1986, p. 139-140). Isto equivaleria a afirmar que esta estrutura é uma projeção do antropólogo sobre o texto, tendo como pano de fundo o seu mundo e o seu tempo. O segundo, nega a existência de uma estrutura fixa da narrativa, libertando-a das amarras impostas pelo escritor ou pelo leitor, isto é, a narrativa, tal como um texto plural, apresentaria várias estruturas que resultam das múltiplas possibilidades hermenêuticas de leitura (Barthes, 1992, p. 46).

Apresentaremos, a seguir, um texto narrado em primeira pessoa, inacabado pela própria condição de ser um fragmento da vida de um homem vivo, escrito pelo terapeuta religioso que denominamos Beato. A decisão em publicá-lo neste artigo deve-se ao reconhecimento de que quando a utilização do

discurso nativo não resulta em compilações excessivas de fragmentos, pode constituir uma estratégia de registro e análise etnográficas importantes porque dá acesso ao mundo de nossos interlocutores, conduzindo-nos a uma aproximação sobre suas maneiras particulares de percebê-lo.

Guardadas as devidas diferenças e proporções etnográficas, o interesse em publicar este texto parte de uma tendência já antiga na antropologia e disciplinas afins. Na década de 1920, Paul Radin fez a edição da autobiografia de um indígena Winnebago, relatando suas experiências numa sociedade que passava por intenso processo de mudança e, sobretudo, sua conversão ao culto do Peyote (Radin, 1963). Para minimizar sua intervenção, o autor optou por fazer comentários e explicações sobre a cultura Winnebago apenas em notas de rodapé. Sua principal preocupação era discutir, de modo precursor, uma questão que veio ganhar destaque na antropologia norte-americana dos anos 1980 (Clifford; Marcus, 1986), abordando a problemática do acesso ao mundo nativo. Na visão de Radin (1963, p. 1),

one of the greatest drawbacks in the study of primitive peoples is the difficulty, one might almost say the impossibility, of obtaining an inside view of their culture from their own lips and by their own initiative. A native informant is, at best, interested merely in satisfying the demands of the investigator. The limitations thus imposed as regards the nature and extend of the knowledge furnished are further increased by the circumstances of a nature tending to destroy practically all the subjective values associated with the particular ritual, myth, or what not, that is being narrated.

Utilizando estratégia semelhante à de Radin (1963), Neihardt, em 1932, publicou o supra mencionado relato de Black Elk, um dos sobreviventes do massacre de Wounded Knee, a legendária batalha que dizimou os índios Sioux, em 1890. Nesse seu relato Black Elk descreve sua trajetória como *medicine man*, o processo de revelação, a iniciação, a encenação ritual das suas visões como parte do processo de vir a tornar-se um grande xamã e suas práticas terapêuticas, numa sociedade e cultura que se encontravam em crise frente à expansão européia no sub-continente americano do norte.

Em 1965, o antropólogo italiano Ettore Biocca publicou integralmente a história que lhe foi contada por Helena Valero, uma garota brasileira seqüestrada aos 12 anos de idade, que permaneceu entre um grupo Yanomami durante vinte anos. Seu relato congrega, de modo intenso e indissociável, as experiências de quem viveu como uma Yanomami e ao mesmo tempo os viu com olhos estrangeiros, colocando-se na dupla posição de observadora e observada (Biocca, 1996).

Mais recentemente, na década de 1980, Crapanzano publicou os resultados de seu encontro com um oleiro marroquino chamado Tuhami (Crapanzano, 1980). Elaborado na forma de um diálogo comentado entre os “personagens” envolvidos, o principal objetivo do livro, segundo o autor, é desvelar o papel e a posição do antropólogo na situação de interlocução. Desse ponto de vista, constitui um experimento etnográfico que põe a nu os caminhos da interpretação antropológica aos textos nativos.

Alguns anos depois, seguindo um modelo semelhante ao de Crapanzano, Dow (1986) publicou uma etnografia sobre o xamanismo dos índios Otomí, alternando a exposição de longos trechos narrados pelo personagem-xamã e sua própria interpretação como antropólogo-autor.

Estes exemplos, produzidos a partir de propósitos e perspectivas teórico-metodológicas distintas, representam uma linha indireta de continuidade na análise etnográfica de narrativas e nos trazem à tona uma das questões centrais na produção antropológica que volta e meia retorna ao debate: o problema da interpretação que resulta na chamada tradução cultural. Como podem os antropólogos traduzir as experiências de seus interlocutores coletivos ou de seus biografados? Geertz (1986, p. 373, tradução nossa) chama atenção para a impossibilidade de tomarmos o lugar do “outro”, pois, em suas palavras “não podemos viver a vida das outras pessoas, e seria arriscado tentarmos. Nós podemos, entretanto, ouvir em palavras, em imagens, em ações, o que eles dizem sobre suas vidas”. Esta idéia é corroborada por Stocking (1992, p. 12), ao apontar as dificuldades e limitações do trabalho antropológico da tradução cultural. Que tipo de tradução é levada a termo no trabalho antropológico? Estamos diante de uma dupla tradução de culturas através da subjetividade das pessoas que a constróem, como diriam os antropólogos, nativos, informantes ou, melhor dizendo, interlocutores. Entra também em jogo a própria consciência do pesquisador envolvido no processo de conhecimento.

Cohen (1994, p. 3, tradução nossa) considera que este problema levanta a questão de como pode um antropólogo “*saber o que* a outra pessoa está pensando? Como se pode saber *que* a outra pessoa está pensando? Como alguém pode estabelecer a diferença entre a consciência da outra pessoa e a sua construção da consciência dela?” Ou ainda, que a “auto-consciência do antropólogo pode estimular sua sensibilidade para [compreender] a auto-consciência daqueles que ele estuda” (Cohen, 1994, p. 3, tradução nossa). É dessa forma que se define a noção de intersubjetividade ou relação dialógica entre o antropólogo e os seus outros. A respeito da intersubjetividade dos significados,

Bibeau e Corin (1995, p. 24, tradução nossa) afirmam que eles “não se encontram apenas dentro da cabeça das pessoas, mas são também expressos nas suas práticas coletivas e nas suas ações socialmente constituídas”.

Estamos conscientes de que ninguém melhor que o próprio autor de um texto para falar sobre si mesmo, ao menos sobre aquilo que lhe faz sentido, retornando à preocupação de Radin (1963) sobre a incontestável importância de uma visão de dentro, uma reflexão do próprio nativo, na análise antropológica.

O que interessa neste texto não é apresentar um estudo de caso ou a análise da trajetória particular de um líder religioso e curador popular. No limite, o discurso do Beato não é exclusivamente de sua autoria, pois constrói, e ao mesmo tempo é construído por, um contexto mais amplo e mais complexo de crenças e experiências religiosas, não podendo, portanto, ser tomado como um caso isolado. Nesse sentido, por questões práticas e de concisão, deixamos de discutir o contexto mais amplo do culto religioso no qual se insere a experiência do Beato, limitando-nos apenas a descrever o contexto de coleta da narrativa em particular que será analisada.

Assim, por um lado, interessa-nos experimentar a aproximação ao texto em si mesmo enquanto unidade relevante de análise. Por outro, vislumbramos também a possibilidade futura de realizar exercícios etnográficos comparativos neste campo. O texto escrito, que nos foi posteriormente passado para exame, foi lido em um dos rituais calêndricos realizados em sua casa, diante de uma platéia inteiramente contrita e mesmerizada por sua retórica e estratégia discursiva, através da qual relatava sua experiência de sofrimento. Assim, o que propomos neste trabalho é tentar realizar uma *tradução*, no sentido mais provisório possível, da narrativa desse nosso interlocutor, autor das *palavras* abaixo transcritas.

Suas palavras

Entrada em vida de sofrimento e amargura

Beato (Curador, autor da narrativa)

Meu pai largou minha mãe com 7 filhos, eu sendo o oitavo. Meu pai largou minha mãe me deixando com três meses no ventre dela, quebrando até a cama e tudo o que tinha dentro de casa. Me fala minha mãe e me falava minha avó e todos os que conhecem ela.

Meu nascimento foi assim: me disse minha mãe que ela, para eu nascer, ela teve cinco dias de dor. Eu vim nascer que ela já não via nada e não conhecia ninguém. Eu nasci naquele tempo atrasado com 3 parteiras: Mãe Biana, Mãe Maria Pandeiro e Mãe Ogena Cardoso. Eu nasci minha mãe não sabe a hora.

