

**ITINERÁRIOS DO CORPO NA CULTURA TERAPÊUTICA
CONTEMPORÂNEA:
A EXPERIÊNCIA DAS CONSTELAÇÕES FAMILIARES E DO GRUPO DE
EXPERIMENTAÇÕES EM ORÁCULO CORPORAL**

**THE ITINERARIES OF THE BODY IN CONTEMPORARY THERAPEUTIC CULTURE:
THE EXPERIENCE OF THE FAMILY CONSTELLATIONS AND THE BODILY
DIVINATION EXPERIMENTAL GROUP**

Augusto Waga¹

RESUMO

No decurso de seis anos de pesquisa, em contato com cartomantes, oraculistas e videntes no Rio de Janeiro, o encontro com a prática das Constelações Familiares transformou a inquietação em torno da temática da ‘percepção extrassensorial’, ou ‘mediunidade’, entendidas, aqui, como habilidades corporais ou incorporadas [*embodied*] em pergunta de pesquisa. A hipótese da qual parte o presente trabalho é que a ‘percepção extrassensorial’, como é chamada, na verdade, não está além dos sentidos do corpo, integrando, todavia, uma modulação das atenções do corpo que requer escuta corporal específica. Nesse intuito, o Grupo de Experimentações em Oráculo Corporal (GEOC) foi fundado em 2019, resultado do esforço de seis oraculistas cariocas. Esse processo de pesquisa integra a propriocepção, entendida como percepção do corpo enquanto modulação das atenções relacionais, que é ativada em cenas construídas a partir de demandas dos consulentes. Nesse sentido, o oráculo corporal integra a atenção corporal das sincronicidades, em que são ativados movimentos significativos espontâneos que integram cenas construídas para as demandas dos consulentes. Foram realizados 10 encontros com 6 membros fixos do GEOC, variando o número de consulentes. Explorarei, a título de uma investigação preliminar, a partir do registro escritural dos encontros, traçar os rastros que conectam oráculo e corpo no bojo desses encontros. Nossa pergunta de pesquisa, antes de uma hipótese, constrói-se uma metapergunta, sobre como podemos registrar escrituras de acontecimentos, que operam, muitas vezes, como catarses cujos significados escapam às representações e simbolismos?

Palavras-chave: Oráculo; Corpo; Intuição; Memória de futuro; Imagem.

ABSTRACT

In the course of six years of research, in contact with fortune-tellers and cartomancers in Rio de Janeiro, the encounter with the practice of Family Constellations transformed the concern around the theme of ‘extrasensory perception’, or ‘mediumship’, understood here as bodily or embodied perceptions, in our research question. The hypothesis the present work states is that the ‘extrasensory perception’, as it is known, is actually not beyond the bodily senses, integrating, however, a modulation of the body’s attention that requires specific listening to the body. With this aim, the Bodily

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: augusto_waga@yahoo.com

Divination Experimental Group (*GEOC*) was founded in 2019, the result of the effort of six fortune-tellers from Rio de Janeiro, Brazil. This research process is led by the proprioception, conceived as the perception of the body as a modulation of relational relationships, which is activated in scenes constructed from the demands of the consultants. In this sense, the bodily oracle integrates the proprioception with synchronized scenes, when the most diverse sequences are made by the querents' demands. 10 meetings were held with 6 permanent members of the *GEOC*, varying the number of consultants. I will explore, as a preliminary investigation, from the arque-writing of the encounters, drawing of the record traces that connect the body in the midst of these encounters. Our research question, before a hypothesis, builds a meta-question, about how can we register writings of events, which operate meanings that often escape from representations and symbolism?

Keywords: Fortune-telling; Body; Intuition; Future memory; Image.

Recebido em: 31 de março de 2022

Aceito em: 17 de junho de 2022

Introdução

Minha pesquisa de mestrado, intitulada *A Profissão do Intangível: cartomantes, oraculistas e videntes no Rio de Janeiro* (Waga, 2019) me levou a conhecer um campo muito amplo de perspectivas em relação ao trabalho com os oráculos e à construção difusa desse campo profissional no Rio de Janeiro. Conheci, nesse contexto, as Constelações Familiares, uma prática muito em voga na cultura terapêutica contemporânea no Rio de Janeiro.

Não é de hoje que os oráculos tomam conta da cultura terapêutica. Há uma tendência contemporânea do que procuro chamar de ‘oráculo-terapia’: o duplo movimento da eclosão de práticas oraculares em cenários terapêuticos, assim como a “terapeutização” das práticas oraculares, para além do que pesquisadores como Tavares (2014) chamam de “espiritualidade terapêutica” (Waga, 2019).

Nesse sentido, o movimento Tarô e Constelações Familiares surge na Espanha no contexto dos anos 1980, e eclode a partir da publicação do casal Encarna Sánchez e Daniel Rodes, *Tarot y Constelaciones Familiares* (Sánchez; Rodes, 2009). Assim, as práticas que remontam, respectivamente, ao século XIV e ao século XX, com a inovação de Bert Hellinger na terapia sistêmica, conjugaram-se formando um novo saber. A terapia dá lugar a um oráculo psicodramático que, movido pela prática de oraculistas cariocas, foi ressignificado e entendido como *Oráculo corporal*, pesquisa-viva que se estabelece como experimentos de escuta do corpo.

A prática das Constelações Familiares e do movimento Tarô e Constelações Familiares foram-me apresentadas durante a pesquisa por alguns oraculistas-terapeutas que propunham a Constelação Familiar como forma de resolução de problemas de ordem ‘sistêmica’: querelas familiares, de trabalho ou mesmo amorosas que demandavam um olhar ampliado sobre a questão. As Constelações Familiares se propõem, então, a elucidá-las sob um ‘campo’ em que representantes ‘encenam’ personagens e conceitos em interação, a partir de movimentos espontâneos. Esses movimentos, porém, não possuem qualquer explicação lógica, dado que os representantes não precisam ter qualquer conhecimento prévio da questão ou dos envolvidos nela.

Surge, então, uma inquietação em relação a uma percepção corporal que coordena a prática entendida, a princípio, como “percepção extrassensorial”, que, na

Parapsicologia, assume, a partir de um ideário de ‘ciência do mesmo’ própria do século XVI (Foucault, 1971: 158 ss.), a experiência de uma espécie de corpo fraturado, já que as diversas percepções são divididas a partir dos sentidos do corpo: clariaudiência, clarividência, clarissenciência etc.

Essa inquietação de pesquisa que me afetou enquanto pesquisador foi elaborada de forma que propus experimentos sensíveis em grupo para entender como se dá essa construção de cenas. Entendendo a antropologia como antropografia, ou seja, como reflexão mesma sobre a escrita ou os modos de construir uma escritura antropológica, como uma proposição e não apenas em sentido descritivo. Nesse sentido, foi fundado o Grupo de Experimentações em Oráculo Corporal (GEOC) a partir dessa pesquisa e da interação com outros oraculistas cariocas.

Nossa prática passou a contar, então, com o *oraculista*, geralmente apenas um integrante que coordena a ação, o *consulente*, aquele que trará suas questões para o oráculo e os *motores*, aquelas e aqueles cujos corpos estarão disponíveis a pessoas, objetos ou situações. Em nossas práticas, vale ressaltar, os *motores* não possuem qualquer informação prévia acerca do consulente ou de sua questão a ser consultada pelo oráculo. A intuição conecta os motores com um campo de informações do inconsciente do consulente a que nunca tiveram acesso. No momento de atribuição de papéis, o *consulente* ou o *oraculista* tocam o motor, sem necessidade de rituais muito demarcados.

A escrita desse artigo é centrada, então, em captar os rastros do processo de descoberta do corpo enquanto oráculo, entendendo o conhecimento incorporado nas cenas construídas, seja nas Constelações Familiares, seja nas proposições do Grupo de Experimentações em Oráculo Corporal. As reflexões presentes no texto refletem discussões ocorridas durante os diversos encontros do Grupo.

Para isso, relato, primeiramente, meu encontro com as Constelações Familiares; proponho uma leitura entre Espinosa e Bergson sobre intuição como possibilidade de conhecimento centrado no corpo a partir da observação do que Bergson chama de duração, que transcende o tempo cronológico; escrevo sobre duas das intervenções do GEOC para, em seguida, propor uma leitura do que Deleuze e Guattari entendem como memória de futuro, como uma categoria fundamental pautada na possibilidade oracular da experiência interior coreografada pelos participantes.

As Constelações Familiares como conhecimento incorporado

A questão do corpo e dos oráculos já havia se colocada desde o início da pesquisa de mestrado, em 2017, quando me deparei com relatos de oraculistas videntes que diziam ver imagens e espíritos em suas consultas, que diziam ouvir vozes, sentir alterações físicas que indicavam doenças de seus consulentes, por exemplo. Foi, então, que percebi que o corpo e a vivência dessa experiência incorporada (Csordas, 2002) haveria de ser abordada no trabalho, como também mais bem compreendida.

