INVENTARIO DOS MALES. CRISE E SOFRIMENTO EM ITINERARIOS TERAPEUTICOS E ESPIRITUAIS NAS CULTURAS DA NOVA ERA

Sônia Weidner Maluf (UFSC)

Este breve artigo pretende discutir as noções de crise e de sofrimento como valores no universo cultural das espiritualidades da Nova Era e das chamadas terapias alternativas.¹ As reflexões feitas aqui provêm de uma pesquisa realizada junto a pessoas que circulam na rede “alternativa” de Porto Alegre, incluindo iniciados em grupos espirituais e esotéricos, terapeutas alternativos, astrólogos, tarólogos, massagistas, psicólogos e médicos que utilizam saberes e técnicas não-convencionais em seu trabalho e seus clientes.

As narrativas sobre percursos pessoais e vivências espirituais e terapêuticas da Nova Era nos oferecem uma nova abordagem do fenômeno religioso para além da doutrina, das instituições religiosas ou ainda, no caso específico de sua dimensão terapêutica e de cura ritual, para além da técnica e dos procedimentos rituais.

A análise restrita ao “sistema terapêutico” (com sua etiologia, suas nosologias e suas correspondências entre um certo tipo de perturbação e uma técnica particular) ou do “sistema religioso” (sua doutrina, sua organização ritual e institucional) apresenta-se como bastante limitada para descrever e compreender o fenômeno em sua dimensão social e em seus significados culturais. Como discute Marc Augé a propósito da doença, além de um sistema de representações fundado sobre uma lógica determinada (a “lógica das diferenças”²), é

¹ Este artigo é a versão modificada da primeira parte do capítulo 5 de minha tese de doutorado *Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996.

² Cf. Augé, 1984, p. 57.

preciso compreender seus significados sociais, através de uma abordagem que leve em conta a dimensão social da doença [ou do mal, no sentido geral, o que inclui sua dimensão espiritual e/ou religiosa]. Não estaríamos, assim diante de um “sistema fechado”³, mas face à uma dinâmica que muda conforme os atores sociais e as transformações sociais e históricas.

Assim, falar dos sentidos do mal na abordagem neste caso específico não diz respeito ao aspecto moral da luta do bem contra o mal, ou do medo da falência da capacidade de julgar (Geertz, 1989), mas às suas dimensões de experiência vivida, à idéia da presença da dor e do sofrimento como uma das dimensões (necessárias) da condição humana (ainda cf. Geertz 1989).

Os itinerários espirituais e terapêuticos relatados não se apresentam como trajetórias lineares. Além disso, a valorização da experiência individual, onde, como definiu Hervieu-Léger (1990), a “singularidade absoluta do percurso de cada um” (p. 244) é constantemente reafirmada nos discursos. Mas se esses itinerários são únicos, eles não falam apenas de um indivíduo, eles mostram uma dimensão coletiva da experiência.⁴

Aqui nós nos encontramos diante de uma das questões antropológicas que inspira reflexões neste e em outros textos: colocar em relação o material íntimo de uma pessoa com a configuração social mais ampla do grupo ou dessa “pessoa coletiva”. Nosso objetivo não é no entanto traçar o esboço de um personagem ideal, ou daquilo que poderia ser chamado de peregrino místico-alternativo⁵ típico, mas de compreender a existência de um certo “fundo comum” nesses diferentes trajetos.

³ Cf. Augé e Herzlich, 1984, p. 13.

⁴ Um paralelo pode ser feito com o que escreve Boltanski (1982) sobre as narrativas de vida dos executivos [*cadres*] por ele investigados: “as biografias dos executivos que eu recolhia me remetiam a uma outra biografia: aquela da pessoa coletiva” (p.7).

⁵ Cf. Soares, 1994a.

Crise

As narrativas ouvidas no campo trazem em comum duas situações significativas vividas na origem dos itinerários espirituais: a identificação de uma crise – onde se manifesta o mal-estar do indivíduo; a vivência de um momento de revelação, de uma experiência iniciática que representa, em seus discursos, ruptura e recomeço. Seguidamente a *crise* é percebida como a possibilidade dessa revelação, dessa manifestação do sentido “divino” da experiência.

Ela é representada nas narrativas como o momento em que o indivíduo “perde suas referências”, “não sabe mais como responder” aos conflitos e às pressões da vida cotidiana, sente-se “insatisfeito” de sua vida presente, não se sente mais “bem consigo mesmo”. Esse momento pode ser descrito seja como um evento significativo ou traumático para o sujeito (doença, separação, perda importante, derrota profissional), seja enquanto um mal-estar vago e indefinido que, pouco a pouco, começa a apresentar aspectos mais específicos.