Eu comecei a dar crises dentro da rede, me pegaram morto, mas eu cresci. Nesta, com sete anos disseram que era coração. Fui a um médico, tomei remédio e nada de melhora. Começaram a dizer o povo: vá numa casa de entendido. Minha mãe era contra estas casas, não me levou. Fui crescendo, comecei a andar dentro de casa pela noite e não via nada do que fazia. Então, no outro dia, eles comentavam e meus irmãos me chamava endiabrado. Eu ficava triste e ia dormir na casa da minha avó. No outro dia ela dizia: [Beato] “vai me fazer companhia, ele me faz medo. Não serve de companhia pois ele, a noite toda, é prá ele caminhar e falar. Eu pegava pelo braço e deitava, com pouco minuto ele levantava. Então fico sozinha”.

Depois eu me deitava cedo. Uma noite eu dei prá chorar sem consolo. Minha mãe chamou os vizinhos prá me acalmar. Uma hora da madrugada eu ouvi uma voz dizer: “vai na Igreja do Bomfim que você fica são”. Eu falei prá minha mãe, ela não acreditou. Sempre esta voz me dizia e eu dizia a ela. Ela veio um dia que disse: “o cão batizado vai prá porta da igreja e fica atrás da porta para tentar os cristãos”.

Com poucos dias eu fugi de casa para o sul, saindo com um calção, uma camisa e um chapéu de palha. Antes de eu sair, fui para a casa da minha avó, entrei dentro e peguei a lata de formicida Tatu para eu comer. Quando eu estava pelejando para destampar, minha mãe chegou e tomou. Eu voltei e peguei uma corda para mim enforcar. Minha irmã foi quem tirou eu do forçado no caibro da cozinha. Várias vezes foi feito isso e várias vezes eu cáí sem fala de manhã até a tarde. Outras vezes, de tarde até 1, 2 horas da madrugada.

Veio um dia que eu doidei. Foi assim: eu fui na casa dos vizinhos, quando voltei não acertei ir prá casa. Fui prá casa da minha patroa falando sem saber o que estava dizendo. Ela mandou me levar até perto de casa. Chegando em casa, minha mãe estava dormindo com cinco filhas dentro do quarto. Eu entrei dentro de casa e quebrei tudo. Nós tava com dois potes, eu quebrei e a farinha eu despejei no chão. A mesa eu virei de perna prá cima e despejei o resto e joguei água e pisei de pé e quebrei muita garrafa dentro de casa e enterrei os tantos. As panelas eu quebrei e os pratos, rasguei as roupas e me despedi dizendo vozes até o dia do juízo. Nesta hora, minha mãe tinha

acordado, pôs a mão no meu ombro e começou a rezar o ofício e chamou os vizinhos Josefa de Bildu, Maria Sêmprico, Braz, Maria de Braz, Cicila, José Olímpio, Antônio Adolfo e mandou buscar Lionido no Rio Branco. Este chegando eu já não podia caminhar, estropiado dentro de casa, sem comer, sem beber, pedindo para eu ir ao Bomfim. Lionido saiu para casa e foi à casa de Dona Rufina. Esta mandou dizer que me levasse lá. Eu dizia a minha mãe que se me levasse nestas casas eu me fazia uma coisa para todos chorar. Ela não me levou. Foi tomar dois mil réis a José Liandro e desta vez me levou para o Bomfim. Chegando no Bomfim, eu pedi que se o Bom Jesus do Bomfim visse que era para eu entrar neste ofício de espírito, Ele fizesse com que o trem virasse e me matasse nesta viagem. O povo que viu a situação minha em Salvador muito me ajudou. Eu voltei para casa com os mesmos 2 mil réis. Chegando em casa, fui curado com a ajuda de Deus. Chegando em casa mandei chamar um vizinho chamado José Olímpio para bater numa lata de gás e caixa de sabão para eu dançar. Dancei a noite toda e de manhã eu fui para o trabalho de todo dia na Usina de Doutor Caio Silva.

Trabalhei vendendo o dia no Jacaré, no Paudágua, no Catitu, na Sagradeira, na Barroca, no Cajueiro, no caminho de Altamira, na Encantada, no São José, na Folha Larga, na Esperança, no Caboje, na Jaqueira, na Gamerinha, nos Mangues, no Cajá, no Mucuri, no Alegre, no Salobro, no Pati, na Estiva, no São Luiz, na Barra, na Cana Braba, na Lagoa, no Sul, na Fazenda de Doutor Pantaleão. Todos os domingos ia fazer feira. Isto foi acontecido até os 16 anos. No Movongo, no Pasto dos Bois, na Boca da Mata. Eu trabalhava, eu xingava, eu brigava, eu batia, eu apanhava, eu não tinha medo de nada. Eu pescava, eu era de sorte mas ninguém me queria bem. Eu vivia assim.

Meus irmãos não gostava de mim. Teve um dia que um veio me matar com uma foice. Teve outra vez que as irmãs me odiava. Eu xingava, eu batia nelas, minha mãe batia em mim. Era esta vida endemoniada.

Eu sempre tinha superstição. Pegava faca para me matar, corda para me enforcar, veneno para me envenenar. Teve um dia que eu fui para um pé de jenipapo eu subi para me jogar de cima em baixo, uma altura de 15 ou 20 metros. Não consegui. Passou uma pessoa dizia: “faça isso”. Outra pessoa dizia: “não faça isso”. Dentro de meu ouvido ouvia estas vozes. Eu me sentava dentro do forcado do pau, no olho do galho mais fino e dormia a tarde toda. Para eu descer tinha que mandar buscar escada para eu poder descer de cima.

Leitura cruzada da *palavra*

O autor deste texto, originalmente manuscrito, é um afro-descendente do sexo masculino, à época com 51 anos, residente na área rural de um município no Litoral Norte da Bahia. Decidimos preservar o estilo narrativo escolhido por ele para contar sua própria história, sua “entrada em vida de sofrimento e amargura”. Apenas fizemos pequenas alterações gramaticais, de pontuação e concordância, para valorizar seu conteúdo.

Durante o trabalho de campo no litoral norte da Bahia, ouvimos repetidas menções a um líder religioso, cuja especialidade terapêutica era tratar *pessoas doidas*. Não eram poucos os que diziam conhecer pessoas que, de tão transtornadas pelo sofrimento, cometeram atos violentos contra si mesmas, tentaram por fim à própria vida, rasgaram e tiraram as roupas em público, correram para o mato ou agrediram outras pessoas, física ou verbalmente, e que após serem cuidadas pelo Beato se transformaram em *outras pessoas*. Para nós, não poderia haver melhor descoberta, uma vez que nosso objeto de pesquisa era os marcadores culturais em saúde mental, através da análise dos signos, significados e práticas (Corin et al., 1990, 1992a, 1992b).

Foi através de uma mulher que conhecemos na feira semanal da cidade onde centramos nossa pesquisa, que pela primeira vez chegamos à casa do Beato, em fins do mês de julho de 1994, ocasião em que as pessoas por ele tratadas para *problemas de cabeça*, oferecem o *mingau de Nanã*, entidade do culto afro-brasileiro protetora dos *doentes da cabeça*. Situada em um local de difícil acesso, sobretudo nos meses mais chuvosos, em terreno íngreme e quase sem estradas, a casa do Beato destaca-se no topo de uma colina circundada pela verde paisagem de um belo vale. Ao seu redor, outras pequenas propriedades formam um cenário bucólico. Sob grande ansiedade, aproximamo-nos ao cair da tarde, quando luzes de velas se faziam mais intensas, emoldurando a arena sagrada onde são realizados os rituais. Este cenário estimulou a construção de uma imagem marcada pelas idéias de harmonia, ascetismo, renúncia e devoção, que posteriormente viemos a descobrir serem incentivadas nas pregações do Beato.

Ao alcançarmos o topo da colina, nosso anfitrião aguardava-nos no portão de entrada, trajando uma longa vestimenta em renda branca, semelhante a uma batina usada pelos sacerdotes católicos, com expressão tranqüila e sorriso acolhedor. Fomos conduzidos a um corredor, situado entre a residência e o salão onde localiza-se um altar e onde são realizadas as *batidas*, isto é, os

rituais do culto religioso afro-brasileiro na versão elaborada pelo Beato. O recinto era iluminado por urna lâmpada de gás trêmula e de fraca intensidade, que, aos nossos olhos, contribuía para reforçar os sentimentos de incerteza e insegurança de ambas as partes. Naquele contexto, antropólogos e circunstantes se exploravam mutuamente em busca da compreensão dos seus papéis. Apenas nossa *guia* e *mediadora cultural* transitava com facilidade entre os dois segmentos, assegurando as identidades necessárias para dar início à, para nós, almejada situação social de pesquisa e interlocução propriamente ditas.

