

Corpo e Saúde na mira da Antropologia: ontologias, práticas, traduções

ORG. CECILIA ANNE MCCALLUM E FABÍOLA ROHDEN

ABR PUBLICAÇÕES



Corpo e Saúde na mira da
Antropologia: ontologias,
práticas, traduções

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor

Paulo César Miguez de Oliveira

Assessor do Reitor

Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL
DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes
Angelo Szaniecki Perret Serpa
Caiuby Alves da Costa
Charbel Niño El Hani
Cleise Furtado Mendes
Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti
Evelina de Carvalho Sá Hoisel
José Teixeira Cavalcante Filho
Maria Vidal de Negreiros Camargo

ABA PUBLICAÇÕES

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Presidente

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Vice-Presidente

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Conselho Editorial

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)
Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)
Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)
Carmen Rial (UFSC)
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Sarti (UNIFESP)
Gilberto Velho (UFRJ) – in memoriam
Gilton Mendes (UFAM)
João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/
UFRJ)
Julie Cavignac (UFRN)
Laura Graziela Gomes (UFF)
Lílian Schwarcz (USP)
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)
Ruben Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano (UNB)

Apoio



Corpo e Saúde na mira da Antropologia: ontologias, práticas, traduções

ORG. CECILIA ANNE MCCALLUM e FABÍOLA ROHDEN

Salvador
EDUFBA, ABA publicações
2015

2015, Autores.

Direitos dessa edição cedidos à EDUFBA.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto Gráfico Luciana Facchini

Revisão e Normalização Bárbara Vanessa Valverde e Maria Raquel Gomes Fernandes

Editoração Aléxia Barbosa Corujas

Sistema de Bibliotecas da UFBA

Corpo e saúde na mira da antropologia: ontologias, práticas, traduções/ org.

Cecilia Anne McCallum e Fabíola Rohden.- Salvador EDUFBA : ABA, 2015.

347 p.

ISBN 978-85-232-1470-8

1. Antropologia social. 2. Corpo e mente - Saúde. 3. Biomedicina 4. Saúde - Aspectos antropológicos. 5. Ontologia. I. McCallum, Cecilia Anne. II. Rohden, Fabíola.

CDD - 301

Editora filiada a



EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n, Campus de Ondina,
40170-115, Salvador-BA, Brasil Tel/fax: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

Sumário

- 7** Introdução — Hegemonia biomédica e pluralismo ontológico no Brasil

Cecilia McCallum, Fabíola Rohden e Roberta Grudzinski

PARTE 1

Nas margens da biomedicina

- 27** Da sessão ao santo daime: iniciação espiritual e cura numa comunidade amazônica

Marina Guimarães Vieira

- 45** A “dona do corpo” e o “resguardo quebrado”: a etiologia tupinambá numa perspectiva etnográfica

Cecilia McCallum, Ulla Macedo, Greice Menezes e Luisa Elvira Belaunde

- 67** O culto em ação: percepções sobre curas e doenças nos cultos das Assembleias de Deus

Marcos Vinício de Santana Pereira

- 85** A roda de crack: cultura material, corporalidade, padrões e rituais de uso na região central da cidade de São Paulo

Ygor Diego Delgado Alves

PARTE 2

Do centro: traduções a partir da medicina hegemônica

- 111** Nem lá, nem aqui: as ambiguidades da morte encefálica

Juliana Lopes de Macedo e Daniela Riva Knauth

- 131** Articulando Ciência e Estado: “álcool” e “drogas” no convênio entre um coletivo de pesquisadores e um departamento de trânsito

Eduardo Zanella

- 155** Fabricando um corpo sem limites: a busca pelo sucesso profissional e o consumo de metilfenidato

Eleonora Bachi Coelho e Ondina Fachel Leal

- 177** Entre o “desengano médico” e “a última esperança”: notas etnográficas sobre a busca de tratamentos com células tronco na China