A crise é assim descrita e interpretada nas narrativas como uma espécie de epifania, em dois sentidos: um sentido espiritual (como uma situação que permite a “manifestação da divindade”, “do caráter divino da vida e de todas as coisas”); e um sentido psicológico (a possibilidade da manifestação de uma “essência” pessoal própria a cada um). A crise é percebida assim como um “chamado” e como a possibilidade de uma compreensão melhor de si mesmo.

Esse mesmo sentido revelador da crise será também atribuído ao sofrimento em geral, seja na sua forma biofísica (a doença), seja enquanto dor e mal-estar psíquicos. É importante no entanto pontuar que, nas histórias pessoais, a crise aparece sobretudo como um marcador narrativo de uma ruptura – mais do que que representa uma situação específica de conversão.⁶

⁶ Situação constada também por Maggie Velho (1975, p.118) em seu estudo sobre um terreiro de umbanda e por Cavalcanti (1983, p.94) em seu estudo sobre um centro espírita de orientação kardecista.

Inventário dos males

A crise é provocada por uma ou várias situações de sofrimento e é, ao mesmo tempo, reveladora desse sofrimento. Os temas recorrentes estão relacionados à vida amorosa; ao projeto de vida e de carreira; a um mal-estar físico ou corporal; e, num grande número das pessoas entrevistadas, ao que eles identificaram como “crise de militância” – que, apesar de manter algumas especificidades, pode ser incluído na discussão de projeto de vida e carreira.

Em relação à vida amorosa, o mal-estar pode vir tanto de uma separação inesperada (sentimento de abandono, de perda, “a dor depois de uma longa relação”) como de um casamento ou relação que vai mal e sobre a qual não se vê saída (“eu me apaixonei, me casei e, durante uma crise conjugal, eu estava como que desfigurada, essa coisa de casamento em que a gente confunde tudo”). Os males do amor, a perda de uma relação importante, a vivência de uma situação de abandono, todas essas dores ligadas à vida amorosa e afetiva têm um lugar importante nas falas entre as motivações que levaram as pessoas para uma vivência espiritual ou terapêutica.

No entanto, esses discursos também vão mostrando que, à medida que a experiência avança, esses mesmos problemas são relegados a um segundo plano, atrás de questões que seriam as verdadeiramente importantes. A passagem de um estado de espírito tomado pelo sofrimento a uma condição de “consciência de si” e de “despertar espiritual” é a metáfora mais utilizada para mostrar o processo de transformação pessoal. Segundo eles, o “velho Eu”, preocupado e sofredor com as questões mundanas – dá lugar a um “novo Eu” – preocupado com a busca de sua “verdade interior”. Os problemas que levaram o sujeito a fazer uma terapia, a participar de um ritual, a mandar fazer seu mapa astral tornam-se derrisórios diante dessas novas descobertas.

Dois tipos de discursos se sobrepõem aqui. De um lado, um discurso que valoriza os afetos, as relações amorosas e a vida conjugal. Esses aspectos, somados à valorização da expressão pública dessas

experiências nesse domínio (assim como a vivência de uma alta circulação matrimonial) é uma das características que marca o *ethos* dos grupos sociais envolvidos nas culturas da Nova Era e os aproxima de uma “cultura psi”⁷. Um discurso centrado sobre a subjetividade e sobre a vida afetiva, visto tradicionalmente como tipicamente feminino, é agora compartilhado por homens e mulheres, revelando um rearranjo das relações e das identidades de gênero nesses segmentos sociais. Os homens, tanto quanto as mulheres, portam um discurso que privilegia, no inventário de seus sofrimentos, a “questão afetiva”⁸.

De outro lado, quando os sujeitos se referem ao momento posterior à crise, em que eles já se deixaram mergulhar na experiência espiritual e terapêutica, as relações amorosas e a vida afetiva deixa de estar no centro do discurso. A vida afetiva, que aparece no discurso “psi”⁹ como tendo uma razão em si, torna-se uma questão subordinada ao conjunto de relações do indivíduo – com o mundo e consigo mesmo. Acentua-se a partir desse momento as questões que eles costumam chamar de “mais elevadas”. O caminho que permite essa redefinição toma a forma, em suas narrativas, de uma trajetória moral, onde a busca de um caminho espiritual substitui a busca pela resolução imediata de problemas da vida cotidiana.

Essa “trajetória moral”, de um lado, diz respeito ao indivíduo em pleno processo de “cuidado de si”¹⁰ e de reconstrução de sua história pessoal. De outro, ela diz respeito à “pessoa coletiva”, ou seja à transformação das aspirações e da visão de mundo que delimitam a singularidade desse grupo social. Sobre esse último aspecto é possível perceber uma ambivalência entre a confirmação de um *ethos* de classe média urbana e um discurso que privilegia um certo ideal moral que os indivíduos dessa camada social deveriam alcançar. De um lado, predomina um discurso individualista, que privilegia o indivíduo e suas

⁷ Discutida por Figueira (1985). Sobre a valorização dos afetos e da vida amorosa, ver também Velho (1985).