No decurso do ano de 2018, durante a pesquisa de mestrado, a terapeuta holística Rosa² intuiu, segundo suas palavras, que eu deveria participar de uma sessão de Constelações Familiares apenas para conhecer. Eu, que nunca ouvira falar da prática, aceitei o convite, mesmo que, a princípio, esta se afastasse do meu escopo inicial de pesquisa.

Ao chegar ao local, uma grande sala alugada em um edifício comercial na Zona Sul do Rio de Janeiro, havia cerca de 20 a 30 pessoas no recinto. A Constelação Familiar é uma prática terapêutica coletiva que pretende encenar questões do consulente a partir da interação entre seus familiares. Por isso, cada familiar envolvido na questão é representado por um dos presentes. Além deles, outras figuras mais abstratas podem ser representadas, por exemplo, o Amor, o Trabalho, o Pertencimento etc.

Sentados em roda, a consteladora, Teresa, psicóloga à época ativa no Conselho Federal de Psicologia, começa a sessão com uma rápida conversa com o constelado. A primeira delas, Maria, procurava saber onde estava sua irmã desaparecida, que sumiu de casa e que nunca mais retomou o contato com os irmãos. Teresa procede à Constelação, chamando alguns participantes para o centro da roda. Maria, a irmã desaparecida, o pai, a mãe e a Solidão são alguns dos representados.

Ainda sem entender, recorro a Rosa, que havia me levado para as Constelações Familiares, que me diz, então, que eu não entenderia as Constelações caso não

² Em respeito à privacidade dos envolvidos, todas as pessoas relatadas no presente trabalho terão suas identidades preservadas.

participasse delas. Prefiro, então, não descrever, e sim tentar escrever com o corpo, pensar como ato simples, como diria Bergson.

Como não participei da Constelação de Maria, registro apenas a atmosfera afetiva de muita emoção, identificação e sensibilização de todo o grupo. A Constelação de Maria tocou a muitas pessoas no recinto, provocando lágrimas, provavelmente dada a identificação dos participantes com Maria ou com os demais participantes. A ausência de sua irmã e a tentativa quase desesperada de Maria de que sua irmã retornasse por meio de uma Constelação explicam muito da tristeza envolvida³.

Em seguida, Teresa procede à Constelação de Marcelo, engenheiro, por volta de 50 anos, que comenta que ‘não acredita’ em Constelação Familiar. Diz que sua esposa o obrigou a procurar a prática, dado que Marcelo se recusa a fazer qualquer tipo de terapia. Ela ameaçou a continuidade do casamento caso Marcelo não participasse da Constelação. O registro inicialmente jocoso logo deu lugar à construção de uma cena. Teresa e Marcelo, em particular, conversavam sobre o caso, enquanto todos os outros presentes esperavam.

Sem saber quem representaria qual personagem, Teresa chamou uma moça e, em seguida, eu. Ela pediu que fechássemos os olhos e mergulhássemos na cena. De repente, uma súbita falta de ar e um incômodo inexplicável me atravessaram. ‘Quero sair daqui!’, dizia eu, em tom alto, sério e enfático. Eu não conseguia fitar os olhos sobre a moça, que quase me perseguia. Durante a cena, entendia que ela estaria representando um homem e que esse rapaz estaria apenas querendo um abraço, de forma quase infantil, o que minha personagem recusava.

Algumas outras personagens foram sendo incluídas por Teresa até que todos os participantes da cena impusessem suas mãos sobre as costas dos outros participantes, em linha, formando uma figura análoga à de um trem. Esse trem possuía um componente inicial, formado pela personagem que eu representava, até um elemento final, formado pelo representante de Marcelo. Ele, então, entrava no centro da cena da

³ Existe, segundo minhas observações de campo e mesmo no embasamento teórico-prático das Constelações Familiares, a dimensão de que a Constelação funcionaria como ‘magia’, no sentido de um ato de vontade que transforma a realidade. As Constelações Familiares ativariam, segundo seus praticantes, uma rede informacional de memória familiar denominada ‘campo’. Quando o campo é ativado, alguns movimentos de membros da família são identificados como decorrentes da prática das Constelações Familiares. Essa leitura é muito inspirada nos estudos do biólogo Rupert Sheldrake. Por isso, julgo que Maria estivesse à procura de realizar a Constelação justamente para que o encadeamento informacional do campo promovesse, quem sabe, algum movimento de sua irmã em direção ao seio familiar. Essa questão mereceria desdobramentos outros não inscritos nos objetivos do presente artigo.

Constelação, dizendo a cada um dos representantes, orientado por Teresa, dizeres típicos de Constelação, como: “Agora eu te vejo”; “Eu te incluo”; “Sinto muito”; “Você faz parte do meu sistema”; “Você é importante”.

Nesse momento, percebo que cada integrante da Constelação se trata de um ancestral masculino de Marcelo: pai, avô e bisavô; este, representado por mim. Após abraços e lágrimas, Teresa encerra os trabalhos e todos sentam-se em roda. Após a Constelação, Marcelo começa a contar a história de sua família: seu bisavô (representado por mim) teria vindo da Itália e teria morrido afogado muito cedo, sem que, segundo ele, pudesse dar amor a seu filho, encarnado pela moça que ficava atrás da minha personagem demandando afeto. Isso explicou a falta de ar que senti, bem como o não reconhecimento desse filho.

Segundo Marcelo, sua esposa justamente procurava as Constelações para entender por que Marcelo não conseguia se conectar com seu filho, já que, segundo ela, ele se mostra sempre distante e sem qualquer demonstração de carinho, justamente como seu bisavô agiu em relação a seu avô, que, por conseguinte, não foi educado para o amor, ou não teve repertório emocional o suficiente para dar amor ao pai de Marcelo, e assim sucessivamente.

A consteladora Teresa ainda colocou um representante do filho de Marcelo, ao final, quando se observou que o filho dava as costas para o pai, bem como todos seus ancestrais faziam em cena. Isso demonstrou, corporalmente, que, caso a Constelação e as frases terapêuticas proferidas, bem como os abraços não se sucedessem, a relação de Marcelo com o filho não seria afetuosa e, portanto, o objetivo de sua esposa não teria sido atingido.

As Constelações Familiares são uma prática que ganhou notoriedade recente na cultura terapêutica carioca, principalmente entre aqueles setores afeitos ao que Tavares entende como “espiritualidade terapêutica” (Tavares, 2012). A questão que proponho sobre as Constelações Familiares reside não em seu ideário, em suas implicações simbólicas ou em seu entendimento de mundo, como por exemplo, a ideia de que todos precisam pertencer ao sistema, sobre a demanda de amor de uma certa condição humana ou de diversas outras concepções em jogo.

Certamente, o ideário das Constelações Familiares tem sido alvo de polêmicas, principalmente porque o Sistema Único de Saúde incluiu a prática de Constelações Familiares nas Práticas Integrativas e Complementares de Saúde (PICS) no rol de suas diretrizes, facultando aos psicólogos a prática. Porém, alguns movimentos do Conselho Regional de Psicologia do Distrito Federal, por exemplo, negam veementemente a possibilidade de psicólogos conduzirem a prática no exercício da profissão⁴. O assunto ainda vigora em debate, dado que o Judiciário brasileiro tem indicado sessões de Constelações Familiares para diversos litígios, não somente no direito de família. Rosa, por exemplo, relatou diversas experiências muito satisfatórias, segundo ela, no âmbito judicial no Rio de Janeiro, das quais teria participado como representante. Algumas acusações são feitas, ainda, em relação ao machismo de alguns profissionais em casos sensíveis como estupro⁵.

A microbiologista Natalia Pasternak, que ganhou muita notoriedade durante a pandemia de Covid-19, tem sido uma porta-voz de acusações contra a institucionalização das Constelações Familiares⁶, que, com certeza, merece atenção pública em relação não somente à formação dos consteladores, bem como se a prática tem sido indicada como forma de os juízes e mediadores de conflito não cumprirem seu ofício. Tais questões extrapolariam os limites do presente trabalho.

O que mais me chamou atenção sobre a experiência de participar de uma Constelação Familiar foram, sim, as sensações físicas e psíquicas, ou seja, os afetos envolvidos na prática, bem como a ‘eficácia terapêutica’ da prática, dado que Marcelo pareceu sair aliviado e satisfeito com os desdobramentos e os sentidos propostos pela Constelação. Se, em Lévi-Strauss, a eficácia simbólica das práticas têm a ver com o exercício coletivo de significação (Lévi-Strauss, 1967), prefiro investir na perspectiva do conhecimento incorporado [*embodiment*], que pretende afastar uma perspectiva analítica voltada para a cultura como mero ato de representação ou simbolização; o *embodiment* enquanto fundamentação teórico-metodológica procura entender o corpo

⁴ Ver https://www.crp-01.org.br/page_3908/Nota%20t%C3%A9cnica%20sobre%20a%20pr%C3%A1tica%20de%20Coaching. Acesso em 23/06/2022.

⁵ Ver <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2022/03/24/defensores-e-criticos-debatem-constelacao-familiar-na-cas>. Acesso em 23/06/2022.

⁶ Ver <https://politica.estadao.com.br/blogs/gestao-politica-e-sociedade/falsificacao-da-ciencia-nao-deve-ter-lugar-no-judiciario/>. Acesso em 23/06/2022.

como um resultado de uma camada textual e semiótica, mas também, na esteira da fenomenologia, como um ser-no-mundo (Csordas, 1994).