Núbia Bento Rodrigues

PARTE 3

Para além: resistências e ambiguidades face à medicina hegemônica

- 211** Poliqueixosos, seus meridianos e seus cérebros: controvérsias sobre o emprego de procedimentos terapêuticos para o tratamento da dor em um ambulatório de Porto Alegre
Rodrigo Toniol
- 233** “Quem não quer viver até os 100?”: uma análise antropológica da participação de idosos em ações de saúde em um Posto de Saúde da Família em Porto Alegre
Monalisa Dias de Siqueira e Ceres Victora
- 255** Saúde do idoso: práticas de cuidado e sentimento do corpo
Carolina Santana e Fátima Tavares
- 277** Saúde e biossociabilidade: pensando maneiras de associativismo entre um grupo de pacientes com fibrose cística
Roberta Reis Grudzinski e Fabíola Rohden
- 301** O que pode uma ontologia demente: vitalizando materiais produtores de humanos em uma etnografia sobre a doença de Alzheimer
Luciano von der Goltz Vianna
- 323** Refazendo “naturezas”: corpo e saúde numa agenda para discussão
Fátima Tavares e Francesca Bassi
- 341** Sobre os autores

Refazendo “naturezas”: corpo e saúde numa agenda para discussão

Fátima Tavares

Francesca Bassi

Como abordar as relações entre corpo, emoções e saúde sem invocar certo senso comum antropológico atravessado por dualidades sobre eficácias reais ou simbólicas, ontologias científicas e religiosas, contextos de ações ritualísticas e cotidianas, etiologias biomédicas e tradicionais? Conceitos afeitos ao esquadramento ou a classificações prévias, tipologias, demarcação de fronteiras ontológicas serão adequados para etnografar práticas, processos e múltiplicidades?

Gostaríamos de trazer algumas reflexões sobre a desafiante tarefa de apontar diferenças sem, por um lado, “pasteurizá-las”, ou, por outro, essencializar dicotomias a partir das transformações que são mobilizadas em âmbitos variados de contextos de cura (médicos e não médicos; rituais e não rituais). Para isso, queremos discutir uma “agenda de trabalho” em que apresentamos alguns contrastes que consideramos problemáticos.

ACREDITANDO EM EFICÁCIA: UMA CRÍTICA ÀS REPRESENTAÇÕES

O conceito de crença é de pouca valia para a compreensão da eficácia da heterogeneidade dos contextos de ação ao abordá-los nos termos dualistas das causas (subjetivas e/ou intersubjetivas) e efeitos (objetivos). Os “outros” seriam induzidos a espiritualizar, personificando, objetos e naturezas e a extrair poderes impessoais de sujeitos (LATOUR, 2002) para acreditar em transformações eficazes; já nós teríamos racionalizado juridicamente a nossa vida coletiva — política e social — e medido cientificamente fenômenos naturais.¹ O conceito de crença atribui aos outros uma ingenuidade derivada do critério da verdade ocidental, historicista e naturalista, que contrasta relatos de fatos históricos e sistematizações científicas de transformações naturais com dimensões míticas de eventos, lendas, crenças ou transformações operadas pelos rituais.

Faltando aderência aos critérios científicos e objetivos e negando ao ator humano o “trabalho da determinação” (LATOUR, 2002, p. 33) através da invocação de poderes extra-humanos, os ritos mágicos parecem frustrar a busca antropológica pela dignidade racional dos atos alheios. Para aqueles que não distinguem natureza e sociedade, determinismos objetivos e determinações de sujeitos, reservamos, assim, a possibilidade de compreendê-los no âmbito da edificação de sociedades e culturas, onde, absolvidos da acusação de irracionalidade (a crença ingênua), podem ser reabilitados em sua percepção do real: são representações, dizemos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

1 A noção de crença acarreta divisões natureza/cultura que, na constituição da disciplina antropológica, remete, por sua vez, a ideias ocidentais entre uma cultura espiritualizada e naturalizada (*universitas*), que tem seu auge com o romantismo, e o pensamento racionalista, político-jurídico (*societas*), de tradição filosófica. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 300)

Tratar como crença as práticas “não instrumentais” não é conhecê-las, mas, como enfatiza Latour (2002), apenas indica um modo polêmico de se relacionar com elas. Mesmo quando adotamos uma atitude respeitosa e compreensiva em relação à crença dos “outros”, como é possível levá-los a sério, já que são apenas crenças? O potencial acusatório envolvido nessa pergunta não nos oferece uma descrição adequada de como as coisas se passam com os outros e nem com nós mesmos.