O Beato espontaneamente passou a narrar sua vida, de imediato definindo-se como um *sufredor*, mas sempre conferindo grande destaque à sua atuação como terapeuta. Tudo o que dizia era atentamente acompanhado e confirmado por pessoas mais próximas, posicionadas ao nosso redor, respondendo às questões formuladas pelo líder, através de testemunhos sobre as *curas*, em geral, *milagrosas* alcançadas. Aquele momento marcou nossa *elevação* à condição de *insiders*, isto é, testemunhas da trajetória narrada, até certo ponto, comparável às demais pessoas ali presentes, preservando-se as devidas dimensões, dada a atenção que o Beato nos dirigiu durante sua fala.

Este primeiro ritual de comensalidade que assistimos, repetido há muitos anos pelos adeptos da *seita* criada pelo Beato (segundo sua própria afirmação) é promovido pelas pessoas tratadas, em reafirmação ritual da cura. Nesse dia, além das cerca de 30 pessoas tratadas, estavam presentes mais de 300 seguidores, que fervorosamente acompanhavam a *palavra* do líder, entoando cânticos e lamentos sacros, vez por outra proferidos em uma versão cristalizada do latim, extraída dos cânticos católicos que fazem parte da sua *missa cabocla*, que mimetiza uma celebração religiosa católica.

Após essa cerimônia, o Beato ordenou que fossem trazidos atabaques, para que na mesma arena sagrada, tomasse lugar um novo ritual. Desta vez incorporando entidades de cultos afro-brasileiros, nosso interlocutor ordenou, em estado de transe, que fosse trazido o *ouro*, metáfora para as brasas incandescentes dispostas num prato esmaltado. Pausadamente, ele as colocava na boca, cuspidendo-as depois de apagadas. A seguir pediu, através das parábolas contidas nos pontos cantados, que fosse trazido o *barril*. Uma das assistentes mais próximas, que posteriormente soubemos ser sua irmã, aproximou-se trazendo uma garrafa de vidro, que foi quebrada para que ele dançasse sobre seus fragmentos com os pés descalços. A esta altura, os presentes estavam inteiramente mesmerizados, acompanhando cada movimento do curador com redobrada atenção e reverência.

Meses mais tarde, quando voltamos a visitá-lo pela segunda vez, o Beato incorporou à sua pregação uma leitura pública do texto manuscrito que acima transcrevemos. Repetiu com detalhes o que nos contara em nossa primeira visita, estimulado que fora pelo interesse sobre sua vida. Para antropólogos, esta é a situação ideal de pesquisa, isto é, quando os interlocutores sentem-se motivados a espontaneamente produzir uma interpretação sobre sua própria vida e, melhor ainda, quando nos dão acesso a suas auto-reflexões.

Por conta disso, a leitura posterior de seu texto nos desafiou a lançar um olhar sobre a figura deste curador de narrativa complexa, ao tempo em que buscamos elementos analíticos que nos permitam oferecer uma interpretação, ainda restrita, do seu texto. A princípio, optamos por não adotar uma linha teórica específica em nossa análise. Esta escolha decorre do reconhecimento da complexidade da narrativa do Beato, que permite uma diversidade de leituras hermenêuticas, a depender do objetivo que se queira alcançar, motivo pelo qual não pretendemos aprisioná-la em uma determinada leitura interpretativa que se revele, de imediato excludente, de outras possibilidades.

Nosso objetivo é melhor compreender a estratégia retórica de construção do discurso deste terapeuta religioso, no qual a noção de *sofrimento* pessoal e *sina de curar* são metáforas constantes, que entendemos simultaneamente como destino, *dom*, *glória* e, sobretudo, *aprisionamento*. É isto que faz dele, em suas próprias palavras, um *sofredor*, ao tempo em que reforça seu prestígio como curador, por aproximá-lo da situação das pessoas que o procuram em busca de alívio para seus próprios sofrimentos (ver Rodrigues e Caroso, 1998).

Buscamos também entender a origem dos rituais catárticos elaborados por este homem que, metaforicamente nega, e reafirma, sua intimidade, poder, domínio e impassibilidade frente ao sofrimento e a dor, ao *comer* brasas incandescentes e dançar com pés descalços sobre cacos de vidros, diante de uma platéia contrita e tomada pelo mais profundo sentimento religioso. Também através desta manifestação pública, re-encena sua crise inicial, quando, igualmente ao seu próprio pai, ele também quebrou e destruiu bens materiais. Assim, objetivamos, não sem ambição, buscar compreender um pouco mais do contexto mágico-mítico no qual a retórica do nosso interlocutor se inscreve.

Como poderíamos entender as narrativas do Beato? Que tipo de teoria antropológica poderá servir de guia para compreender este universo verdadeiramente extraordinário, no qual a cura ritual é posta em função do curador e não dos curados?

Seguindo o modelo da experiência xamânica, onde crise e tratamento antecedem à capacidade de curar, exemplos de *sufredores* que se tornaram *curadores* multiplicam-se em diferentes partes do mundo. Do mesmo modo, cultos que se baseiam na construção, reconstrução ou desconstrução de identidades não são novidade para os antropólogos que se dedicam ao tema. Textos de diferentes tendências têm sido produzidos, enfocando esta relação. Podemos citar o clássico de Lévi-Strauss (1974) sobre o xamanismo, onde o xamã nada mais é do que o *curado* que se revela *curador*, através do ritual. Por este ponto de vista, o caso que aqui relatamos seria apenas mais um exemplo que se remete ao modelo *curado-curador* (Dow, 1986; Stoller, 1989).

Ao lado de circunscrever a trajetória do Beato ao modelo xamânico, uma outra possibilidade para compreensão e interpretação estaria na análise do processo terapêutico que o conduziu à posição de curador, enfocando a construção da condição de curado/iniciado. Vale lembrar, contudo, que a iniciação do Beato se deu em seu próprio culto, ou em suas palavras, “nessa seita que eu mesmo criei”, onde as revelações que se dão através dos sonhos e experiências de transe, constituem a principal via de acesso ao seu universo religioso particular (Turner, 1975; Dow, 1986). Nesse sentido, sua trajetória se inscreve no contexto de um complexo fenômeno religioso que envolve claros elementos de ordem terapêutica.

O trabalho de Crapanzano (1973) mostra-nos o modo pelo qual os cultos de iniciação são terapias importantes para demonstrar a relatividade das classificações psiquiátricas aos contextos dos quais emergem. O autor assegura ser a iniciação à irmandade marroquina Hamadsha um meio através do qual pessoas que sofrem de problemas emocionais passam a ocupar novos papéis, num cenário abalado pela doença.

A despeito das grandes diferenças culturais entre o culto Hamadsha e o culto ao Beato, algumas semelhanças podem seguramente ser apontadas. Segundo Crapanzano, os participantes da irmandade marroquina são em sua maioria analfabetos que não são recrutados pelas irmandades mais sofisticadas. Do ponto de vista ritual e comparando irmandades marroquinas, descreve o autor:

all of the orders involve certain ritualized acts: the mechanical recitation of supernumerary prayers, reminiscent of Sinaitic and Athonic prayers of Jesus or the chants of mantra yoga; listening to music; dancing. The popular orders tend to be extreme: wild dances inducing ecstatic, frenetic trances; drinking boiling

water; eating spiny cactus and other defilements; charming poisonous snakes; and innumerable acts of self-mutilation. All of them attempt to produce some sort of extraordinary psychic state which may be interpreted as union with God or possession by a demon. (Crapanzano, 1973, p. 3).

Com referência aos limites transculturais da compreensão e interpretação dos signos comportamentais, poderíamos mencionar o trabalho de Clement e Kakar (1997), que evidencia como os mesmos signos podem revelar significados diferenciados em contextos culturais diversos. Desta forma, o que pode em determinada circunstância ser interpretado como loucura, em outra poderá ser santidade, conseqüentemente, conferindo o estatuto de sagrado ao seu portador. Nesse sentido, o comportamento distinto e especial, para uns, anormal para outros, será o elemento identificador dessa qualidade.

No caso analisado, temos observado a presença de elementos de transe, associados à auto-flagelação e auto-mutilação simbólica em rituais que poderiam ser considerados patológicos em outros contextos. Andar sobre cacos de vidro, comer brasas incandescentes, seguindo o toque frenético de atabaques, são manifestações constantes na catarse do místico. Seu comportamento, analisado em outro contexto, poderia, eventualmente ser interpretado como distúrbio comportamental, sujeitando-se a uma rótulo psiquiátrico. Entretanto, para ele e seus seguidores, sua santidade é incontestável, sendo seus atos interpretados como re-encenação da sua aflição e demonstração da capacidade de lidar e superar situações liminares, que lhe são impostas pela dor e pelo sofrimento.