Também segundo Le Breton, a sociologia do corpo tem como escopo a corporeidade: tudo o que se experimenta no mundo social é vivenciado *no* e *pelo* corpo. Nesse sentido, o corpo passa a se tornar um fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários. Nesse sentido, é importante abandonar abordagens estritamente biológica, médica e filosófica (em sentido transcendentalista) e enfatizar o elemento relacional, interacional e cultural dos usos do corpo, mas também inverter epistemicamente todo o pressuposto de que o corpo opera como mero veículo, como lembra Csordas. Por isso, a perspectiva do *embodiment* é tão fundamental. Assim, por mais que as diversas acusações contra certos profissionais das Constelações Familiares precisem ser apuradas, afastamo-nos de certo militantismo supostamente científico que se propõe cético e demasiado cartesiano como o de Pasternak e de alguns críticos das Constelações, sem, todavia, defender a institucionalização da prática na esfera pública.

Assim, este trabalho não se propõe a discutir as implicações simbólicas, ideológicas, éticas ou mesmo cosmológicas das Constelações Familiares, ainda que a aborde criticamente, e sim propor um debate sobre os mecanismos vivenciais incorporados que possuem certa eficácia terapêutica, a partir da prática do oráculo corporal, além de propor uma reflexão acerca das fronteiras entre oráculos e terapias, como pude observar como uma tensão propulsora de diversas controvérsias no campo profissional dos oraculistas e terapeutas holísticos (v. Csordas, 1994).

Intuição como percepção corporal de Espinosa a Bergson

Para entender a relação vivencial do corpo como oráculo, é preciso partir de alguns pressupostos dentre os quais a ideia de que, seja nas Constelações Familiares, seja nas consultas oraculares de ‘videntes’ e pessoas com capacidades parapsíquicas, é preciso dar um passo atrás e entender que o corpo não é apenas um objeto, e sim uma forma de vivenciar o mundo da experiência. Para ‘levar a sério’ a vivência dos oráculos, é preciso, além disso, avançar não somente no sentido de uma fenomenologia da experiência incorporada, mas também da intuição como forma de conhecimento legítima para esses atores.

A clássica análise de Evans-Pritchard sobre os Azande possui uma passagem muito interessante justamente sobre a relação entre o corpo e o oráculo quando os adivinhos proferem uma sentença oracular. O autor identifica entre os Azande o trinômio: magia, bruxaria e oráculos, segundo o qual a ‘crença’ dos Azande de que algures cometam feitiços, entendidos como recursos mágicos para afetar tragicamente seus inimigos trazem efeitos práticos para a vida dos mesmos. Os adivinhos cumprem um papel, então, na sociedade Zande, de identificar a bruxaria ou o feitiço cometido contra um deles e desfazê-los, com o uso da magia, entendida como remédio ao feitiço⁷.

Algumas observações de Evans-Pritchard são centrais em seu trabalho: “Um adivinho não adivinha apenas com a boca, mas com o corpo inteiro. Ele ‘dança’ as questões que lhe são colocadas.” (Evans-Pritchard, 1978: 130). Evans-Pritchard consegue alcançar que os adivinhos não apenas produzem um ato intelectual para proferir suas sentenças, mas também ‘dançam’ com o corpo, mesmo que essa dança esteja associada, também, no contexto dos Azande, ao transe e rituais alheios ao oráculo propriamente dito. Dessa forma, as sentenças oraculares produzem e são reflexo da relação entre o corpo do adivinho e o instrumento oracular.

“Uma sessão [oracular] dá ao adivinho a oportunidade de chamar a atenção sobre si mesmo, em um papel que lhe permite afirmar sua superioridade e dramatizar seu comportamento.” (Evans-Pritchard, 1978: 163). Essa observação permite estabelecer uma relação direta ao entender o oráculo como um ritual que irrompe o cotidiano, tal como Turner entende o “drama social” (Turner, 1975): existe, então, no fazer oracular, uma dramaticidade tanto no sentido próximo da performance ou da teatralização, mas também de resolver “terapeuticamente” (em termos modernos) dramas pessoais de histórias de vida.

Essa dimensão de Turner sobre o drama social que se resolve em termos coletivos também figura em Lévi-Strauss importante questão, ainda que, como mencionado, Lévi-Strauss insista na dimensão linguística e simbólica associada à ‘cura’ de enfermidades em termos coletivos com o que chamou de ‘eficácia simbólica’. Ao aproximar o ofício do xamã que procura transformar as aflições físicas de uma mulher grávida em significantes, ao ofício do psicanalista, o autor afirma que

⁷ Cabe mencionar, ainda, que os oráculos entre os Azande possuem diversos outros atributos para além da detecção da ‘substância-bruxaria’, como resolver questões maritais, identificar e prognosticar ervas, os chamados ‘venenos’, para curas de doença etc.

os conflitos e as resistências se dissolvem não por causa do conhecimento, real ou suposto que a doente adquire deles progressivamente, mas porque este conhecimento torna possível uma *experiência específica*, no curso da qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem a seu desenlace. (Lévi-Strauss, 1967: 229, grifos nossos).

Em que pesem as diferentes fundamentações e implicações teóricas dos autores em questão, o que deixam muito claro é a relação do oráculo como uma experiência incorporada e coletiva, ainda que esses autores não invistam nas diversas implicações epistêmicas dessa perspectiva. Assim, analogamente, tanto a experiência das Constelações Familiares quanto do Oráculo Corporal precisam ser investigadas à luz de uma perspectiva que associe os oráculos como experiência incorporada cujos ‘dramas’ são performados por diversos atores em ressonância.

Aposto, então, em uma leitura específica de Espinosa, segundo a qual os afetos produzidos pelo corpo associam-se à intuição como forma de conhecimento. Quando Espinosa lança o questionamento “o que pode o corpo?”, muitos se esquecem da primazia que o filósofo atribui à intuição. O terceiro gênero do conhecimento justamente estaria mais afeito à percepção da natureza a partir do corpo. O vislumbre de Espinosa parte do pressuposto inicial e final de que Deus é a natureza; seríamos nós, então, partícipes de uma una e múltipla substância divina.

Com Espinosa, produzimos uma leitura ou aposta de que corpo, intuição e oráculo fundamentam seus princípios norteadores, para, assim, chegarmos aos fundamentos da prática do Oráculo Corporal. Essa prática surge como uma aposta no sentido de uma sociologia e de uma antropologia não mais descritivas sobre práticas, e sim propositoras de novas formas de práticas. Para isso, precisamos entender os pressupostos espinosistas segundo uma leitura coletiva do trabalho de estudos e experimentações em curso.

Espinosa parte da concepção judaica de *Elohim*, o sentido de Deus no plural: unidade na multiplicidade. Deus é uma substância única com uma infinidade de atributos. Mais do que universalista, ele é cosmopolita, ou melhor, cosmo-prático. Deus é, então, unidade na multiplicidade. No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa propõe uma exegese das Sagradas Escrituras. Em um minucioso exame de temas como os milagres, as profecias, a eleição do povo judeu e a organização política do Estado,

Espinosa propõe seu argumento fundamental: as Sagradas Escrituras, a partir de sua interpretação, nada mais se referem do que a Deus como manifestação da Natureza. Segundo ele, nada acontece contra a natureza, por se tratar de uma “ordem eterna, fixa e imutável” (Spinoza, 2014: 139).

Quando os apóstolos ouvem a Deus, estão ouvindo o sussurrar do vento. Quando Deus se manifesta, uma árvore cai, o chão treme, dentre diversos outros exemplos. O esforço dos judeus, para ele, foi mostrar que Deus não era a natureza, tal como os deuses pagãos (Sol, Lua, estrela etc.) (Spinoza, 2014: 138). Assim, Espinosa equipara o pensamento transcendental ao pensamento mágico.

A superstição, como pensamento mágico, transcendental, imaginativo e especulativo, tem por causa o medo: a superstição deriva da falta de controle sobre a vida e os golpes da fortuna. A esperança, por outro lado, como oposta ao medo, coloca o homem na posição do extremo individualismo e do orgulho, como se fosse independente da Natureza (Spinoza, 2014: 43). O milagre, como superstição, estaria para além da natureza, aproximando-se do delírio. Se a superstição se afina aos afetos da paixão e ao medo, a natureza estaria afeita à alegria da razão do entendimento da natureza.

Quando Espinosa apresenta o problema do adivinho – questão fundamental em termos de uma pesquisa sobre oráculos – classifica-o como dotado de “alma triste e medrosa” (Spinoza, 2014: 44-45). A questão é que os adivinhos que Espinosa examina propunham controlar a natureza, não aceitando a razão, ou seja, o entendimento das causas da natureza. Trata-se do pensamento mágico, que procura, a todo custo, controlá-la, assim como o cientista, acrescenta ele. O que permeia toda essa vontade de poder é justamente o medo, afeto mais triste, que mistifica a natureza, tornando-a incognoscível.