Ao problematizar as relações entre causa e efeito, Strathern (2006) nos adverte dessa armadilha de relegar ao domínio da “eficácia simbólica” apenas as expressões representativas e, portanto, inertes quanto à sua capacidade criadora. Em *O gênero da dádiva*, a autora nos adverte que ao invés de uma teoria do simbolismo, pode-se encontrar uma teoria da ação. Aqui é o próprio conceito de ação que sofre um importante deslocamento: “A ação também pode ser entendida como um efeito, como uma *performance* ou apresentação, uma estimativa mútua de valor.” Podemos, então, enxergar a eficácia da ação ritual numa outra dimensão real quando consideramos que apresentam e explicitam mundos relacionais. (STRATHERN, 2006, p. 264)

AS CURAS RITUAIS: INCERTEZA E ADEÇÃO

Segundo uma perspectiva semiológica, Lévi-Strauss (1996) atribuiu eficácia terapêutica a uma função simbólica universal que se explicitaria no papel ordenador da significação através da reconstrução de representações adequadas. Nessa abordagem, a eficácia simbólica se referia às modificações psicológicas e fisiológicas, tributárias da explicitação, em contextos terapêuticos xamanísticos, de conteúdos míticos. Esta concepção dos efeitos de cura do ritual foi contrapesada pelas dúvidas sobre a possível compreensão por parte dos

pacientes leigos dos conteúdos pouco claros ou enigmáticos dos cantos míticos enunciados pelos xamãs experientes. (SEVERI, 2007)

Se a língua de tipo litúrgico utilizada em muitos rituais é obscura e a explicitação de significados escassa, a eficácia deve ser buscada em algo que não cabe numa dimensão semântica. (HOUSEMAN, 2006) Qual é então o tipo de comunicação alcançada nos rituais de cura cujos elementos semânticos fazem tão pouco sentido? E quais são os efeitos terapêuticos dessa comunicação? Por um lado, podemos afirmar que um certo vazio da significação permite uma identificação do paciente com aqueles elementos que chamam a sua atenção e que ele adapta à própria biografia e às próprias emoções — o que nos leva, à posição de Csordas (2008) —, por outro, devemos entender os dispositivos implícitos em contextos de comunicação ritual que permitem criar sentido, surpreender, captar atenção para além da significação ordinária. (SMITH, 1979)

Segundo Houseman e Severi (1994), a comunicação ritual apresenta uma natureza extraordinária devida, entre outras coisas, a condensações de significados, paradoxos e conotações contraditórias. Condições extraordinárias de intencionalidade (HUMPHREY; LAIDLAW, 1994) permitem mundos acontecerem. No exemplo do canto Cuna “Mu Igala” — o mesmo tratado por Lévi-Strauss no ensaio sobre a eficácia simbólica —, Severi (2002) explora no contexto de comunicação especial do ritual a questão da emergência da crença. O xamã vai se autodefinindo outro e ele mesmo simultaneamente, ativando, assim, no destinatário, dúvidas ou convicções sobre o paradoxo enunciado da sua identidade dupla.² Com efeito, o canto xamânico apresenta realidades extraordinárias e diz respeito a processos de cura que se deslocam, nessa análise, da dimensão de

2 Tentando resumir o texto de Severi para nossa discussão sobre a eficácia ritual, o que chama atenção é a definição do enunciatador que vai se propondo como uma identidade dupla. A reflexividade interna (o xamã definindo ele mesmo) tem como efeito a criação de um mundo paralelo e a transformação do próprio enunciatador em uma presença sobrenatural. (SEVERI, 2002, p. 2)

significados ordenadores para os efeitos perlocutórios que criam disposições intencionais e emocionais associadas às representações do mundo “atuado”.

Em outros cantos Cuna estudados por Severi (2002), o xamã se descreve engajado em uma luta com diversos animais provocadores de doenças (notadamente a loucura) e a sua voz os encarna imitando os versos. A *performance* vocal do xamã, que permite tornar presente tanto o animal quanto o adversário terapeuta (o xamã mesmo), é convocada a determinar a sua identidade múltipla. A técnica de enunciação usada no canto, ao mesmo tempo em que permite ao xamã definir as identidades acumuladas (as vozes, neste exemplo), quebra a linearidade do texto narrativo propondo agências paralelas e contraditórias. A crença diz respeito ao ato perlocutório do xamã, isto é, do resultado de um processo interativo centrado no destinatário.