A partir da consideração do *sofrimento* do Beato, encontramos em Kleinman (1988a, p. xiii) a noção de que

the process of mourning for losses is as central to growing old as it is to healing. Illness narratives edify us about how life problems are created, controlled, made meaningful. They also tell us about the way cultural values and social relations shape how we perceived and monitor our bodies, label and categorize bodily symptoms, interpret complaints in the particular context of our life situation; we express our distress through bodily idioms that are both peculiar to distinctive cultural worlds and constrained by our shared human condition.

Por este ponto de vista, o sofrimento é a condição através da qual o Beato elabora uma explicação para seu *dom* e *sina* de curador. Não se trata de uma coincidência a especialidade terapêutica, ou melhor, seu “grande nome”, como ele se auto-refere, estar relacionada ao tratamento para *problemas de*

cabeça. Também não é casual a notável centralidade do curador sobre os curados, onde os últimos nada mais são que coadjuvantes em relação ao papel desempenhado pelo primeiro, numa relação assimétrica, porém, simbiótica. Por um lado, o tratamento nesta tradição religiosa terapêutica resulta em proteção da rotulação e do estigma que acompanham as pessoas que apresentam transtornos psíquicos, emocionais ou comportamentais (Caroso et al., 1997), por outro, o Beato reitera a cura do seu próprio *problema de cabeça*, através dos ritos de celebração da cura de outros sofrendores que ele tratou.

Ao questionar o que seja um diagnóstico psiquiátrico em Rethinking Psychiatry, Kleinman (1988b, p. 8) chama atenção que os sinais de perturbações psiquiátricas são apenas parciais e somente para alguns tipos de desordens resultantes de anormalidade psiquiátrica, e que as queixas psiquiátricas se misturam a outras queixas ordinárias na miséria humana, tais como injustiça, abandono, privação, infelicidade. Aqui, os elementos apontados estão presentes na narrativa de nosso personagem, onde problema de *cabeça* deve ser tomada como uma categoria mais ampla do discurso para dar conta de outras dimensões existenciais.

Para compreender a narrativa do Beato é preciso analisar as metáforas por ele construídas sobre as condições do *sofrer* e do *não-sofrer* como flagelos e conquistas de cada um. É através do discurso do sofrimento e da sina de ser sofredor que o Beato assegura, inclusive do ponto de vista político, a posição de ser *um grande nome*, reafirmada através das suas vitórias particulares sobre os obstáculos colocados pela vida: a dor, o sofrimento, a perseguição, a instabilidade, como pode ser visto em suas *palavras*.

Buscando uma abordagem hermenêutica do discurso e das estratégias discursivas, Soares (1997) apresenta uma compreensão da narrativa em si mesma. Para aproximar-se dos sentidos das complexas narrativas de internos no sistema penitenciário do Rio de Janeiro, o autor busca além dos significados propriamente ditos, o uso da linguagem, a estilística, a retórica utilizada pelos narradores para a construção da história, ensaiando, portanto, uma análise/ crítica literária nas “investigações sociológicas e antropológicas” (Soares, 1997, p. 1).

Seguindo a orientação teórico-metodológica de Bakhtin (1992), o autor analisou fragmentos de narrativas de quatro internos do sistema, duas delas destacando as transformações existenciais provocadas pela conversão religiosa, tentando buscar “os múltiplos fios de vidas” das histórias narradas, isto é, seus significados (Soares, 1997, p. 3). Dentre outras, a diferença entre sua

metodologia de análise e a nossa, está em nossa utilização intencional de uma única narrativa do Beato, além de buscar compreender sua estratégia retórica e seu discurso, buscando identificar os “múltiplos fios”, ou múltiplos caminhos que conduzem aos significados que podem ser apreendidos.

Em uma linha paralela, encontramos Barthes (1992, p. 52-55) uma estratégia de análise hermenêutica, onde os sentidos são buscados a partir da identificação dos códigos não hierárquicos. A lógica usada pelo autor para analisar o conto Sarrasine, de Balzac, consiste em fragmentar o texto original, em unidades de mais ou menos cinco linhas e aplicar mencionados códigos, visando alcançar o sentido. Trata-se, pois, de revelar os elementos plurais, desconstruindo a idéia de uma estrutura fechada que subjaz e sustenta a escritura, para desse modo *maltratar* o texto, *cortar-lhe a palavra*, negando-me sua *naturalidade* (Barthes, 1992, p. 48, 49, *itálicos no original*). Por considerar que a ordem de leitura, e de análise, de um texto é arbitrária, o autor optou por apresentar o conto integralmente ao final da edição francesa, sendo a análise hermenêutica precedente. Contudo, na edição brasileira, o conto é colocado na parte inicial da publicação, entrando em choque com os pressupostos originais de Barthes, quanto às múltiplas possibilidades de ler e ordenar um texto.

Nossa proposta não é aplicar o método de análise hermenêutica de Barthes, mas, seguir de longe suas pegadas, para que possamos fazer uma incursão exploratória na narrativa e na *palavra* do Beato. Da mesma forma que não pretendemos observar inteiramente qualquer proposta de leitura interpretativa, mas, apenas buscar inspiração para nossa leitura nas proposições e nos métodos semânticos, no que se refere à hermenêutica do discurso e das práticas, preservando, assim, o caráter aberto do texto.

Para nosso empreendimento interpretativo, é de particular importância a proposta de *leitura etnocrítica* de Bibeau e Corin (1995, p. 44-50), que traz as contribuições da semiologia para a análise de dados etnográficos. Os princípios fundamentais da etnocrítica ancoram-se nas teorias semiológicas pós-estruturalistas: os cinco códigos de Barthes, o enciclopedismo versus dicionário de Eco, a semanálise de Kristeva, o desconstrutivismo de Derrida e a identidade narrativa de Ricouer (citados por Bibeau e Corin, 1995 e Bibeau, 1997).

Na visão de Bibeau e Corin, a etnocrítica busca superar as dificuldades de leitura dos textos culturais, cujos principais complicadores são: a) as ambivalências e o jogo do “escondido e revelado”; b) a autoria coletiva da cultura, que requer do intérprete o reconhecimento das claras conexões entre as narrativas pessoais e as meta-narrativas de um povo; c) os “claros e escuros”

dos textos, que demandam uma atitude atenta às qualidades da interpretação de primeiro nível, como condição necessária para chegar a outra interpretação de segundo nível. Com vistas a atingir este objetivo, Bibeau e Corin (1995) e Bibeau (1997) propõem que seja feita uma leitura ao mesmo tempo compreensiva, explicativa e interpretativa como forma de superar as dificuldades de análise dos materiais etnográficos, através da reunião de informações sobre os principais códigos e categorias-chave de uma dada configuração cultural. Para os autores, nesta tarefa de leitura etnográfica devem ser observadas quatro regras básicas, que propõem firmar as interpretações antropológicas em bases confiáveis: 1) Adquirir familiaridade com a superfície da realidade; 2) Olhar atrás das cenas e ler as entrelinhas; 3) Trilhar os passos dos advinhos; e 4) Dedicar-se a um esforço cooperativo e criativo.

Sem assumir um compromisso claro com as abordagens mencionadas, mas, tentando trilhar caminhos semelhantes que nos levem à análise hermenêutica da narrativa do Beato, aqui nos lançamos a este desafio.

A palavra em fragmentos

Como mencionamos acima, fomos surpreendidos pelo relato autobiográfico do Beato em nossa segunda visita à sua casa em setembro de 1994. O interesse que demonstramos sobre sua vida o levou a registrar sua história. Mais que isso, em escrevê-la deliberadamente como uma seqüência, às vezes tortuosa, de ações significativas, num contexto onde a escrita não constitui uma forma comum de comunicação, o que confere ao relato um tom mais instigante e reforçador do seu poder sobre seus adeptos, pela excepcionalidade da situação. O título dado por ele, “entrada em vida de sofrimento e amargura”, não poderia ser mais congruente com o seu propósito: contribuir para nosso entendimento e, mais ainda, para seu auto-entendimento, de sua trajetória de curador pontuada pelo sofrimento e amargura, temas presentes do começo ao fim. Nosso esforço daqui para a frente será oferecer uma análise dos fragmentos significativos que recortamos um tanto arbitrariamente, visando compor as “*lexias*” de onde emergem os sentidos, i.e., “uma seqüência de curtos fragmentos contíguos [...] que compreenderá ora poucas palavras, ora algumas poucas frases” (Barthes, 1992, p. 47).