Porém, Espinosa rejeita o oráculo utilizado de maneira rasa, como prática alegadamente sobrenatural, para além da natureza: como superstição. Ele diz: “Li também alguns cabalistas e tomei conhecimento de suas bobagens e fiquei confuso com sua demência” (Spinoza, 2014: 205). Para ele, Cabala e Astrologia não passam de ‘puerilidades laboriosas’ (Spinoza, 2014: 205).

Com Espinosa, o oráculo, sim, pode ser um vetor de superstições e do medo, da vontade de controle da natureza, mas também contra Espinosa, o oráculo então, pode ser tanto pautado na esperança: atitude filosófica produtora de fluxos de vida, e não de

engessamentos e enquadramentos. Como diz Espinosa, “beatitude”, entendimento e controle das paixões – do hebraico *baruch*, de onde vem seu nome.

Proponho, então, uma nova chave: se o adivinho é entendido, em Espinosa, como dotado de “alma triste e medrosa”, podemos entendê-lo, por um lado, como dispositivo de poder e controle, como projeção do medo sobre o imponderável e o mistério da existência, como forma de controle dos afetos e, por outro, como imaginação, projeção de desejo por sobre o fluxo da vida.

Se o oráculo pode, sim, ser ‘dispositivo’, em sentido foucaultiano como saber-poder, também pode operar como agenciamento intuitivo, ou seja, como linha de força capaz de entender intuitivamente a natureza. Com isso, a aposta da prática do Oráculo Corporal entende que o oráculo opera como intuição das intensidades simbólicas, construtor de símbolos que movimentam a potência de encontros alegres a partir dos afetos. Nesse sentido, a intuição atua como potência de produzir pensamento virtual e que mobiliza a alegria e a multiplicidade.

Intuição, em Espinosa, vale ressaltar, tem a ver com “ideias claras e distintas”. Se Deus é causa naturante, provém da cadeia causal uma ordem temporal que pode ser captada a partir dos três gêneros de conhecimento, retomando sua clássica discussão sobre os mesmos (Spinoza, 2016: 81). O primeiro gênero interpreta o mundo a partir da imaginação ou opinião: escravo das afecções e paixões, sem entender a implicação do seu próprio corpo na natureza; vítimas de afetos sobre os quais nada se entende (Spinoza, 2016: 75; 81). “Experiência errática”, a imaginação se expressa por signos e símbolos, além de palavras. Imaginação, em Espinosa, instaura-se como memória afetiva: “quando Paulo imagina Pedro, se Paulo achar que Pedro é a imagem que faz dele, isso induz ao erro” (Spinoza, 2016: 69).

A intuição, para ele, opera pela lógica do ‘só-depois’, oitava superior do pensamento que acessa o virtual e o terreno da memória de futuro, que discuto a seguir. Quando Espinosa diz que “sob forma de relato, a Escritura prediz o futuro” (Spinoza, 2014: 134), está se referindo a apóstolos e exegetas que conseguem se conectar com formas de entendimento do real próprios do oráculo – entendidos, aqui, como ‘profecias’ – que só depois conseguem transformar sua intuição em pensamento e, por isso, verificar sua matematicidade, sua realidade, sua prova de verdade, apontando para a memória de futuro.

A partir dessa contribuição de Espinosa que fundamenta outra filosofia mais além do cartesianismo e do iluminismo, o oráculo pode ser entendido como intuição acessada por símbolos; intuição da lógica simbólica. Contra Espinosa e com autores como Jung e Warburg, afirmamos a potência das imagens no processo não da imaginação, mas da intuição⁸. Os pressupostos de Espinosa são excessivamente logocêntricos, como diria Derrida, apesar da ênfase na intuição, muito cara à prática oracular. Vale ressaltar que pensamentos são ideias, e não palavras, já que, para ele, a linguagem não consegue nomear as coisas de maneira adequada (Spinoza, 2016: 87), o que faz sentido se pensamos a partir de uma *epistême* da semelhança, e não da representação, na esteira de Foucault (1971)⁹.

Pensar, então, é anterior a atribuir conceitos e palavras. Articular todos os sentidos permite elaborar o pensamento, o que é diferente de nomear. Espinosa caminha a passos anteriores ao que Foucault entende como a virada epistêmica da representação. Ele está imbuído da cosmologia em que palavras e coisas são inseparáveis. A palavra e a imaginação aprisionam o pensamento em Espinosa; por isso, para ele, escrever é difícil, assim como a representação é disruptiva e tensa.

Proponho, a partir dessa chave, que o ‘problema do adivinho’ esteja, agora, mais bem colocado. O adivinho é articulador da intuição: capta tão rapidamente a natureza que transcende a causalidade, intuindo-a em sua própria racionalidade. Porém, o ‘adivinho’ ou o oraculista opera a partir de imagens. Contra Espinosa, pensamos a partir da potência das imagens e de seus símbolos, sem, todavia, cair na tentação representacionista de afastar o afeto como forma de entendimento do real. Ainda assim,

⁸ Na prática do Oráculo Corporal, as imagens apresentam centralidade em sua condução. Ressalto, ainda que, em Warburg, a imaginação opera por um sentido muito além do que Espinosa a entende. Para Warburg, as imagens representam uma possibilidade de expressar experiências intensas do que chamou de engrama, espécie de memória social que aciona imagens sobreviventes que se atualizam mediante tais experiências. Essa intensidade, que Jung pretendia captar com a permanente atualização das ‘imagens arquetípicas’ no inconsciente coletivo, mas que se subordinariam, segundo ele, à força arquetípica da ‘função transcendente’, em Warburg, não passa de intensidade imanente, com quem sigo na mesma direção. Assim, a imaginação em Warburg pode acionar imagens sobreviventes que remetem a experiências outras que não aquelas em questão; imagens podem, então, acionar outras temporalidades históricas, dimensão esta que Bergson pretende captar no sentido que propõe sobre a ‘duração’, como discutiremos a seguir.

⁹ Se Deus, a natureza, possui uma ordem acessível e cognoscível à experiência humana, já que o intelecto e o corpo são sua expressão, disso deriva que (i) é possível e desejável conhecer a natureza, como vimos, e (ii) nada é contingente na ontologia espinosista: não há espaço para o acaso pois nada se encontra fora da natureza (Spinoza, 2016: 84), ou seja, tudo é passível de ser conhecido.

Espinosa reconhece que há mistério no real, já que os atributos humanos não coincidem com a expressão de Deus.

Assim como Espinosa, Bergson é outro autor magistral ao recolocar a intuição em perspectiva filosófica como forma de percepção do fluxo da vida e avançar sobre a problemática. Nesse sentido, a filosofia deve partir de um ato simples, em suas palavras.

Bergson parte de outra intuição fundamental: o tempo real escapa à contagem matemática. Essa é outra questão central para a experiência oracular. Para ele, a filosofia clássica sempre associou o tempo como experiência falha, privação de eternidade, além de associar metáforas espaciais para o tempo ('longo', 'extenso' ou 'curto'); "a inteligência só consegue reter dele uma série de posições" (Bergson, 2013: 23), tal qual intervalos de uma série de pontos demarcados. Para Bergson, o tempo é, em si, incapturável, já que o tempo se trata da duração mesma, sentida e vivida.

Como, então, captar a mudança, e não sucessões de permanências? Em Bergson, ao contrário de Espinosa, que parte de um Deus imutável, natureza naturante, parte-se do puro movimento, segundo o qual o tempo é entendido como duração, como "evolução criadora", que recria a cada momento perpétuas possibilidades de criação de virtualidades; "criação contínua de imprevisível novidade que parece prosseguir no universo" (Bergson, 2013: 105).

Se o mundo inorgânico é, para ele, "uma série de repetições e quase-repetições infinitamente rápidas que se adicionam em mudanças visíveis e previsíveis" (Bergson, 2013: 106) – tal qual Espinosa entenderia a partir da apreensão do segundo gênero de conhecimento, das ideias adequadas – dada a matematicidade da Natureza (Espinosa), ou da matéria (Bergson), o mundo espiritual é fundado na mudança e na duração. "O tempo é essa vacilação mesma, ou não e, em absoluto, nada" (Bergson, 2013: 107).

A movente originalidade das coisas, em Bergson, atua para quem é capaz de acionar o pensamento a partir da intuição, que tem a ver com captar a imanência da duração. Assim, (i) intuição não seria oposta ao real, como capacidade de captar o "eterno", como certas proposições filosóficas advogam; (ii) trata-se, sim, de seguir as ondulações do real, e não postular metafisicamente conceitos dos quais os demais dependeriam.

A intuição da qual falamos se refere, então, antes de tudo, à duração interior. Capta uma sucessão [duração] que não é justaposição [de temporalidades espacialmente definidas], e sim um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado em um presente que se monta sobre

o porvir [devir]. É a visão direta do espírito pelo espírito. [...] Intuição significa, antes de tudo, consciência, porém consciência imediata, visão que apenas se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e, inclusive, coincidência (Bergson, 2013: 139).