A adesão do paciente ao contexto especial que costumamos chamar de ritual, antes de depender de uma função simbólica universal estruturada nas leis do inconsciente, depende de atuações linguísticas e gestuais particulares. Assim, se bem seguimos Severi (2002), podemos inferir que a crença na identidade sobrenatural do xamã que age num mundo paralelo é obtida, antes de tudo, com uma comunicação linguística cujo caráter especial gera eficácia no paciente. Surgem, assim, questões relativas à autenticidade da enunciação: ela é correta, verdadeira? Em outras palavras, a assimilação da identidade ordinária do xamã a um ser sobrenatural, a construção do mundo paralelo transformador (lugar de cura, antes de tudo), são obtidas com uma comunicação linguística cujo caráter especial gera as condições para provocar um questionamento implícito sobre a crença e, portanto, sua possível efetivação.³

3 O canto xamânico “atua” em realidades extraordinárias e diz respeito à crença, pois argumenta Severi (2002, p. 26), o poder do xamã é sempre questionado nestes contextos rituais (notoriamente competitiva é a relação entre os mesmos xamãs), e é justamente na tensão com a dúvida que a crença é “atuada”.

Longe de se basear em representações sistemáticas e lineares acolhidas passivamente, no andamento do ritual são mobilizados *ad hoc* símbolos segundo elementos discursivos e situacionais específicos que permitem a atuação da crença. A mesma noção de eficácia remete menos à explicitação de representações e mais a atuações de relações (*enactement*) no momento da *performance* que podem ser ou não julgadas adequadas. A ação ritual do xamã, portanto, acarreta possíveis incertezas quanto ao resultado — como Strathern sugere (2006, p. 265): “os rituais ‘mágicos’ não tem finalidade de ser representados ou seguidos como um código” —, mas enquanto combinação do convencional e da invenção, são *performances* que abarcam improvisações.⁴

O acontecimento “real” da *performance* ritual é a criação de uma certa verdade, pois a interação é sucedida quando um idioma “irrefutável” é acolhido gerando eficácias. (HOUSEMAN, 2006) Vale ressaltar que nesses estudos sobre o ritual não são levados em conta a validade dos conhecimentos (segundo critérios de verdades científicas), mas os modos de atuação de eficácias (*enactement*).

A DOENÇA MÚLTIPLA: CONECTANDO A *DISEASE*

O conceito de *enactement* ganha centralidade na obra de Anne-marie Mol (2003). Em sua etnografia do ambiente hospitalar dos doentes de arteriosclerose, a autora deixa de considerar a patologia associada à obstrução gradual das artérias unicamente como uma entidade médica previamente definida. O trabalho etnográfico de Mol acompanha e articula as várias ações e reações de sujeitos e objetos, para enxergar, para além da clássica epistemologia biomédica, a vigência de uma ontologia múltipla da doença (no sentido da *disease*). A patologia é recolocada num processo complexo e multi-

4 Sthratern (2006) considera, para sua argumentação, a obra de Roy Wagner (2010).

verso: na prática hospitalar muitas coisas aparecem e, por meio de consultas, aparelhos, tratamentos etc., a “aterosclerose” também é conectada. Trata-se de uma multiplicidade ontológica que não fragmenta uma entidade já conhecida (a doença como dado prévio do saber biomédico), mas multiplica sua realidade numa série de práticas, incluindo o transporte de formulários e arquivos, a produção de imagens, a realização de conversas médico-paciente etc. A autora investiga, assim, as experiências e os agenciamentos implicados nos processos do adoecimento sem permanecer no território cativo dos trabalhos antropológicos da *illness*, centrados nas narrações e nas significações sobre corpos e emoções. Trata-se de uma etnografia transgressiva que, em vez de investigar diferentes perspectivas sobre o corpo e suas doenças, focaliza somente *diseases*, compreendidas como práticas que fazem surgir (ou aparecer) ontologias variáveis ao invés de entidades singulares — “a” doença ou “o” corpo. O objeto da pesquisa deixa de ser epistemológico (não importa saber se as representações sobre a realidade são adequadas segundo critérios pré-definidos), para se situar no cunho de uma filosofia empírica, onde o interesse é pela pragmática do processo. Mais especificamente, é central o conhecimento gerado pela interação e pela manipulação prática, os objetos não estando passivamente à espera de serem descobertos, mas aparecem ou desaparecem conforme as práticas através das quais eles são manipulados. Objetos variáveis, mundos múltiplos de corpos e emoções, mas também de pacientes e terapeutas, de eficácias e de fundamentos.