1) O título “*Entrada em Vida de Sofrimento e Amargura*” é, de partida, revelador da visão do autor sobre sua trajetória. Vê a vida como uma experiência de aflição, como um flagelo, um fardo a ser carregado, uma missão a ser

cumprida com a finalidade de obter a purificação espiritual e fazer o bem altruístico, aliviando o sofrimento dos outros, ou nas palavras de Duarte (1996, p. 8) como um “sacrifício de si como acesso ao valor, à proximidade do divino, como o mito do Cristo desde logo radicalmente sublinha”. É dessa forma, que se estabelece a relação de reciprocidade e dependência entre o curador e os curados, pois a manutenção do equilíbrio emocional do curador depende do seu exercício da atividade terapêutica, entendida como um *dom divino* que não pode ser desperdiçado. O *desperdício* do que é doado pelo Ser Sagrado, ou a recusa a tratar outras pessoas, poderá ser interpretado como uma *avareza* não legitimada, pois não se pode negar aos outros aquilo que se obteve graciosamente da divindade, isto é, o dom da cura (Taussig, 1993, p. 343).

Talvez possamos ver aqui a questão do *dom* (algo que é dado para realização, portanto, positivo), e da *sina* (algo que é imposto para ser cumprido, por predestinação, comportando ambivalência, logo, aspectos positivos e negativos), como categorias diametralmente opostas, embora complementares. Em outras palavras, no sentido maussiano (Mauss, 1974), aqui está presente a relação entre o *dom* e o *contra dom*, isto é, a dádiva e a obrigação de retribuí-la. Por este ângulo de visão, a *dádiva* (no sentido de doação) divina que concedeu ao Beato o *dom* (no sentido de capacidade) de curar, obriga-o a retribuir à divindade, curando outras pessoas, o que, para ele, é ambivalentemente caracterizado como uma *sina*. O que nos parece mais relevante neste caso é que a beatitude, a santidade, a capacidade de curar e de fazer o bem altruísta do Beato, estão exatamente em poder lidar com situações, a princípio, contraditórias e excludentes.

A intimidade e o domínio sobre o *sofrimento* e *amargura* repetem o modelo xamânico, segundo o qual a capacidade de curar relaciona-se às experiências prévias com a doença e a cura, que qualificam o curador a enfrentar e superar as situações vividas por sua clientela (Neihardt, 1961; Radin, 1963; Lévi-Strauss, 1974; Dow, 1986; Stoller, 1989). O discurso místico objetiva reforçar a crença dos seus seguidores em seu ascetismo, pureza e santidade. Sua experiência de asceta reproduz a trajetória dos santos católicos, dos mártires, daqueles que estoicamente sacrificam-se por uma causa coletiva.

2) A temporalidade da narrativa do Beato antecede ao nascimento: “*Meu pai largou minha mãe me deixando com três meses no ventre dela*”. Sutilmente, este ponto de partida repete e contraria o padrão comum das biografias e autobiografias, geralmente iniciadas no nascimento. Embora este padrão esteja presente, uma vez que o Beato menciona a gravidez da mãe, há

um deslocamento para o *abandono* e *violência*, onde o pai assume o papel de sujeito da ação: “*Meu pai largou minha mãe com 7 filhos, eu sendo o oitavo [...], quebrando até a cama e tudo o que tinha dentro de casa*”. A mãe, a avó (implicitamente, materna) e o genérico “*todos os que conhecem elas*” são as testemunhas do fato, para dar credibilidade à informação: “*Me fala minha mãe e me falava minha avó e todos os que conhecem ela*”.

3) A narrativa desloca-se para o ato concreto de nascer, como a continuidade do sofrimento da gravidez: “*Meu nascimento foi assim: me disse minha mãe que ela, para eu nascer, ela teve cinco dias de dor. Eu vim nascer que ela já não via nada e não conhecia ninguém. Eu nasci naquele tempo atrasado com 3 parteiras: Mãe Biana, Mãe Maria Pandeiro e Mãe Ogena Cardoso. Eu nasci minha mãe não sabe a hora*”. Se voltarmos ao título do texto, encontraremos clara analogia entre nascer, vir ao mundo, vir à vida, e entrar em vida, como condição de iniciação em seus segredos e caminhos desconhecidos. O nascimento pode ser tomado como um rito de passagem, ponto de partida para a “*entrada*”/iniciação em diferentes estágios da vida, onde sofrimento e a amargura estão mesclados. Não é sem intenção que o autor menciona as dificuldades do parto, expressas pela presença de três parteiras e o estado emocional da mãe, que não registrou a hora. O não registro do exato momento do nascer pode representar um novo abandono, ou, no mínimo, uma negligência. Se analisarmos a concepção de tempo não linear comum às sociedades rurais tradicionais, como o contexto a que se refere a narrativa do Beato, perceberemos que a hora de um evento, neste caso o nascimento, não tem a mesma relevância que teria nas sociedades urbanas industrializadas. Nesse contexto rural, o tempo ganha significado a partir dos eventos que marcam as vidas das pessoas, diferindo daquele que marca o calendário. Implicitamente, em sua interpretação, o abandono e a violência do pai constituem a causa deste infortúnio neo-natal, aliado ao sofrimento materno na hora do parto. Na tradição rural, a hora para uma mulher grávida é o momento do parto, como pode ser visto no ditado popular: “*Que Nossa Senhora do Parto lhe dê uma boa hora*”. Assim, o fato da mãe não se aperceber da hora de seu nascimento, pode também ser considerada uma negação do parto, e conseqüentemente, do filho sofredor que estava por vir. Por outro lado, pode significar também a negação da própria dor materna de enfrentar mais um filho com pai ausente que ela poderia desejar não ter. Neste último caso, o Beato pode ter alimentado um sentimento de culpa pela dor que seu nascimento provocara à sua mãe.

4) Em seguida, vemos o início da ação que resultará na adesão do Beato a uma prática religiosa particular, ainda por ele desconhecida. Ter sido dado como “morto” e ter “crescido” acima dos obstáculos, são as duas primeiras batalhas vencidas em sua trajetória, marcada por repetidas lutas para conquistar um lugar no mundo. Nota-se primeira referência aos saberes médicos julgados antitéticos, o médico-profissional e o mágico-religioso. Há uma comparação implícita entre o sucesso do segundo sobre o primeiro, através da afirmação de que seu problema não podia ser cuidado pela medicina profissional: “*fui ao médico, tomei remédio e nada de melhora*”; implicitamente, o problema, e, conseqüentemente, o tratamento, pertenceria a outra esfera terapêutica.

5) Registra-se a primeira menção aos cultos afro-brasileiros e a primeira tentativa de negar sua filiação a estas práticas, através das falas do sujeito genérico, o povo, e da mãe. Neste ponto, o Beato assume uma posição passiva e a mãe controla as decisões: “*Começaram a dizer, o povo: vá numa casa de entendido. Minha mãe era contra essas casas, não me levou*”. Isto poderia ser explicado pela pouca idade do Beato e da dependência à mãe. Entretanto, atribuir à mãe a oposição aos cultos de origem africana e ameríndia pode ser uma estratégia do Beato para justificar ou esconder, sua própria rejeição a estas práticas, o que se revelará mais adiante em sua narrativa.

6) A cronologia ganha espaço para que a ação desenvolva-se e ganhe significados: “*Fui crescendo, comecei a andar dentro de casa pela noite e não via nada do que fazia*”. Do ponto de vista médico profissional, andar à noite, sem consciência, poderia corresponder a vários diagnósticos. Entretanto, no caso aqui analisado, é um signo antecedente da crise que o levou à revelação religiosa. A conseqüência é a repercussão do ponto de vista do “outro”, no caso, os irmãos: “*No outro dia, eles comentavam e meus irmãos me chamava endiabrado. Eu ficava triste e ia dormir na casa da minha avó*”. O destaque ao comentário dos irmãos ao comportamento adjetivado como *endiabrado* reforça a posição diferenciada que o Beato, ainda criança, quer ocupar, antecipando, através da perseguição precocemente sofrida, o reconhecimento aos seus dons sagrados que se manifestarão futuramente.

7) Primeira referência ao estado emocional, onde o Beato assume o papel de sujeito da ação. Os familiares são responsabilizados pelo seu estado e, por causa disso, “dormir na casa da avó”, representa duas fugas ao seu destino:

uma fuga interior, um vôo *xamânico*, isto é, o estado de transe e a perda da consciência que o impediam de tomar conhecimento do que se passava; e uma fuga situacional, ao dirigir-se à casa da avó, para escapar dos comentários críticos dos familiares que o julgavam possuído por entidades demoníacas.

8) Neste ponto a temática do discurso retorna para a rejeição e abandono, devido à incompreensão das outras pessoas aos significados do seu comportamento, particularmente os familiares que o discriminavam de várias maneiras: *“No outro dia ela (a avó) dizia: ‘Beato vai me fazer companhia, ele me faz medo. Não serve de companhia pois ele, a noite toda, é prá ele caminhar e falar. Eu pegava pelo braço e deitava, com pouco minuto ele levantava. Então fico sozinha’.*” Desta vez, a avó materna sente-se insegura e assustada, ao buscar apoio familiar, tendo o Beato como acompanhante para dormir em sua casa. O comportamento peculiar do neto era assustador para a avó, demandando seus cuidados. Para ela, que perdeu a confiança na presença do menino em sua casa, a rejeição é portanto, algo esperado, legitimado.