⁸ Sobre a “feminização” do discurso masculino e a existência de um modelo de “homem sensível” entre alguns segmentos de classes médias no Brasil, ver o trabalho de Roseli Buffon, 1992.

⁹ Figueira, 1985.

¹⁰ Champion (1990) também utilizou essa expressão foucaultiana a propósito da cultura místico-esotérica na França.

experiências particulares e privadas; de outro, um discurso centrado sobre valores morais que se aproximam de uma visão holista do mundo, submetendo o indivíduo a uma “ordem cósmica maior”¹¹. Essa aparente contradição¹² aparece nas duas concepções do encontro amoroso que são expressas em seu discurso: aquela de dois indivíduos que se encontram e se escolhem segundo sua própria vontade; aquela de um encontro determinado por uma “vontade cósmica superior”, concepção segundo a qual todas as relações teriam um “aspecto cármico”.

A vida profissional, o trabalho e a carreira aparecem também como dimensões fundamentais no discurso da crise e da conversão. As narrativas falam de uma vida profissional insatisfatória ou indefinida. Essa última situação atinge sobretudo as pessoas entre 30 e 40 anos de idade que chegaram à maturidade de uma escolha profissional em um quadro social de crise econômica, de inflação e de desemprego crescentes. Para as camadas médias brasileiras, a obtenção de um diploma universitário não é mais nem um canal de ascensão social nem de garantia de reprodução de seu status social.

Ao mesmo tempo, para muitos jovens que viveram uma experiência de militância política na esquerda no fim dos anos 70 e início dos 80, ou para aqueles que viveram os valores da contracultura, a escolha de uma profissão, de uma carreira e a conclusão de seus cursos universitários foram deixadas de lado diante da prioridade da militância política. Com o fim da ditadura um novo quadro se coloca para os militantes: ou a profissionalização de suas atividades políticas ou “largar tudo” e redefinir seu projeto pessoal. Muitos dentre eles escolheram partir e refazer seu projeto pessoal – uma parte não desprezível fazendo uma passagem (temporária ou não) por diferentes formas de vivência espiritual e/ou nas terapias alternativas. Importantes líderes estudantis se tornaram terapeutas alternativos, líderes espirituais, “buscadores espirituais”. Alguns deles definem esse

¹¹ Conforme a discussão proposta por Louis Dumont em torno da oposição entre uma ideologia individualista moderna e os valores hierárquicos ou holistas. V. Dumont (1966, 1985a e 1991).

¹² Contradição aparente porque considero que só podemos nomeá-la de contradição a partir de uma visão dicotômica, o que empobreceria a análise.

processo como a passagem de uma “política do exterior” para uma “política do interior”, um aprofundamento do processo de transformação onde a transformação do mundo é percebida como uma consequência da transformação das consciências individuais.

Outro mal-estar recorrente nas narrativas está relacionado ao sofrimento corporal. Um incômodo leve, uma indisposição que não foi resolvida por um médico convencional ou uma doença mais grave – como o câncer ou a aids – são outros motivos que conduzem o indivíduo para as terapias alternativas. Esses procedimentos que visam a cura ou ao menos o alívio, seguirão, no curso do trabalho terapêutico e espiritual, dois caminhos complementares.

De um lado, o mal aparente (a doença) é visto como a manifestação de um “mal espiritual” de fundo. A doença abriga neste caso seu pleno aspecto metafórico: ela é a representação ou a inscrição sobre o corpo dos problemas de ordem subjetiva, da personalidade do indivíduo ou de sua maneira de ser e de ver o mundo. O corpo “fala”, ele é signo, e enquanto tal ele pode ser lido, observado, ouvido, interpretado. Para usar uma expressão de Frank, a doença e o corpo são tomados como “produtores de verdade”. A doença exprime e ela é a sintomatização de uma “personalidade individual” – e de uma certa maneira, é o próprio indivíduo o responsável por seu mal, por sua dor. Para curar, é o ser inteiro que deve mudar (a doença é a ocasião para que isso aconteça). Nessa concepção, a medicina científica é criticada por somente considerar a doença ou o órgão doente. Ela não se interessa pela pessoa nem pelas causas espirituais e subjetivas do mal.