A etnografia compreende, assim, novos desafios, já que as possibilidades e objetivos se alteram: recusando a diferença entre *disease* e *illness*, a autora propõe explorar o corpo múltiplo e suas *diseases*. Nos estudos sobre a *illness*, a doença continuava intocada, não investigada, a despeito das significações (de médicos ou pacientes) sobre ela. O passo sugerido pela autora é colocar em primeiro plano as “[...] praticidades, materialidades, eventos. Se nós dermos esse passo, ‘disease’ se torna parte do que é feito na prática.” (MOL, 2003, p. 13)

Para os críticos dos estudos sobre representações sociais, o problema principal reside na suposição da anterioridade daquelas sobre as práticas. (RABELO; ALVES; SOUZA, 1999) No final das contas, seria uma abordagem que subsume as práticas à mera reprodução de significados subjacentes, ou seja, que já se encontrariam dados anteriormente à elaboração de significados no contexto mesmo da experiência do adoecer. O conceito de experiência poderia contornar esses problemas, mas ainda assim, é preciso ter cautela. Para Latour, por exemplo, um problema da concepção fenomenológica da experiência reside no reconhecimento de que os processos de significação são elaborados em sujeitos subjetivados através das relações face a face, suspeitando de toda e qualquer proeminência do contexto, considerado como algo que constrange a ação. Recusando o contexto como uma instância hierarquicamente anterior e determinante ao curso da ação, Latour (2006) também problematiza a exclusividade heurística das abordagens centradas nas relações face a face, pois justamente não reconhecem que as fontes da incerteza encontram-se distribuídas por uma extensão muito mais ampla. A potencialidade do conceito de experiência poderia ser melhor aproveitada no processo mesmo de confecção das redes, ou seja, recusando planos explicativos subjacentes à ação, mas ao mesmo tempo, alargando o campo de visão para além das abordagens micro na medida que a extensão das redes produzem muitas pequenas, mas fundamentais diferenças no social que continuamente se redesenha.

Assim, considerando a investigação da experiência implicada na dinâmica das redes, podemos perseguir o trabalho de humanos e não humanos que comparecem enquanto mediadores dos processos de significação, deixando rastros e fazendo acontecer a ação, seja ela transcorrida numa situação de proximidade ou de distanciamento (implicando em inúmeras mediações). No contexto da

ação não precisamos fazer escolhas entre ativo e passivo, dominante e dominado, constrangimento das estruturas e autonomia individual. Podemos rever algumas premissas, reconciliando dimensões da vida que se encontravam partidas. As conexões são necessárias e irremediáveis, eliminando velhas armadilhas quando se trata de observar os processos da ação: até que ponto somos sujeitos nesse processo? Até que ponto nossa autonomia é limitada pelos condicionamentos sociais?

Podemos lançar mão de um conceito de experiência mais “arejado”, onde se possa admitir um descentramento da referência ao sujeito? Se for esse o caso, então, para perseguirmos as experiências religiosas e terapêuticas em processo, talvez o conceito de itinerário não seja o mais adequado, pois toma como *a priori* a ideia de que sujeitos (ainda que “porosos” e de delimitação flexível) transitam e/ou constroem alternativas (o que poderia evocar uma excessiva ênfase na experiência subjetivada).

Uma alternativa em nossos trabalhos tem sido considerar o conceito de agenciamento, que configura uma aposta bem mais radical nas incertezas do processo, já que elas se distribuem por todo o social e não apenas entre as intencionalidades dos sujeitos, problematizando a ideia de indecisões e incertezas segundo um modelo de sujeito individualizado. (LATOURE, 2006)

A contingência implicada nos processos sociais não está “dada” (anteriormente à experiência) e nem se encontra “desencarnada” (sendo elaborada no curso mesmo do processo). Inspirado na abordagem de Deleuze e Guattari (2007), Latour (2006) pode, então, considerá-la enquanto um agenciamento local, molecular, seja como fruto das pequenas irregularidades que os indivíduos imprimem, seja por esforços voluntários de desterritorialização dos agenciamentos sociais (ou molares).⁵

5 Um paralelo interessante com relação à dinâmica dos agenciamentos locais parece ser os processos de simbolização coletivizante e diferenciante, apontados por Wagner (2010).