9) Ponto em que o Beato assume melhor o papel de sujeito. A mãe era a principal interlocutora, oferecendo-lhe apoio para superar a situação que ele julgava inteiramente adversa: *“Depois eu me deitava cedo. Uma noite eu dei prá chorar sem consolo. Minha mãe chamou os vizinhos prá me acalmar”.* Neste ponto, é de grande relevância a participação dos vizinhos, como testemunhas eles revelarão e atestarão publicamente as singularidades da trajetória mística do Beato, centrada em forte relação com a comunidade.

10) Os trechos seguintes, embora curtos, apresentam desdobramentos significativos: a) a primeira revelação: *“eu ouvi uma voz dizer: vai na Igreja do Bomfim que você fica são”*, conduz a uma identificação do Beato à imagem de Senhor do Bonfim na cruz, também sofredor, perseguido e castigado. b) a recusa da mãe em aceitar o que ele dizia: *“Eu falei prá minha mãe, ela não acreditou”*; c) a confirmação das acusações dos irmãos, com relação à possessão por demônios, conduz a mãe à traição: *“Ela veio um dia que disse: ‘o cão batizado vai prá igreja e fica atrás da porta prá atentar os cristãos’.*”

11) A consequência natural destas perseguições ainda virá. Em desespero, a fuga para terras estranhas, em precárias condições financeiras representa a última saída e demonstração de total abnegação e desapego às coisas

materiais: “*Com poucos dias eu fugi de casa para o sul, saindo com um calção, uma camisa e um chapéu de palha*”. Vale destacar que a referência ao sul, é em realidade o sul da Bahia, contudo é coerente à idéia comum aos migrantes nordestinos, segundo a qual o sul do país, na verdade, o sudeste, é a terra prometida, idealizada, é a *terra sem males*, destino desejado por aqueles que querem mudar de vida. Pode-se perceber que mudar de vida era a intenção aparente do Beato, pois ao deixar para trás seu território, ele estaria se libertando da *sina* e *destino* de ser *curador*.

12) As repetidas tentativas de suicídio são heroicamente frustradas pela mãe, que passa de descrente à salvadora, ou pela irmã, atualmente uma das suas principais auxiliares nas atividades religiosas, no momento limite: “*Entrei dentro e peguei a lata de formicida Tatu para eu comer. Quando eu estava pelejando para destampar, minha mãe chegou e tomou. Peguei uma corda para mim enforçar. Minha irmã tirou eu do forçado no caibro da cozinha. Várias vezes foi feito isso e várias vezes eu caí sem fala de manhã até a tarde. Outras vezes, de tarde até 1, 2 horas*”. Primeira grande conquista do Beato: atrair a atenção da mãe, tornando-a sua salvadora, modifica a sua condição de abandonado. Desse modo ele pode aliviar a própria culpa e a da mãe, estendendo sua aceitação na família à irmã, que se tornou sua aliada. Simbolicamente, as tentativas frustradas de suicídio acentuam as liminaridades que marcam sua vida. Liminaridades estas que vão desde o trauma do nascimento às perseguições subsequentes sofridas em várias ocasiões, dentre elas o isolamento no “pedaço de chão” onde mora, propriedade que fora adquirida e mantida em condições de conflito, levando-o a considerar mais uma entre as importantes conquistas da sua vida.

13) Utilizando expressão atemporal “um dia”, o Beato descreve sua crise inicial propriamente dita: “*Veio um dia que eu doidei. Foi assim: eu fui na casa dos vizinhos, quando voltei não acertei ir prá casa. Fui prá casa da minha patroa falando sem saber o que estava dizendo. Ela mandou me levar até perto de casa. Chegando em casa, minha mãe estava dormindo com cinco filhas dentro do quarto*”. Nota-se que o místico não se refere às “*cinco filhas*” de sua mãe como suas irmãs, isto pode ser entendido como um reflexo da rejeição da família ao seu comportamento singular. Também pode ser interpretado como uma recusa de nosso interlocutor de fazer parte de uma família comum. Nas entrelinhas, percebe-se claramente as estratégias usadas para se distanciar de um padrão familiar tradicional, pois os mártires devem ser deslocados da

experiência familiar, cotidiana e ordinária para que se sobressaíam dos irmãos de sangue e sejam entronizados pela diferença. O padrão familiar do cristianismo, centrado na figura mãe/Maria-filho/Cristo, é o modelo de inspiração do Beato. Sabe-se que Maria teve outros filhos, embora não sejam mencionados claramente como irmãos de Jesus Cristo.

14) Perdendo-se as referências situacional e discursiva das expressões “*não acertei ir prá casa*” e “*fui prá casa da minha patroa sem saber o que estava dizendo*”, a ação violenta permitida pela crise, desdobra-se e ganha sentido a partir dos objetos quebrados e dos poucos recursos alimentares desperdiçados, enquanto a mãe e as “*cinco filhas*” dormiam indefesas: “*Eu entrei dentro de casa e quebrei tudo. Nós tava com dois potes, eu quebrei e a farinha eu despejei no chão. A mesa eu virei de perna prá cima e despejei o resto e joguei água e pisei de pé e quebrei muita garrafa dentro de casa e enterrei os tantos. As panelas eu quebrei e os pratos, rasguei as roupas*”. Vencido por sua sina e destino, o Beato parte para sua primeira viagem mística: “*me despedi dizendo vozes até o dia do juízo*”. Como se renunciasse à vida laica, despedir-se “*até o dia do juízo*” final é para ele a remissão antecipada dos seus atos, diante do Ser Supremo, a quem caberá julgar-lhe, quando todos serão conhecedores das razões que o levaram à crise. Neste caso, a crise violenta faz parte dos obstáculos superados em sua longa jornada como curador, ganhando assim outro significado.

15) Em consequência da crise, pela primeira vez, é submetido à *terapia*: ir à igreja do Bonfim é a *expição* de pecados anteriores, da culpa, consagração da fé e elevação à condição de *homem sagrado*. Novamente a mãe aparece no momento liminar, utilizando os recursos disponíveis para controlar seu comportamento e ao mesmo tempo trazê-lo para seu mundo. A comunidade ativamente participa como testemunha dos destinos do Beato: “*Nesta hora, minha mãe tinha acordado, pôs a mão no meu ombro e começou a rezar o ofício, chamou os vizinhos Josefa de Bildu, Maria Semprico, Braz, Maria de Braz, Cicila, José Olímpio, Antônio Adolfo e mandou buscar Lionido no Rio Branco. Este chegando eu já não podia caminhar, estropiado dentro de casa, sem comer, sem beber, pedindo para eu ir ao no Bomfim*”. Diferentemente do primeiro trecho analisado, aqui o sujeito indeterminado, o genérico “*o povo*”, ou “*todos os que conhecem ela*”, é substituído pelos sujeitos reais, nomeados testemunhas e partícipes do acontecimento. Este recurso retórico é usado pelo Beato em várias ocasiões, seja nesta narrativa, seja em seu discurso mais geral.

Neste mesmo trecho, nota-se a referência uma das qualidades que identificam aqueles que renunciam à *vida material*, onde o jejum alimentar é uma marca de santidade: “*eu já não podia caminhar, estropiado dentro de casa, sem comer, sem beber*”. Neste caso, o alimento que o Beato necessita é, indubitavelmente, religioso e espiritual: “*pedindo para eu ir no Bomfim*”. Segunda conquista do Beato: ir ao Bonfim, expiar a culpa e impor sua identidade de sofredor, legitimando-se socialmente diante da comunidade dos seus futuros seguidores.

16) Novamente, a referência a cultos afro-brasileiros: “*Lionido saiu para casa e foi à casa de Dona Rufina. Esta mandou dizer que me levasse lá.*” Em lugar da mãe, é o próprio Beato que se nega ao tratamento no Candomblé. Fica patente seu crescente controle sobre as esferas doméstica, a mãe, e comunitária, os vizinhos, passando paulatinamente a conquistar uma posição de destaque. Este controle é obtido pelas ameaças contra si mesmo e pela imprevisibilidade comportamental, que despertam nos outros sentimentos de responsabilidade e culpa antecipados pelas futuras conseqüências: “*Eu dizia a minha mãe que se me levasse nestas casas eu me fazia uma coisa para todos chorar. Ela não me levou*”.