A perspectiva da intuição como contato de durações interiores, a ‘visão direta dos espíritos’ parte, sem dúvida, do sentido espinosista de ciência intuitiva e se aproxima da ideia de intuição como conhecimento a partir do contato, da ‘comunicação de inconscientes’ de José Gil (2001) e como o pensamento da coincidência ou ‘sincronicidade’ em Jung (2019). Pensar intuitivamente, portanto, significa pensar em duração. Assim como a inteligência parte da matéria, da natureza e do imóvel – progressiva e compassadamente móvel –, a intuição é a inteligência do espírito, da duração e das coincidências, que incidem em conjunto, sincronicamente.

Bergson diz a intuição se tratar da “atenção que o espírito se presta a si mesmo, como por acréscimo, enquanto se debruça sobre a matéria, seu objeto. Essa atenção suplementar pode ser metodicamente cultivada e desenvolvida” (Bergson, 2013: 92). Infiro a partir dessa definição a intuição como possibilidade de modulação das atenções corporais, muito bem entendida por Potter (2008), que pode ser desenvolvida por qualquer um, à diferença da conceituação espinosista, que não explicita tal relação com o corpo. Não se trata, portanto, a intuição de uma ‘percepção extrassensorial’ como na Parapsicologia, ou de ‘dom’ ou ‘mediunidade’, segundo a categoria espírita kardecista. A aparente dicotomia entre matéria e espírito, em Bergson, trata-se, na verdade, de uma dualidade que precisa ser superada, de modulações de fenômenos que se misturam.

Nesse sentido, Bergson propõe uma abordagem tão audaciosa quanto singular: a filosofia como “ato simples”, conjugação do *homo faber* e do *homo sapiens* contra o *homo loquax*, este entendido como o pensamento especulativo próprio da metafísica tradicional (Bergson, 2013: 143), que deve ser vivenciado como observância da duração a partir da intuição, em suas palavras.

“Nossa iniciação no verdadeiro método filosófico data do dia em que rechaçamos as soluções verbais [mesma atitude de Espinosa], tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência” (Bergson, 2013: 103). Trata-se de uma forma análoga à ‘correção do intelecto’ como quer Espinosa, ao ‘cuidado de si’, segundo Foucault e Hadot, ou à antropologia como ‘educação dos afetos’ em Ingold, com ressalvas de suas diferenças.

A escolha do objeto da pesquisa também segue diretamente a direção bergsoniana: por um lado, entender a duração da experiência interior, propor a intuição como modulação da percepção dos atravessamentos corporais e das atmosferas afetivas, e por outro, sempre ao mesmo tempo, entender como essas linhas metodológicas afetam outros agentes.

“Antes de filosofar, faz falta viver”, segundo Bergson (2013: 155). “A mobilidade constitui a estabilidade da vida” (Bergson, 2013: 144). Quando nos voltamos à percepção direta da mudança e da mobilidade, percebe-se que toda mudança e todo movimento são indivisíveis.

O movimento é a realidade mesma, e o que chamamos imobilidade é certo estado de coisas análogo ao que se produz dois trens andam, com a mesma velocidade, no mesmo sentido, sobre duas vias paralelas; cada um dos trens é, então, imóvel para os passageiros do outro. (Bergson, 2013: 162).

Essa alegoria da suposta imobilidade da percepção bergsoniano trata da ressonância, observância do movimento enquanto ser movente, ou como quer Gil, comunicação de inconscientes; (co)coreografias virtuais. Na prática dos oráculos, isso se dá como se o oraculista pudesse operar no plano da completa imanência.

Se, em Bergson, a intuição é captada a partir da ‘experiência interior’, abrangendo todos seus atravessamentos, a vida interior é mudança incessante. A personalidade aparece como unidade e multiplicidade: o sujeito é um com o tempo, variando e vacilando o tempo inteiro: “continuidade indivisível de mudança” (Bergson, 2013: 168). Por isso, Bergson valoriza a vertigem: a capacidade de acostumar-se ao balançar da duração.

Para ele, “a realidade é mudança, e a mudança é indivisível e que, em uma mudança indivisível, o passado forma corpo com o presente” (Bergson, 2013: 174) e, acrescentaria, com devires e linhas de fuga que apontam para o futuro. “Quanto mais nos habituarmos a pensar e perceber as coisas *sub specie durationis*, mais nos fundimos na duração real” (Bergson, 2013: 177).

Ele insiste na mesma questão de Espinosa, de um radical continuísmo próprio da *epistême* das similitudes (Foucault, 1971). Bergson, então, entra em uma questão central para a discussão do oráculo, quando distingue o símbolo, como entidade metafísica que gira ao redor do objeto, como apreensão relativa do objeto, do absoluto,

que acessa o objeto sem mediação simbólica (Bergson, 2013: 179). A perfeição do absoluto se contrapõe à representação e à simbolização do relativo (Bergson, 2013: 182).

Disso, segue-se que o absoluto só poderia ser dado em uma *intuição*, enquanto que todo o resto depende de *análise*. Chamamos aqui de intuição à *simpatia* por meio da qual uma pessoa se transporta ao interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, por conseguinte, de inexpressável. Pelo contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, comuns ao objeto e a outros. Analisar consiste, então, em expressar uma coisa em função do que ela não é. Toda análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada desde pontos de vista sucessivos em que uma pessoa nota tantos contatos entre o objeto novo, que se estuda, e outros, que se crê já conhecê-lo. (Bergson, 2013: 183).

A metafísica é, então, a ciência que pretende lançar mão de representações e símbolos para acessar o absoluto. O acesso ao absoluto, ao irrepresentável, então, dá-se por meio da vivência interior da duração. Em Bergson, a duração é entendida como a “quantidade de elementos que se prolongam uns nos outros participa da unidade, como da multiplicidade, mas essa unidade movente, mutável, colorida, viva, apenas se parece com a unidade abstrata, imóvel e vazia, que circunscreve o conceito de unidade pura” (Bergson, 2013: 191). Ao observar a duração pelo ato simples da intuição, percebe-se que a duração é unidade na multiplicidade.

A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, tanto que o presente encerre de maneira clara a imagem sem cessar crescente do passado, quanto mais bem que testemunhe, por meio de sua contínua mudança de qualidade a carga sempre mais pesada que uma pessoa arrasta atrás de si à medida que envelhece. Sem essa sobreposição do passado no presente, não haveria duração, e sim instantaneidade.” (Bergson, 2013: 201).

A duração é síntese, portanto, de um momento único, da indivisibilidade do tempo (unidade), mas também da mudança perpétua e constante (multiplicidade); eternidade de vida, eternidade vivida e movida.

Bergson distingue, nesse sentido, análise e intuição: “a análise opera sobre o imóvel, enquanto a intuição se situa na mobilidade ou, o que remete ao mesmo, na duração. Essa é a linha mais clara de demarcação entre a intuição e a análise” (Bergson, 2013: 202). A linguagem prescinde de símbolos, portanto, trata-se de análise. Por isso, a intuição tem dificuldade de ser expressa na linguagem: “a intuição, uma vez

alcançada, deve encontrar um modo de expressão e de aplicação que seja conforme aos hábitos de nosso pensamento e que nos proporcione, em conceitos bem definidos, os pontos de apoio sólidos cuja necessidade tão grande temos” (Bergson, 2013: 215).

“A ciência e a metafísica se reúnem, então, na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada entre a metafísica e a ciência” (Bergson, 2013: 216). Em Bergson, a metafísica, tradicionalmente especulativa, deve romper com os símbolos, para se tornar “experiência integral” (Bergson, 2013: 225).

Entendido o oráculo como intuição, acesso privilegiado ao virtual a partir de sua vivência como acesso corporal à experiência interior, a espontaneidade da prática do Oráculo Corporal faz revelar relações de posições, palavras e gestos que se tornam afetivos e significativos para o consulente.

José Gil, quando analisa o movimento do Contato-Improvisação na dança, refere-se à comunicação de inconscientes: os dançarinos entram num fluxo em que é capaz de se captar corporalmente a virtualidade do movimento. É justamente essa capacidade ou modulação de atenção corporal exigida pelo Oráculo Corporal em termos dos motores. O princípio da ‘comunicação dos inconscientes’ tratam-se de ‘planos de imanência’ que se encontram num ‘plano de consistência’, em termos de Deleuze e Guattari (2004: 288). Nesse sentido, pode-se dizer que os motores movem fluxos, desejos, atravessamentos e intensidades do inconsciente do consulente.

Como discutido anteriormente, o pensamento ocidental não se acostumou a captar o virtual. A Parapsicologia parece apresentar alguns avanços em relação à percepção da dimensão do ‘invisível’ no bojo da hegemonia da cultura visual, mesmo que sequer ensaie pensar uma nova *epistème*, como desafia Foucault. Porém, é inegável seu esforço de levar a sério a intuição como percepção corporal do movimento imanente da duração (v. Rhine e Pratt, 1979).

Abrir toda a capacidade de leitura do virtual significa cartografar os desejos a partir do corpo vibrátil (Rolnik, 2016) que inclui acionar as múltiplas capacidades ‘parapsíquicas’, ou melhor, intuitivas tanto do oraculista, quanto dos motores e, também, do consulente, que segue em fluxo sua virtualidade de existência.