Num artigo sobre corpo, Latour (2008) sugere a utilidade do conceito de afetação, próximo ao conceito de experiência, mas menos determinado pelos critérios perceptivos da subjetividade. A definição do corpo deve perseguir os eventos que o afetam e o sensibilizam, não tendo predicados que o podem descrever plenamente como entidade concluída. Como caracterizar o corpo como entidade já pronta para experienciar o mundo quando ele não tem fronteiras definidas, seus órgãos sendo “efetuados” pelos eventos ou equipamentos materiais que os tornam sensíveis?

É o conceito de “efetuação” do corpo (próximo ao conceito de “atuação” ou *enactement*) a ser privilegiado, desta vez na determinação de uma ontologia do corpo, conceituada por meio de proposições que explicitem as afetações que o “efetua”. Latour ilustra sua argumentação através do exemplo da capacitação de discernimento olfativa dos profissionais das indústrias de perfumes (os “narizes”) após um treino com um *kit* de odores.⁶ Do ponto de vista desta teoria do corpo, a maior complexidade olfativa dos aprendizes não é interessante enquanto potencialidade de capacidades inatas: um corpo assim objetivado só teria voz como sujeito da narração, pois sempre seriam possíveis diferenças pessoais na percepção. No final, como somos todos diferentes na capacidade de perceber (os “narizes” também manifestam idiosincrasias pessoais na percepção olfativa aprimorada), não caberiam disputas sobre afirmações mais ou menos verdadeiras. Restariam, portanto, somente relatos das nossas diferenças subjetivas (as qualidades secundárias), deixando os especialistas falar objetivamente dos odores (fazer afirmações científicas sobre fenômenos químicos, feromônios etc.). Reitera-se, assim, a permanência dos odores no agregado

6 O *kit* de odores (*malette á odeurs*) é constituído por uma série de fragrâncias dispostas de modo que o aprendiz passa das mais abruptas às mais sutis e se deixa afetar por elas de modo a conseguir, no fim do treino, distingui-las mesmo quando confusas e misturadas.

de qualidades primárias, sem reconhecimento nem descrição alguma da “realidade” do corpo afetado.

Para a edificação de uma epistemologia do corpo “efetuado”, vindo a se constituir através de afetações, deve-se enxergar para além da dicotomia entre as afirmações verdadeiras sobre o mundo e as narrações subjetivas, propondo proposições capazes de explicitar as articulações que permitiram o acontecimento daqueles corpos sensibilizados — os mundos odoríferos dos “narizes”, no exemplo do autor. Esses corpos albergam implicitamente toda uma série de conexões (a indústria química, a produção do *kit* de odores, os professores etc.) e, portanto, existem somente quando, dadas aquelas circunstâncias e arranjos, são sensibilizados e se deixam afetar reconhecendo odores imperceptíveis antes do treino. Isto é, para esta ontologia do corpo como ontologia da afetação, antes desse treino, os aprendizes eram relativamente “sem corpo” e, portanto, sem experiências odoríficas possíveis.

TERAPÊUTICAS EM CONTEXTO: COMO PERSEGUIR A QUESTÃO DA EFICÁCIA

Nas mediações mobilizadas nas iniciações ou curas xamânicas, o evento-doença costuma ser interpretado como indicação de intencionalidade não material (espíritos, orixás, animais e entidades de vários tipos) símbolos vivos, indicadores de relações, e não meras metáforas ordenadoras, que apontam para uma “cultura” das coisas (as subjetividades implícitas nelas) em vez de ordens da natureza. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361)

Se, uma vez cumprido o ritual, pode-se postular que o iniciado não é o mesmo (HOUSEMAN, 2006), transformações são verdadeiramente aproveitadas desmembrando nossos critérios de verdade e aderência ao real. O mundo objetivo, feito de sintomas no caso da doença, é, para “outros”, um mundo agenciado que não se superpõe à realidade (o assim chamado “supranatural”), sendo a “na-

tureza”, desta vez, subsidiária da produção de mundos “culturais” (parafraseando a filosofia do mundo multiverso, poderíamos dizer que, nestes casos, a natureza da metafísica ocidental tem objetividade zero).