17) Chega o esperado momento de viajar para Salvador, à busca da igreja católica, do santo milagroso, negando aos cultos afro-brasileiros: “*foi tomar dois mil réis a José Liandro e desta vez me levou para o Bomfim. Chegando no Bomfim, eu pedi que se o Bom Jesus do Bomfim visse que era para eu entrar neste ofício de espírito, Ele fizesse com que o trem virasse e me matasse nesta viagem*”. Ressalta-se a menção ao auto-martírio, onde a evocação da morte por um possível acidente de trem seria, simultaneamente, um sinal de sua santidade e da sua interdição para exercer práticas dos cultos afro-brasileiros. Nesse caso, entrar no “*ofício de espírito*” tem duplo significado, oferecendo dois caminhos que nosso interlocutor julga antagônicos. Primeiro, se corresponder à prática do culto afro-brasileiro, só restaria ao Beato suplicar a morte ao Senhor do Bonfim. O atendimento seria a confirmação dessa pressuposição. Segundo, o “*ofício de espírito*” pode ser entendido como outra metáfora para a “*entrada em vida de sofrimento amargura*”, expressa no título da narrativa. Neste caso, o Senhor do Bonfim, ao abrandar seu *sofrimento*, predeterminou o Beato a criar sua própria seita, como ele freqüentemente se refere à sua prática mágico-religiosa, resolvendo seu conflito pessoal e conquistando a legitimidade pretendida. Por outro lado, sua identificação com Cristo-sofredor foi fundamental para neutralizar a associação que a comunidade fazia entre

seu *sofrimento* e a possessão por entidades do culto afro-brasileiro, o que levava algumas pessoas a recomendar sua mãe a “procurar casa de entendidos”. Como poderia ele seguir os cultos afro-brasileiros tendo tamanha identificação, como sofredor, com Jesus Cristo e Senhor do Bonfim? E como poderia escapar das palavras do povo? O conflito é resolvido com o desenvolvimento do próprio “ofício de espírito”, que comporta elementos de culto e práticas da tradição cristã, particularmente do catolicismo rural, e da tradição afro-brasileira, sem aderir inteiramente a nenhuma dessas religiosidades. Assim, podemos inferir que o Senhor do Bonfim ofereceu-lhe o bom fim almejado.

18) Novamente o sujeito indeterminado, *o povo*, toma lugar no contexto onde o Beato ocupa uma posição inicialmente subordinada, como sinal de humildade, qualidade indispensável aos santos: “*O povo que viu a situação minha em Salvador muito me ajudou. Eu voltei para casa com os mesmos 2 mil réis.*” Por outro lado, retornar ao local de origem são e salvo foi o sinal, a “licença” divina, para entrar no “*ofício de espírito*”, i.e., através da resignificação das práticas da tradição afro-brasileira, o Beato cria sua própria seita como retribuição à cura alcançada pela fé religiosa, portanto, espiritual. Um outro sinal da consagração da sua santidade é o seu retorno “*com os mesmos 2 mil réis*”, o que pode ser interpretado como a repetição do milagre bíblico da *multiplicação dos pães e peixes*. Ou ainda, como uma constatação do seu merecimento da caridade alheia.

19) Na seqüência, o místico relata sua primeira experiência religiosa genérica de cura. Implicitamente, estamos diante do tema recorrente, qual seja, a “*entrada em vida de sofrimento e amargura*”: “*Chegando em casa, fui curado com a ajuda de Deus*”. Atribuir a cura a Deus é uma demonstração da singularidade de seu sofrimento, constituindo-se a marca indelével de ter sido escolhido em meio a tantos outros. Ao mesmo tempo, é o estabelecimento de uma relação direta entre nosso narrador e a entidade sagrada, sem a necessidade de intermediários, quer sejam santos, médicos ou outros agentes de fé ou cura. Este fato pode ser interpretado como mais um sinal de ter sido escolhido ou predestinado ao desempenho desse papel.

19.1) A despeito de mencionar a dança ritual comum aos cultos de origem africana e ameríndia praticados no Brasil, onde o uso do tambores e dos cânticos conduzem à catarse e ao transe, o Beato não a relaciona à religiosidade, por

isso não explicita a que tipo de dança se refere. Fica, contudo, claro que neste contexto religioso, *tocar* e *dançar* relacionam-se aos cultos afro-brasileiros, dos quais ele quer relutantemente se distanciar: “*Mandei chamar um vizinho chamado José Olímpio para bater numa lata de gás e caixa de sabão para eu dançar. Dancei a noite toda e de manhã eu fui para o trabalho de todo dia na Usina de Doutor Caio Silva.*” É interessante observar que a menção ao trabalho surge em seguida à informação sobre a atividade ritual da noite anterior à ação. Isto pode ser entendido como demonstração de força vital incomum, característica das pessoas portadoras da qualidade e do fôlego sagrados. Este fato pode estar relacionado ao ascetismo do místico na organização das atividades calêndricas, quando diz passar vários dias sem dormir ou se alimentar, administrando total e pessoalmente a organização do ritual.

20) Após a primeira menção ao trabalho formal, seguem-se outras tantas referências às fazendas onde trabalhou como lavrador-diarista: “*trabalhei vendendo o dia no Jacaré, no Paudágua, no Catitu, na Sagraadeira, na Barroca, no Cajueiro, no caminho de Altamira, na Encantada, no São José, na Folha Larga, na Esperança, no Caboje, na Jaqueira, na Gamerinha, nos Mangues, no Cajá, no Mucuri, no Alegre, no Salobro, no Pati, na Estiva, no São Luiz, na Barra, na Cana Braba, na Lagoa, no Sul, na Fazenda de Doutor Pantaleão. Todos os domingos ia fazer feira. Isto foi acontecido até os 16 anos. No Movongo, no Pasto dos Bois, na Boca da Mata.*” É relevante notar que neste ponto surge uma preocupação espaço-temporal: a denominação dos locais por onde andou, a idade e a descrição de rotinas como referências obrigatórias para dar maior credibilidade à narrativa através de eventos objetivos acessíveis a todas as pessoas.

21) Ao lado da polaridade religiosa, uma outra se apresenta, desta vez, entre o trabalho, como atividade digna e edificante, e a boa sorte e o desamor generalizado, da parte de diferentes interlocutores: as pessoas de um modo geral, os irmãos, a mãe: “*Eu trabalhava, eu xingava, eu brigava, eu batia, eu apanhava, eu não tinha medo de nada. Eu pescava, eu era de sorte mas ninguém me queria bem. Eu vivia assim. Meus irmãos não gostava de mim. Teve um dia que um veio me matar com uma foice. Teve outra vez que as irmãs me odiava. Eu xingava, eu batia nelas, minha mãe batia em mim*”. Nesta seqüência ele sintetiza e adjetiva sua trajetória: “*Era esta vida endemoniada*”.

22) A negatividade de seus atos, isto é, o destemor e capacidade extra normal de lidar com várias realidades que a sua imaginação pode elaborar, (*“eu não tinha medo de nada”*), pode ser interpretada como falta de fé, ou temor, no sentido religioso do termo, representado pelas intrigas e desavenças domésticas. Por causa disso, o Beato determina sua própria punição: as tentativas de suicídio são o último recurso para aniquilação do sofrimento e remissão dos pecados. Ao mesmo tempo, são um meio para atingir e responsabilizar seus opositores mais diretos: *“Eu sempre tinha superstição. Pegava faca para me matar, corda para me enforcar, veneno para me envenenar”*. Embora não revele, era sempre impedido e vencido pelas mesmas pessoas com quem mantinha conflitos, isto é, seus familiares, que através dessas ações emprestam-lhe apoio, resgatando-o para a vida. Este recurso retórico é usado para reforçar a expressão máxima do seu sofrimento, ou seja, atentar repetidamente, sem sucesso, contra a própria vida predestinada a uma missão crescentemente revelada.

23) Neste ponto o Beato promove novo corte na temporalidade, através do emprego da situação atemporal *“um dia”*, descrevendo seus conflitos interiores: *“Teve um dia que eu fui para um pé de jenipapo, eu subi para me jogar de cima em baixo, uma altura de 15 ou 20 metros. Não consegui”*. Nota-se que a afirmativa negativa *“não consegui”* expressa forte ambigüidade: por um lado, pode significar o fracasso: *“não obtive sucesso”*; por outro, equivale a dizer *“não tive coragem”*, ou ainda que foi impedido por forças superiores à vontade pessoal, novamente, para cumprir o destino que lhe estava reservado. Estas possibilidades apontam para três espécies de fraqueza: física (a queda não foi suficiente para derrubar-lhe a vida); moral (a falta de coragem o diminui diante dos outros); ou espiritual (ser vencido pela vontade de Deus é um desfecho mais nobre e constata a condição de ter sido escolhido para cumprir os Seus desígnios. Neste caso, a vontade pessoal do Beato enfraquece-se diante da determinação Divina).