Assim, o trabalho com o Oráculo Corporal centra-se nessas diretrizes básicas: complexas, mas intuitivas, que coordenam um trabalho com resultados talvez inusitados, mas com base na observância da duração interna cujos afetos mobilizam novas percepções do próprio corpo, da multiplicidade de si e do mundo.

Tais reflexões se constituem como uma proposta inicialmente individual do entendimento de uma certa *epistême* oracular, ou seja, como se pode entender os oráculos, levá-los a sério, já que mobilizam a ação social de diversos agentes, bem como me mobilizaram e me afetaram como pesquisador, não somente na experiência com as Constelações Familiares.

A proposta do Oráculo Corporal surgiu, então, posteriormente, como um resultado desses encontros, mas também como uma proposta de antropologia viva, de uma construção escritural propositiva a partir do entendimento de que o antropólogo ou o sociólogo são seres-no-mundo, e não apenas observadores ou espectadores; indivíduos múltiplos que agem e afetam o mundo a partir de suas vivências, e não observações.

O Grupo de Experimentações em Oráculo Corporal surgiu como esforço de experimentação e pesquisa de seis oraculistas cariocas durante o ano de 2019. Nesses encontros, sempre com leituras prévias e experimentações, surgiram alguns temas e questões a serem trabalhados, não somente em âmbito familiar, seguindo, a princípio, a metodologia das Constelações Familiares com o uso do Tarô. Durante as experiências, as cartas do Tarô eram colocadas em forma circular no chão, viradas para baixo, o que delimitava o campo das cenas construídas. Eu fui designado como o oraculista, ou seja, quem conduzia a ação dos demais participantes. Muitas vezes, eu mesmo entrei nas cenas, por necessidade de mais participantes.

A construção das cenas se deu de forma que o consulente (aquele que possui uma queixa ou questão a ser colocada ao oráculo) dirigia-se somente a mim, sem que os demais participantes tivessem muito conhecimento prévio sobre sua história de vida. A maioria dos participantes havia se conhecido por volta de meses anteriores à prática. Apresento, agora, alguns rastros que apontam para a possibilidade de escritura do corpo oracular.

Cena 01¹⁰

¹⁰ Os relatos em questão não defendem a prática do Oráculo Corporal como definitiva resposta a problemas. Ao contrário, o Oráculo Corporal é um indiciador de problemas. Entendemos a prática no lugar de um oráculo, e nunca pelo viés terapêutico. Não aceitamos participantes ou membros que não passem por acompanhamento psicológico prévio e concomitante à prática.

A consulente Natália estava passando por crises no relacionamento. Recém-formada, seu namorado, pelo qual está apaixonada, é um rapaz, segundo ela, muito preguiçoso que costuma ‘fumar maconha e não fazer nada’, em suas palavras. Ela ressaltou que acha esquisito seus dois pais e os pais do namorado agirem de forma muito parecida em relação aos filhos e ao relacionamento.

Ao montar a cena do Oráculo, peço que escolha motores para os pais dela e dele, um para ela e um para ele. Sou escolhido para apresentar o namorado. Imediatamente, eu e Natália nos sentamos no chão e os pais começam a discutir sobre o futuro dos filhos. A representante da mãe parece muito angustiada. Pedimos, para aqueles motores que se sentirem confortáveis, que tirem cartas de Tarô dispostas ao chão em volta do campo oracular.

Senti que o problema estava na família dela. Sua mãe se dirigia ao pai em tom alto. Os pais do namorado retiraram arcanos do Tarô muito tranquilos, o que indicava que a questão a ser vista não se encontrava ali. Retiramos os motores da cena. A mãe dela tirou a carta d’A Torre. Imediatamente, perguntei se alguém havia se suicidado na família. Natália respondeu: meu tio, irmão da minha mãe. O motor do tio foi colocado na cena. A motora, uma mulher, assumiu tão rapidamente uma performatividade masculina que deixou a todos em choque. No ambiente, uma porta de vidro começou a se mexer, emitindo um som alto, como se alguém nela mexesse, sem que ninguém a encostasse, o que assustou a todos.

Depois de algumas palavras entre a mãe e o irmão, seguidas de um abraço, o Anjo da Morte, clássica personagens das Constelações, entrou em cena e levou seu tio para fora dali. Depois desses simples gestos, todos se sentiram aliviados. Com mais alguns movimentos, minha personagem e Natália conseguimos levantar e olhar para a frente, sem a sensação de infantilização operada pelos pais, e capaz de ‘olhar para a vida’. A cena se encerra e todos aplaudem.

Cena 02

O consulente Fábio reclama de sua relação com o dinheiro. Ele diz que “mal consegue se manter no Rio de Janeiro”. Intuí que seu problema deveria ser visto pelo prisma da ancestralidade materna, o que é respaldado pelas Constelações Familiares: questões de relacionamento e financeiras, geralmente, têm a ver com o “lado

feminino”¹¹ do consulente, que engloba sua capacidade de amar e de cultivar o autocuidado.

Colocamos o motor da mãe, assim como o próprio consulente na cena oracular. Quando a mãe entrou no campo, parecia se colocar no lugar de vítima de circunstâncias, acusando outras pessoas. Ela retirou a carta d’A Papisa, que representa, dentre outras questões, a avó. Então, a avó da mãe foi colocada no campo. Fábio fez uma associação: ele disse que sua bisavó materna, avó de sua mãe, teria vindo de Pernambuco, fugida de uma relação tão conturbada quanto misteriosa com o bisavô, que Fábio não conheceu; apenas ouvira sua família falar poucas vezes.

Estando na cena Fábio, a mãe, a avó e a bisavó, colocamos o motor do bisavô. Ele parecia desconfiado, de início, e dizia não sentir nada – nada, ele enfatiza – pelas outras pessoas. Ele adquiria, cada vez mais, um ar debochado, como se fosse um misto de ‘malandro’, ‘cafajeste’, ‘safado’, ‘trambiqueiro’ – palavras e definições surgidas no contexto. De repente, o motor da avó de Fábio começa a fazer gestos que escapavam ao meu entendimento, como se desfalecesse ao chão. Fábio arregala os olhos.

Tento fazer o bisavô expressar algum carinho pela mulher e pela filha, ainda sem entender muito bem o quadro. Sem sucesso, o bisavô diz, enfático, de forma grosseira: “eu não acredito em nada do que você está falando”. Viro-o de costas, retiro-o do campo e coloco toda a ancestralidade materna em fila. Quando chamo Fábio para conversar com cada uma delas e reconhecer seu espaço em sua memória, uma emoção incontrolável invade a todos, inclusive a mim, que procuro me controlar, mas não consigo.

Fábio então acalma a todos e diz que Oxum havia aparecido no Oráculo, trazendo para a cena a potência do feminino, Orixá de cabeça de sua mãe e avó e herdado pela linha do Candomblé. Oxum é conhecida por chorar no momento da incorporação, além de ser associada ao ouro, à beleza, à prosperidade e à riqueza. A cena de todas as mulheres em fila, dando força uma à outra, invadiu a memória de todos, selando um inesquecível momento. Hoje, Fábio constrói uma pesquisa artística em torno da bisavó e está cuidando de seus Orixás.

¹¹A expressão do lado feminino nas Constelações Familiares, apesar de ser controversa, não se confunde com a mãe. Quando se fala do aspecto feminino, refere-se ao aspecto *anima*, em oposição ao *animus*, segundo Jung, que não se confundem com a expressão de gênero do consulente e muito menos com a ancestralidade materna. Apenas nesse caso julguei ter pertinência a associação, dado meu prévio conhecimento sobre o caso e conforme o que Fábio havia acordado previamente comigo na anamnese.

A etnografia, classicamente, teria como objetivo descrever o mundo, pautada na separação geertziana entre o estar-lá e o estar-aqui, que lhe garantiria legitimidade (Geertz, 2009). Ao contrário, a antropografia, no sentido ingoldiano, propõe repensar as condições de possibilidades de existência no mundo, apontando para outras formas de vida possíveis. Para tanto, Ingold a define como “uma pesquisa sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo” (Ingold, 2017: 21).

O simples exercício de admitir-se como narrador do trabalho, ou melhor, uma espécie de cartógrafo do trabalho de campo constitui, sem dúvida, o que pressupõe admitir que o antropólogo não descreve, e sim interfere e institui realidades em seu exercício etnográfico. Parto da hipótese de que o antropólogo, a partir do ato performativo de pretensa retirada da escrita e da produção de um cenário etnográfico em que ele pretensamente não se inclui justamente *produziu* o encontro colonial e a forma como a disciplina se constituiu e se institucionalizou.

A partir de Tim Ingold, propomos uma antropologia de um objeto em construção, ou melhor, uma antropografia, a partir não de uma escrita *sobre*, mais além de uma escrita *com*, e sim um escrita *em*: uma escritura corporal das múltiplas expressões subjetivas de si. Nesse sentido, uma antropografia como escritura, em sentido derridiano, permite que registremos os rastros de um conhecimento incorporado a partir de uma experiência da vivência interior em coreografia, atento ao que Ingold chama de ‘atmosferas afetivas’.