Como tentamos mostrar tratando rapidamente da cura xamânica, as terapêuticas tradicionais compreendem também critérios de legitimidade e de incerteza que não se restringem às representações. Mas, em geral, muitas práticas terapêuticas, mesmo não partilhando integralmente da noção biomédica dos processos fisiológicos, encontram-se fortemente engajadas na busca da eficácia curativa, que evidentemente, não podem ser mensuradas exclusivamente, nem pelos efeitos simbólicos, nem pelo padrão biomédico. Podemos sugerir que mediadores de ontologias variadas são mobilizados na continuidade natureza-cultura, nas práticas terapêuticas a cada vez.

Mas, como mapear os contextos de disputa em torno do que é legitimamente aceito como terapêuticamente eficaz? Isso nos leva, antes de tudo, a reconhecer que as diferenças, transformações, reapropriações e assimilações são situadas no âmbito de relações assimétricas, dada a hegemonia da biomedicina em sociedades plurais como a nossa. Mas, por outro lado, esse reconhecimento não deve obliterar o desafio antropológico de evocar outras imaginações acerca das relações entre corpo, terapêutica e cura, bem como dos regimes de conhecimento que são mobilizados nessas transformações. Devemos, em primeiro lugar, considerar seriamente o quanto as divergências e desacordos nos encontros terapêuticos ancoram-se em premissas mais gerais acerca da validade dos conhecimentos que reconhecemos como “tradicionais”. Como indica Carneiro da Cunha (2007, p. 78):

Essa universalidade do conhecimento científico não se aplica aos saberes tradicionais — muito mais tolerantes — que acolhem frequentemente com igual confiança ou ceticismo explicações divergentes, cuja validade entendem ser puramente local. ‘Pode

ser que na sua terra, as pedras não tenham vida. Aqui elas crescem e estão portanto vivas.’

Se são outras premissas, há que se considerar também, como sugere a autora, outros “protocolos” que vão gerar consequências complexas e variadas na relação entre a medicina científica e tradicionais. Desacordos que emergem, como sugere Kelly (2005), não exatamente nas divergências ideológicas entre diferentes sistemas terapêuticos. As diferenças entre as intenções (deliberadas) e os “panos de fundo” (dados)⁷ de médicos e dos yanomami sobre como se construir um ambiente “adequado” ao trabalho conjunto é que fomentam as disputas e incompreensões, mas também as motivações de ambas as partes. As diferenças nos regimes de conhecimento também nos ajudam a compreender a eficácia (bem como o desaparecimento) do sarode, os cantos de cura dos ayoreo, povo indígena residente na fronteira entre o Paraguai e a Bolívia. (RENSHAW, 2006) Esses cantos de cura não operam por metáforas entre diferentes espécies de seres (pássaros, animais ou plantas), mas por relações de poder em que esses seres são tidos como “gente”, evocando, assim, outra ontologia possível. Como adverte o autor, embora para nós, ocidentais, tanto as metáforas como os “poderes” sejam igualmente ilusórios enquanto fundamento da eficácia da cura, para os ayoreo o poder implicado nos sarode, bem como a fonte moral que o sustenta, está “continuamente sendo reavaliada” no contexto das relações estabelecidas com o mundo contemporâneo. O que explicaria, portanto, o seu desaparecimento, é justamente a percepção de que não se trata apenas de uma técnica de cura, mas de uma outra forma de operar o conhecimento: “Isso sugere que os Ayoreo não vêem os sarode universalmente eficazes da forma como supõe que seja a medicina ocidental [...]”. (RENSHAW, 2006, p. 420)

7 As diferenças entre simbolizações convencionais e diferenciadoras no sentido empregado por Wagner (2010).

Assim, compreender as disputas de legitimidade em contextos onde operam diferentes ontologias produz assimetrias que são percebidas por nós, ocidentais, de forma enviesada, já que nossa compreensão da diferença necessariamente a neutraliza no referente da “cultura”, assimilando o real à biologia e à natureza. Se isso vale para contextos interétnicos ou situações de intermedicalidade (LANGDON, 2004; ARRUTI, 2008), o mesmo se pode dizer das etnografias que lidam com a diversidade religiosa citadina ou rural, “tradicional” ou em suas novas variantes alternativas. Ou seja, é preciso também estar atento quanto a suposições apressadas sobre o que nos é “familiar”, lembrando a conhecida advertência de Gilberto Velho.