24) Tal como em outros pontos, o Beato estabelece mais uma vez um diálogo com outros interlocutores para construir uma metanarrativa: *“Passou uma pessoa dizia: ‘faça isso’. Outra pessoa dizia: ‘não faça isso’.*” Isto também revela sua desejada centralidade, ao tornar-se uma preocupação constante para as outras pessoas, como um reflexo de seus conflitos interiores, a esta altura, já tornados de domínio e interesse públicos.

25) É notável ainda neste mesmo trecho a citação das múltiplas vozes ouvidas: “*Dentro de meu ouvido ouvia estas vozes*”. Do ponto de vista da psiquiatria “ouvir vozes” poderia ser um claro signo de transtorno mental, contudo, não é nosso objetivo fazer qualquer aproximação com os significados psiquiátricos da narrativa do Beato. Ao contrário, o ponto central aqui desenvolvido é justamente perseguir os significados atribuídos pelo próprio autor ao texto escrito, conforme suas experiências, expectativas e estratégias narrativas. Por outro lado, as múltiplas vozes podem ser analisadas como o meta-texto ou plural que compõe cada texto (Barthes, 1992). Também pode ser pensada de três maneiras: a) como uma intenção do Beato em demonstrar sua capacidade singular de comunicação com mundos inefáveis; b) como as múltiplas vozes resultantes do seu conflito interno no processo de construção de sua identidade; c) como uma estratégia de “salvação”, pois “alguém” o avisava para não finalizar seu intento.

26) Nesse sentido, é interessante observar que este trecho não está associado à única menção que nosso autor faz à doidice, perante o distanciamento que ele interpõe aos dois eventos. Assim, ouvir vozes está muito mais relacionado ao universo religioso e, metaforicamente, representa a tentação que os santos sofrem das entidades malignas. Isto fica mais claro pela correlação estabelecida entre as vozes ouvidas e a tentativa, melhor dizendo, tentação, do suicídio, que além de ser considerado pelo código penal um crime contra a pessoa, é, do ponto de vista religioso, um pecado de grande gravidade, por isso desmerecedor do perdão divino. Dessa forma, através desse jogo, ele se coloca na posição superior dos vitoriosos, por não ter sucumbido à fraqueza que a morte pelo suicídio representa. Mesmo considerando-se um sofredor está disposto a submeter-se e cumprir resignadamente sua sina e destino.

27) Enfim, descortina-se a última oração da narrativa, como continuidade do trecho anterior: “Eu me sentava dentro do forcado do pau, no olho do galho mais fino e dormia a tarde toda. Tinha que mandar buscar escada para eu poder descer de cima”. Dormir “no olho do galho mais fino” sem que ele ceda ao seu peso, demarca uma diferença fundamental entre o místico e as pessoas comuns, que implicitamente não poderiam ocupar o mesmo lugar, a quem ele está predestinado a servir através dos seus próprios dons. O que há de mais significativo neste trecho é justamente a passagem do estado de morte potencial do suicida para a resignação à vida e seus desafios. Dormir sobre os “galhos mais finos” (da

vida), em outras palavras, significa equilibrar-se sobre o fio da navalha, numa situação liminar entre morte e vida, onde dormir é um estado de morte temporária, portanto, reversível, e ao mesmo tempo de fuga, sem sair do lugar.

Mais algumas palavras

A narrativa mítica do Beato é interrompida enquanto ele ainda vivia com sua família natal. Se fosse possível apurar o tempo real do tempo mítico nos eventos narrados, entre o ponto final, enquanto ele dormia “*no olho do galho mais fino*” e o presente, haveria um grande lapso. Contudo, em relatos míticos, tal como o do Beato, a temporalidade real é o que menos interessa, mesmo por ser o mito dotado de temporalidade própria. Nesse sentido, não queremos buscá-la, apenas perseguir as linhas temporais e atemporais entrecortadas que nos levam aos significados que ele quer construir e apresentar aos seus interlocutores.

Resta-nos perguntar por que a narrativa é sumariamente interrompida antes que ele se torne o “grande nome Beato”, justamente quando teria a oportunidade de narrar seus feitos memoráveis como um exímio curador? Talvez pudéssemos correr o risco de afirmar que no relato mítico, o presente não é algo a ser escrito, mas sim ouvido e observado (o Beato efetivamente nos conduz a estes dois sentidos da percepção quando atendemos a seus rituais, para participar das celebrações e ouvir sua *palavra*). O presente, neste sentido, não deve ser escrito, pois é passível de contestação. Por este raciocínio, quanto mais distante e nebulosa no tempo, mais significativa a ação mítica se torna.

Por outro ponto de vista, através da iniciativa do Beato que não se contentara em nos contar sua história, abraçando a tarefa de escrever uma parte dela, por ele mesmo selecionada, percebemos o quanto a palavra escrita se impõe sobre aqueles que não a dominam, ou pelo menos a dominam precariamente, como nosso personagem, que afirma ter aprendido a ler e escrever por esforço próprio, através do estudo do Santo Ofício. Além disso, é notável o uso social que ele deu ao seu próprio texto, criando um efeito reafirmador de seu poder simbólico diante da platéia, à medida em que demonstrou capacidade de domínio sobre esta forma de expressão.

Em S/Z, Barthes (1992, p. 49) propõe que para se alcançar a pluralidade de um texto, a sua leitura deve ser, em si mesma, plural, não seqüencial, e constitui uma parte crucial no processo de análise. Afirma ainda que “aqueles

que não relêem estão condenados a ler em tudo a mesma história” (grifo nosso). Sem a pretensão de esgotar, por isso mesmo fechar, mas de manter em aberto as possibilidades de análise desta rica narrativa para dar conta de sua complexidade e pluralidade, esperamos que o esforço aqui empreendido possa, de alguma forma, contribuir para as atividades de leitura, tradução e interpretação de dados etnográficos.

Referências

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BARTHES, R. *S/Z*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

BIBEAU, G. *Apontamentos para uma leitura antropológica da narrativa*. Salvador: ISC-UFBA, 1997. Inédito.

BIBEAU, G.; CORIN, E. From submission to the text to the interpretive violence. In: BIBEAU, G.; CORIN, E. (Org.). *Beyond textuality*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995. p. 3-54.

BIOCCA, E. *Yanoáma: the story of a girl kidnapped by Amazonian indians*. New York: Kodansha Globe, 1996.

BRUNER, E. Ethnography as narrative. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. (Org.). *The anthropology of experience*. Urbana: The University of Chicago Press, 1986.

CAROSO, C. et al. When healing is prevention: Afro-Brazilian religious practices related to mental disorders and associated stigma in Bahia, Brazil. *CURARE*, Berlin: WWB, v. 12, p. 195-214, 1997.

CLEMENT, C.; KAKAR, S. *A louca e o santo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: UC Press, 1986.

COHEN, A. *Self consciousness: an alternative anthropology of identity*. London: Routledge, 1994.

CORIN, E. et al. *Comprendre pour soigner autrement: repères pour régionaliser les services de santé mentale*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1990.

CORIN, E. et al. Articulation et variations des systèmes de signes, de sens et d'action. *Psychopathologie africaine*, v. XXIV, n. 2, p. 183-204, 1992a.

CORIN, E. et al. La place de la culture dans la psychiatrie africaine d'aujourd'hui. Paramètres pour un cadre de référence. *Psychopathologie africaine*, v. XXIV, n. 2, p. 149-181, 1992b.

CRAPANZANO, V. *The Hamadsha: a study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1973.

CRAPANZANO, V. *Tuhami: portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

DOW, J. *The shaman's touch: Otomí indian symbolic healing*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1986.

DUARTE, L. F. D. *Pessoa e dor no Ocidente: o "holismo metodológico" na antropologia da saúde e da doença*. Salvador: XX Reunião Brasileira de Antropologia, 1996.

GEERTZ, C. Making experiences, authoring selves. In: TURNER, V.; BRUNER, E. *The anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

KLEINMAN, A. *The illness narratives: suffering, healing & the human condition*. New York: Basic Books, 1988a.

KLEINMAN, A. *Rethinking psychiatry: from cultural category to personal experience*. New York: The Free Press, 1988b.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974. v. 2.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1974.

LÉVI-STRAUSS, C. *Minhas Palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

NEIHARDT, J. *Black Elk speaks: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

RADIN, P. *The autobiography of a Winnebago indian: life, ways, acculturation, and peyote cult*. New York: Dover Publications, 1963.

RODRIGUES, N.; CAROSO, C. A idéia de sofrimento e a construção cultural da pessoa no culto afro-brasileiro. In: DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. *Dor, sofrimento e perturbação*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

SOARES, L. E. *Acaso e necessidade na ética do crime: ou o uso da crítica literária na análise sociológica do discurso ordinário*. Rio de Janeiro, 1997. Inédito.

STOCKING, G. *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

TURNER, V. *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.