Outra camada de entendimento central para a prática é não somente ‘levar a sério’ os oráculos, mas também propor novas formas de fazer oraculares. Assim, à prática profissional dos oraculistas que usam cartas, Tarô ou mapas astrais ou dos consteladores familiares que prescindem de um saber-prático específico da cultura terapêutica, adiciona-se o corpo e a percepção incorporada desses encontros como uma escritura propositiva de novos encontros e afetos.

Nesse sentido, podemos propor o oráculo como fazer performativo. Entendo, portanto, o oráculo como prática que integra as dimensões hermenêutica, cosmológica e ontográfica em único ato instituinte. Oráculos podem ser performados como dispostores de sincronicidades, porém estas são apenas uma espécie do gênero oracular. Instaurar o corpo como oráculo requer, como pressuposto, a observância e

confirmação de sincronidades a partir desse conhecimento incorporado. Resta entender, agora, como a duração da vivência interior pode ser ampliada a partir dos conceitos de inconsciente e de memória de futuro.

Inconsciente e memória de futuro

O universo da “experiência interior”, da captação da duração pela intuição torna-se, então, o cerne da pesquisa. Aprimorar capacidades ditas ‘extrassensoriais’ acionam o virtual, ou, mais precisamente, a memória de futuro de uma linha de força do inconsciente do consulente.

Deleuze e Guattari, em sua crítica à psicanálise, insistem que o inconsciente é maquínico, dado que se conjuga ao modo de produção capitalista de desejo. A crítica dos autores à psicanálise, ou melhor, à forma como a prática psicanalítica embasada nesse discurso vem desempenhando um reforço da máquina desejante capitalista, centra-se em dispositivos de poder que acionam a memória de passado. Nesse sentido, a crítica dos autores à psicanálise centra-se na ênfase à construção de identidades fixas pautadas na memória de passado do indivíduo, que, em cada sessão, são rememoradas como forma de justificação do sujeito e de seu consequente engessamento.

A narratividade do passado fixaria sintomas psíquicos que, antes de favorecer a diferença e a multiplicidade, enredam o sujeito em narrativas repetitivas que o constroem em sintomas e repetições que compõem tanto um modo de ser, quanto um modo de produzir riqueza socialmente. Assim, a questão não se trata de esquecer o passado, seus traumas e marcas, mas sim de ativar as marcas como fluxos, e não como pesos e fardos.

Segundo eles, quando a psicanálise diz que ‘o pai é anterior ao filho’, está justamente investindo em uma lógica analítica, e não em uma simultaneidade, em coexistência, ou seja, pai e filho vivem na coexistência familiar e social. A anterioridade do pai sobre o filho tem, aí, apenas sentido hipotético. O primeiro e premente campo, nessa esteira, é o social. A ideia de que a família pré-existe sobre o social é o que os autores chamam de ‘familiarismo’, justamente o ideário da psicanálise (Deleuze; Guattari, 2004: 286).

Existem, então, três categorias de inconsciente em jogo: o inconsciente freudiano, o inconsciente em Jung, que se desdobra como inconsciente pessoal e

inconsciente coletivo, que fundamenta a noção de sincronicidade, e o inconsciente maquínico em Deleuze e Guattari. Com Freud, o inconsciente como ruptura epistemológica contribui para fundar o que Foucault entende como *epistème* das ciências do outro, no século XIX (Foucault, 1971: 334 ss.). Já Jung propõe um modelo de ressonância entre o mundo interior e o mundo exterior, quando pensa a possibilidade de que conteúdos individuais do inconsciente do sujeito possam ser sincrônicos com acontecimentos exteriores a ele, o que fundamenta o conceito de sincronicidade (Jung, 2019)¹².

Já Deleuze e Guattari produzem essa crítica mordaz à psicanálise, que não faz justiça a toda a complexidade entre o discurso e a prática psicanalítica. Nesse sentido, aproveitamos o lampejo dos autores quando mencionam, em oposição ao que alcunham “memória de passado”, uma “memória de futuro”, pautada na pressuposição da coexistência, que melhor seria entendida na perspectiva da duração bergsoniana.

No Oráculo Corporal, a coexistência se expressa no sentido de integrar vivências passadas e futuras em fluxo de duração, de forma a construir ativamente a memória de futuro. As questões surgem, então, não a partir de sintomas psíquicos, e sim nas co-constituições das formas como poder e desejo são coreografados pelas famílias e pelos ‘sistemas’ em oráculo.

A crítica de Deleuze e Guattari segue direcionada à psicanálise, quando, na verdade, deveria se voltar a todo discurso tornado ação ou prática social que *pode* promover a fixidez do indivíduo, identificado com suas marcas. Nesse sentido, (i) o desejo como falta; (ii) o inconsciente como representação e (iii) o tempo como fonte de traumas constituem o dispositivo da memória de passado, que os autores rapidamente identificam com a Psicanálise.

Os oráculos, ao contrário, *podem* operar como memória de futuro, enfocando o desejo como potência que inclui o sujeito em seus múltiplos atravessamentos, apontando, a partir de sua dinâmica, para o devir. Assim, olhar para o passado como memória de futuro significa entender e ressignificar o passado como ato único e singular, apontando para as múltiplas possibilidades de vida – o que pode se operar inclusive no enquadre de uma clínica psicanalítica. Assim, o oráculo como

¹² O inconsciente enquanto categoria analítica requer muito mais aprofundamento do que seria possível nos termos do presente artigo. Uma síntese dos conceitos freudianos e junguianos é operada pelo próprio Jung (1991, 2000).

agenciamento, e não como dispositivo, pode constituir uma possibilidade de estética da existência (Foucault, 2004).

Assim, nossa concepção de Oráculo Corporal parte do acesso ao inconsciente do *consulente*, mas procuramos ativar, a partir do oráculo, sua memória de futuro. Reformulando a proposta inicial das Constelações Familiares, mas também partindo dela, a primeira fase do Oráculo Corporal consiste na apresentação do problema. Por apresentação, entendemos tanto (i) uma espécie de anamnese, em que o *consulente* procura definir seu problema ou sua questão, quanto (ii) a *imagem apresentativa* que ganhará corpo durante o processo, segundo um movimento anti-interpretativo (Hillman, 2018). Com isso, queremos enfatizar a dimensão afetiva e pré-reflexiva sob a qual a coreografia formará uma imagem, que será posteriormente analisada pelo *consulente*. As imagens estarão presentes nas cartas do Tarô, nos diversos objetos disponíveis para a construção do oráculo, nas expressões dos *motores* e, invariavelmente, do *oraculista*, e na coreografia completa e movente do oráculo.

Geralmente, como temos observado, predominam no oráculo questões de relacionamento ou de projeto de vida, expresso principalmente pelo trabalho que são postas em cena. O *oraculista* será o encarregado de ministrar o oráculo. Este participante, via de regra, será o último a ser convocado a “representar”, quando necessário.

O termo “representante” surge da obra-prática de Bert Hellinger. Como entendemos que não se trata de representação, e sim de apresentação, preferimos chamar os clássicos representantes de *motores*, também na esteira da metáfora de Deleuze e Guattari. O *consulente* escolherá quem moverá a ele mesmo, alguma pessoa, objeto ou esfera da vida. Por exemplo, o *motor* do pai, o *motor* do futuro, o *motor* da bolsa de estudos, o *motor* da doença etc. Assim, atuar como *motor* significa tanto mover o desejo, o fluxo e o inconsciente ou a memória daquele sujeito ou objeto, quanto incorporar uma unidade no contexto de uma multiplicidade.

O segundo aspecto ressaltado aparece quando os motores entram em interação e o cenário começa a se delinear como uma totalidade coreográfica. Neste momento, irrompe o que poderíamos chamar, na esteira dos autores, de imagem apresentativa (Hillman, 2018) ou imagem-afecção do oráculo (Deleuze, 2018): a imagem que irrompe da “primeiridade” do contato com o oráculo e que provoca uma qualidade de afeto infrassensível, que coaduna imagem, intensidade e reflexividade (Massumi,

1995). Este é justamente o momento catártico do oráculo corporal. Como discutimos, a imagem-afecção produz uma camada infrarracional e sensória fundamental para o processo, que instaura, posteriormente, a reflexão¹³.

Aqui, a parte mais sensível do trabalho do *oraculista* começa. É necessário modular suas atenções para a atmosfera afetiva que circunda a coreografia apresentada. Nesse sentido, há duas possibilidades: aquela imagem produzir uma catarse que ative a memória de futuro, ou seja, a memória que desperta o devir, a virtualidade de outro futuro possível para o *consulente*. Nesse caso, o trabalho com o oráculo se encerra e inicia o trabalho com a vida. Em outro sentido, se o *oraculista* percebe que há participante(s) ou mesmo o próprio consulente que se enreda(m) em memórias de passado, ou seja, sintomas, traumas que o impedem de acionar sua potência de vida, será necessário conversar com a imagem e os representantes, para que o fluxo da vida se re-estabeleça.