Em pesquisa sobre as religiosidades da nova era, por exemplo, observamos a crescente centralidade da dimensão terapêutica, onde os procedimentos e técnicas utilizados constituíam o fundamento da eficácia curativa. (TAVARES, 2012) No entanto, isso não significa que a compreensão da eficácia terapêutica promova sempre arranjos harmoniosos com as práticas biomédicas, como sugerem algumas orientações que as consideram enquanto “terapêuticas complementares”, disponibilizadas atualmente no âmbito do sistema público de saúde. Na verdade, em muitas situações costuma ocorrer o que Viveiros de Castro (2002) chamou de “desacordos homônimos” para advertir quanto às diferenças que são travestidas pela suposição que estamos todos a falar das mesmas coisas.

Por outro lado, a visibilidade social dessas terapias vem produzindo um “transbordamento” de suas fronteiras para novos contextos religiosos que não os de seus grupos de origem (camadas médias urbanas), configurando um indicador da legitimidade social que a dimensão terapêutica vem adquirindo em diferentes contextos religiosos. Esse processo parece ser especialmente visível na umbanda, mas também pode ser observado no catolicismo de variante carismática e entre certas denominações evangélicas. Já no candomblé, o reconhecimento da eficácia terapêutica das “folhas”, mais ampla que a terapêutica farmacológica, implica que doenças e infortúnios

são passíveis de tratamento ou, como salienta Ordep Serra (2008, p. 107): “um desconforto que as folhas permitem remover”. No entanto, isso não significa dizer que a eficácia das “folhas” se localiza apenas no contexto ritual: nesse caso é a noção de terapêutica que se alarga, produzindo especificidades nas relações entre eficácia terapêutica e ritual.

Enfim, a compreensão dos processos de cura e saúde não é inequívoca quanto aos regimes de conhecimento em que se ancoram os procedimentos terapêuticos e seus efeitos, configurando bons problemas para futuras etnografias. A investigação deve lidar com concepções diversas quanto à “natureza” dos procedimentos mobilizados (que não deve ser confundida com preocupações cognitivas ou de “racionalidade”, mas ontológicas); quanto ao delineamento do domínio corporal do paciente (até onde se estende esse “ambiente”); quanto às “capacidades” do terapeuta (condições e *performances* de sua intervenção).

REFERÊNCIAS

ARRUTI, J. M. Políticas públicas para quilombos: um ensaio de conjuntura a partir do exemplo da Saúde. *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, Ano 3, n. 11, jul. 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, M. I. Relações e dimensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set./nov. 2007.

CSORDAS, T. *Corpo, significado e cura*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2008.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995.

HOUSEMAN, M. Relationality. In: KREINATH, J.; SNOEK, J.; STAUSBERG, M. (Ed.). *Theorizing rituals: classical topics, theoretical approaches, analytical concepts, annotated bibliography*. Leiden: Brill, 2006.

HOUSEMAN, M.; SEVERI, C. *Naven ou Le donner à voir*. Paris: CNRS; Éditions: La Maison des sciences de l'homme, 1994.

HUMPHREY, C.; LAIDLAW, J. The archetypal actions of ritual: a theory of ritual illustrated by the jain rite of worship. Oxford: Clarendon Press, 1994.

KELLY, J. A. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

LANGDON, E. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E.; GARNELO, L. (Org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: ABA: Contra Capa, 2004. p. 33-52.

LATOUR, B. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte, 2006.

LATOUR, B. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência. In: NUNES, J. A.; ROQUE, R. (Org.). *Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008. p. 39-61.

LATOUR, B. *Reflexão sobre o culto modernos dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MOL, A. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.

RABELO, M.; ALVES, P. C.; SOUZA, I. M. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

RENSHAW, J. “A eficácia simbólica revisitada”: cantos de cura ayoreo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 393-427, 2006.

SERRA, O. O encanto das folhas. In: CAROSO, C. (Org.). *Cultura, tecnologias em saúde e medicina: perspectiva antropológica*. Salvador: UFBA, 2008. p. 103-118.

SEVERI, C. *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*, Paris: Musée du quai Branly, 2007.

- SEVERI, C. Memory, reflexivity and belief: reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, Cambridge, v. 10, n. 1, p. 23-40, 2002.
- SMITH, P. Aspects de l'organisation des rites. In. IZARD, M.; SMITH, P. (Org.). *La Fonction symbolique: essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, 1979. p. 139-170.
- STRATHERN, M. *O Gênero da dádiva*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- TAVARES, F. *Alquimistas da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.