Por outro lado, se os males do corpo são percebidos como a expressão de um estado subjetivo do ser, eles não são no entanto negligenciados pelas terapias do campo espiritual. Uma das críticas dirigidas contra os psicanalistas e as psicoterapias convencionais é sua desconsideração do corpo. Segundo a visão dos terapeutas alternativos, designada por alguns deles de concepção “holista”¹³ do mundo e da

¹³ Holista neste caso aparece como categoria nativa para se referir ao mesmo tempo a uma crítica à fragmentação do corpo, da pessoa e do mundo pelas terapias convencionais, e a uma visão que busca perceber o sujeito e o mundo em suas totalidades.

pessoa, para que um indivíduo esteja bem consigo mesmo, é preciso que seu corpo esteja equilibrado e harmonizado permitindo a “circulação da energia”¹⁴. A ação sobre o corpo provoca mudanças no plano espiritual e no mental.

Em relação às doenças consideradas mais graves e às crônicas, o sentido dado ao “mal” não será totalmente diferente do dado às outras afecções físicas, mas estará no entanto mais ligado à dimensão espiritual que à psicológica. Quando se trata desse tipo de doença, não é sempre a perspectiva de cura que dá sentido ao trabalho espiritual. Os procedimentos adotados podem tentar ajudar a pessoa a viver com sua doença, a aliviar o sofrimento, ou, quando todas as esperanças de cura são colocadas em questão, a se preparar para uma “boa morte”.

Independente da existência de uma doença, a busca de um equilíbrio entre o corpo e o espírito vai prosseguir durante todo o percurso espiritual do sujeito.¹⁵

No que concerne ao sentido dado à experiência da doença e do sofrimento, as concepções que valorizam a auto-cura e o esforço individual na cura são largamente difundida nesse universo¹⁶. A vontade individual é investida do poder de criar doenças, assim como é também o esforço do desejo pessoal de cura que pode combater a doença. Essa responsabilidade do indivíduo em relação à sua doença (a seus males) e à sua saúde aparece claramente na literatura de *self-help* largamente difundida e lida no Brasil nos últimos anos.

O mal nos percursos espirituais e terapêuticos da Nova Era não é substantivável. Ele é uma qualidade da experiência pessoal, ao mesmo tempo um signo que revela um desconforto e uma fonte, uma motivação para a agência, para a mudança.

¹⁴ A noção de energia (e suas formas de circulação ou de congestão) é central nesta identificação dos males corporais aos males espirituais.

¹⁵ Podemos fazer aqui um paralelo com o que S. Zweig (1982) denominou “medicina romântica”. Aquela que, “vinculando-se ao movimento poético e filosófico dessa época, aspira a uma união superior da alma e do corpo” (p. 17).

¹⁶ Ainda segundo Zweig (1982), esse reforço da vontade de cura presente em cada indivíduo (cada um portando em si um “médico interior”, p.18) é também um dos aspectos centrais da “medicina romântica”.

Referências bibliográficas

AUGÉ, Marc et HERZLICH, C. "Introduction". In: AUGÉ et HERZLICH, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris: Ed. des Arch. Contemporains, 1984, pp.9-31.

AUGÉ, Marc. "Ordre biologique, ordre social; la maladie, forme élémentaire de l'événement". In: AUGÉ, Marc et HERZLICH, C. *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris: Ed. des Arch. Contemporains, 1984.

BOLTANSKI, Luc. *Les cadres. Formation d'un groupe social*. Paris: Ed. de Minuit, 1982.

BUFFON, Roseli. *Encontrando o homem sensível*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Florianópolis: UFSC, 1992.

CAVALCANTI, Maria Laura V.C. *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHAMPION, Françoise. "La nébuleuse mystique-ésotérique". In: CHAMPION, Françoise et HERVIEU-LEGER, Danièle. *De l'émotion en religion*, Paris, Ed. du Centurion, 1990, pp.17-69

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: le système de castes et ses implications*. Paris, Gallimard, 1966.

DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DUMONT, Louis. *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*. Paris: Gallimard, 1991.

FIGUEIRA, Sérvulo A. "Introdução: psicologismo, psicanálise e ciências sociais". In: FIGUEIRA, S.A. (org.) *A cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985, pp.7-13.

GEERTZ, Clifford. "A religião como sistema cultural". In: *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HERVIEU-LEGER, Danièle. "Renouveaux émotionnels contemporains". In: HERVIEU-LEGER, D Danièle et CHAMPION, Françoise (dir.) *De l'émotion en religion*. Paris: Ed. du Centurion, 1990.

MAGGIE VELHO, Yvonne. *Guerra de orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar .1975.

SOARES, Luis Eduardo. "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil". In: SOARES, L.E. *O rigor da indisciplina. Ensaio de antropologie interpretativa*. Rio de Janeiro: ISER/Relume Dumará, 1994.

VELHO, Gilberto. «A busca de coerência: coexistência e contradições entre códigos em camadas médias urbanas». In: FIGUEIRA, Sérvulo. *A cultura da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ZWEIG, Stefan. *La guérison par l'esprit*. Paris: Belfond-Le Livre de Poche, 1982.