Observou-se, também, a partir de estudos e práticas, ruptura radical com a concepção de ordem em Bert Hellinger, além de sua concepção de Deus e de vida. A fundamentação do trabalho do autor se assenta sobre bases cristãs, dicotômicas e de reforço da identidade do sujeito, do patriarcado e da violência de gênero própria do início de sua obra (v. Hellinger, 1998). Assim, Hellinger aciona a *ordem*: “ordens do amor”, “ordens da ajuda”, “ordens do sucesso”, dentro de um contexto hierárquico em que todos do sistema familiar devem ser incluídos. Estar incluído no sistema familiar justifica-se, para ele, pelo amor investido por todos. “Hierarquia”, “ordem” e “inclusão” aparecem, então, como chaves de seu trabalho com as Constelações Familiares. A crítica do trabalho de Bert justamente aparece na segunda parte da prática, quando o oráculo dá lugar a um tipo de terapia que aciona a memória de passado¹⁴.

¹³Segundo Massumi, existe uma ordem da intensidade, caracterizada pela “força ou duração do efeito da imagem” (Massumi, 1995: 84), que se constitui como ordem primária e precedente de percepção, frente à ordem da significação, consciente e racionalizante. Para ele, “A intensidade é o inassimilável” (Massumi, 1995: 88). Propomos uma complexificação do que coloca Masumi, quando, com Bergson, somos capazes de entender o simbolismo intensivo.

¹⁴Essa tendência se intensifica no trabalho de Hellinger se analisarmos as Constelações Familiares durante os anos 1980 e, progressivamente, nos anos 1990 (Hellinger, 2007). Se, a princípio, as Constelações tinham como o objetivo principal ver as imagens produzidas (Hellinger, 2007: 40 ss.) como apresentação, no sentido atribuído por Hillman, depois Hellinger acaba incorporando um repertório terapêutico difuso, do qual não partilhamos, pelos motivos já apresentados. A confusão ainda se acentua, dado que em *A Simetria Oculta do Amor* (Hellinger, 1998), seu primeiro compilado de textos, encontra-se uma dose acentuada de asserções indiscutivelmente discriminatórias.

Esse rápido exame na teoria-prática de Bert Hellinger nos ajuda a entender sua afinidade com uma espécie de funcionalismo hierárquico: cada familiar possui uma posição hierárquica no conjunto de um sistema. Se uma das partes é rejeitada ou se rebela contra alguma das “ordens”, o sistema se torna disfuncional. Nesse sentido, a aposta preliminar do Grupo foi construir uma possibilidade de leitura que fugisse do funcionalismo para uma abordagem em tons pós-estruturalistas, sem deixar de entender as questões de forma holística, mesmo para que as intensidades corporais não se perdessem, bem como para que a dinâmica da cena pudesse ter uma narrativa coerente.

Em vez de "ordem", preferimos entender o oráculo corporal como uma prática focada no engajamento ativo do sujeito com o devir. Em vez de "hierarquia", busca-se o entendimento de que os ancestrais viveram dentro de sua potência e limites existenciais, além da conexão do sujeito com a totalidade e a construção ativa do destino. Em vez de “inclusão”, aciona-se que tipo de sintoma familiar está a serviço de “máquinas inconscientes” comprometidas com o patriarcado, o machismo, a heteronormatividade e mesmo contestar a suposta tradição, sem perder de vista o lugar que o sujeito ocupa em sua história, construindo a “tradição” como força ativa de memória de futuro.

Assim, o fundamental da obra de Bert Hellinger não está, como propomos argumentar, particularmente, em sua resolubilidade terapêutica, e sim em sua potência oracular. Nesse sentido, apontamos como identidade chave de nosso trabalho a prática do *Oráculo Corporal*, justamente porque Hellinger não analisa de que modo as imagens de suas constelações se formam; como modular as atenções do corpo e no corpo para acessar os afetos e as reflexões que a prática evoca.

Conclusão

A pesquisa parte da intuição fundamental de que o oráculo corporal se trata da vivência da experiência interior a partir do corpo. Partimos do pressuposto de Ingold, para o qual a Antropologia se constrói como “educação dos afetos”, sensibilização e capilarização do próprio pesquisador a seu universo de pesquisa. Acrescento, ainda, a necessidade de uma pesquisa social incorporada [*embodied*], cuja mediação corporal é inevitável e constitui, também, pressuposto teórico-metodológico (Csordas, 1994). Não

procuro, então, produzir uma sociologia ou antropologia dos oráculos ou sobre os oráculos, e sim instaurar o oráculo como possibilidade epistêmica a partir do corpo.

O trabalho parte do conceito de ressonância, de comunicação dos inconscientes em ressonância a partir da instauração de um oráculo, que está para além das sincronidades. Para isso, é possível, a partir do desenvolvimento de percepção *sensorial* do corpo, acionar essa faculdade do corpo como oráculo. Assim, o trabalho tem como objetivo acionar a ‘memória de futuro’ a partir justamente da escritura, dos rastros que se constroem e se reinventam ao acionar a virtualidade de novas possibilidades de construção de novos fluxos de vida.

Os eixos centrais do trabalho gravitam em torno do inconsciente, no sentido de afirmar uma camada de entendimento pré-lógico e não consciente; a ideia de temporalização como uma observância da duração, como quer Bergson, o que permite o acesso ao conhecimento como intuição, desde Espinosa; a construção de imagens em ação a partir das cenas coreografadas espontaneamente e percebidas por meio do corpo e a construção de uma memória de futuro como uma possibilidade de estética da existência.

Todos esses eixos teórico-práticos vivenciais ressoam com o que Csordas entende como um impasse entre o corpo como representação e como ser-no-mundo, ou seja, entre a dimensão simbólica e representativa da vida e a dimensão fenomenológica e intensiva. Derrida também caminha por essa diferenciação quando afirma que a escritura é a possibilidade de rastros que são o signo mesmo, que não representam nada. Para ele, a ênfase que o logocentrismo atribui à representação é a dificuldade mesma que prende a filosofia no transcendentalismo (Derrida, 2017).

Para isso, sem propor uma resposta definitiva a essa questão tão complexa, entendo que a vivência da experiência interior a partir do corpo como oráculo se constitui como agenciamento que possibilita pensar com forças para além de formas; sair do representacionismo sem abandonar, todavia, o símbolo como intensividade imagética, enquanto “energia conservada” que “remete a experiências intensas e primordiais” (Warburg, 2015: 13), ou como quer Bergson, de uma intensividade simbólica que acesse o absoluto, sem cair, por exemplo, na armadilha conceitual transcendentalista que privilegie uma consciência *a priori*, recaindo na clássica dicotomia mente/corpo que isola este último como mero receptáculo cultural, em termos sociológicos e antropológicos (v. Le Breton, 2012).

Assim, a experiência do que chamamos ‘oráculo corporal’ propõe uma vivência de uma síntese simbólico-movente em que as imagens não representam ou simbolizam no sentido de estar *no lugar de* outra coisa, como no sentido clássico do símbolo, como um significante que remete a uma camada outra, como proposto por Durand (1988). Ao contrário, as imagens oraculares segundo a operação do GEOC se constituem como forma viva por meio do corpo e como afetos que acionam a memória de futuro do consulente. A prática do Oráculo Corporal permitirá, então, acesso privilegiado ao corpo e à vivência interior como síntese simbólico-movente de forças e formas.

Referências bibliográficas

- Waga, Augusto Maciel. *A profissão do intangível: cartomantes, oraculistas e videntes no Rio de Janeiro*. 2019. 147 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- BERGSON, H. *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- CSORDAS, T. *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1994.
- CSORDAS, T. *Body/meaning/healing*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2002.
- DELEUZE, G. *Cinema 1 – A imagem-movimento*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- DURAND, G. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno, 1971.
- FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GIL, J. *Movimento total: o corpo e a dança*. Lisboa: Relógio D’Água, 2001.
- HELLINGER, B. *A simetria oculta do amor*. São Paulo: Cultrix, 1998.

- HELLINGER, B. *Ordens do amor: um guia para o trabalho com Constelações Familiares*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- HILLMAN, J. *Uma investigação sobre a imagem*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JUNG, C. G. *Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- JUNG, C. G. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- MASSUMI, B. *The autonomy of affect*. Cultural Critique, n. 31, p. 83-109, 1995.
- POTTER, C. Sense of motion, senses of self: becoming a dancer. *Ethnos: Journal of Anthropology*, v. 73, n. 04, p. 444-465, 2008.
- RODÉS, D.; SÁNCHEZ, E. *Tarot y constelaciones familiares*. Madrid: Oceano Ambar, 2009.
- RHINE, J. B.; PRATT, J. G. *Parapsychology: frontier science of the mind*. Springfield: Charles C. Thomas, 1974.
- ROLNIK, S. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SPINOZA, B. Tratado da correção do intelecto. In: GUINSBURG, J. et al. *Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014a.
- SPINOZA, B. Tratado teológico-político. In: GUINSBURG, J. et al. *Obra completa III*. São Paulo: Perspectiva, 2014b.
- TAVARES, F. *Alquimistas da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*. Salvador: Edufba, 2012.
- TURNER, V. *Revelation and divination in Ndembu ritual*. London/Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- WARBURG, A. *Histórias de fantasma para gente grande*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.