

## METAFÍSICA E IMAGINÁRIO DA CORPOREIDADE

Para Dr. René Ribeiro, "in memoriam"

José Carlos de Paula CARVALHO (USP)  
Denis D. BADIA (USP-FABES)  
Myrla FONSI (USP-FAPESP), colaboradores.

### RESUMO

*Elaborando a noção de mediação simbólica e considerando o corpo como mediação simbólica basal na criação de relações vinculares e de inscrição da imagética social, o texto procura, a partir do "projeto social de cultura das diferenças e das socialidades corporais", estabelecer a exemplaridade do "transe selvagem" no encaminhar a imagem de uma "corporeidade ima(r)ginal" que se dá numa polarização entre a absolutização determinada de um "bipoder ritualista" ou "ritualização pseudo-especiatória", vinculada a um imaginário da ordem e solidária de uma lógica da dominação e da reprodução, e a dispersão indeterminada de um "transe selvagem" ou "neotenia neg-entrópica", vinculada a um imaginário da conflitorialidade e solidária de uma lógica da autonomia e da criação: o circuito determinará uma verdadeira mediação simbólica como "anel recursivo" e uma imagem da "função simbólica" e da corporeidade ima(r)ginal (ou Outra) como "reinterpretação" da imagética somato-societal.*

### RÉSUMÉ

*Le texte tient à montrer la notion de médiation symbolique et le corps comme médiation basale dans la création des liens sociaux et dans l'inscription sémiq-somatique de l'imagerie sociale; depuis le "projet social d'une culture des différences et des socialités corporelles", le texte dégage l'exemplarité de la "transe sauvage" à l'égard d'une image de "corporéité ima(r)ginale" se donnant à travers une polarisation entre l'absolutisation déterminée d'un "biopouvoir rituel", qui tient à un imaginaire de l'ordre et à une logique de la domination et de la reproduction, et la dispersion indéterminée d'une "transe sauvage" ou "neoténie humaine neg-entropique", qui tient à un imaginaire de la conflitorialité et à une logique de l'autonomie e de la créativité: le circuit produira une vraie médiation symbolique et une vraie fonction symbolique au travers la corporéité ima(r)ginale (Autre) telle une "ré-intrepretation" de l'imagerie somatique-sociétale.*

*"Fundadora de todas as trocas, de todas as comunicações, a simbólica social, enquanto sistema aberto, é o cimento de uma comunidade*

*humana determinada. As formas da vida coletiva só são possíveis graças a esta mediação que, simulta-neamente, classifica, organiza e dá um*

*sentido ao empreendimento humano. E, do mesmo modo que o homem habita um universo que se torna um sistema de significações, uma semiótica geral, seu próprio corpo não escapa a tal caráter antropológico: ele também traduz uma semiótica; o corpo é, portanto, parte integrante da simbólica.”*

(David Le Breton)

*“Vê-se a ambivalência do poder: sua função consiste em pôr e instalar a norma reagindo-lhe, simultaneamente, aos limites, infringindo-a. As imagens arquetípicas do poder claramente evidenciam esse aspecto específico da função social do poder: Moisés não retornou ao Sinai com as tábuas da lei senão após ter corrido o risco de relacionar-se com o Deus invisível. Homem de fé, Moisés, é também aquele que não adentrará a Terra Prometida, porque duvidou da palavra de Deus. Aparece-nos, pois, como a imagem do homem sem ilusões que, entretanto, é capaz de dar aos outros essas certezas tranquilizantes, com relação às quais, entretanto, não as crê totalmente. Moisés é não só aquele que gravou as tábuas da lei, mas também aquele que as quebrou.”*

(Franco Crespi)

*“Entrementes, deixem-me ver nessas experiências de sagrado selvagem, mesmo se ainda são canhestras, a vontade de retomar o gesto de Moisés que, com seu cajado - mesmo se os psicanalistas só queiram aí ver um cajado fálico -, percutia o solo seco para dele fazer jorrar a água que faria florescer os desertos.”*

(Roger Bastide)

## 1. CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE MEDIAÇÃO SIMBÓLICA E RELEITURA DO PODER

Num denso e interessante texto, “Mediação simbólica e sociedade”, F. Crespi levanta o que, se ampliado, poderia constituir nosso quadro de pesquisa visando-se à investigação das “socialidades corporais” e, mais especificamente, do corpo em transe.

Lembra o autor, por um lado, o legado de Wittgenstein<sup>1</sup>: se o mundo só existe interpretado,

porque os limites do mundo são os limites da linguagem, porque o ato cognitivo é uma forma de mediação simbólica, porque o processo de comunicação inter-subjetiva é um evoluir de formas de mediação simbólica, porque enfim há uma pré-estruturação simbólica do mundo que barra a imediatez de uma percepção direta, então, “na ausência de todo e qualquer fundamento a priori exterior à mediação, ela se constitui como o horizonte ineludível de nossa experiência, como condição necessária, mas ao mesmo tempo limite da própria experiência. Esse é o paradoxo da mediação: ao mesmo tempo em que se constitui como nosso único horizonte (só há mediação), pode-se ela revelar como redução, isto é, como limite e como referência a uma dimensão diferente dela. Apesar do número infinito dos possíveis jogos de linguagem, as formas de mediação simbólica, exatamente porque determinadas, não podem, de modo algum, ser absolutizadas, persistindo, portanto, parciais”<sup>2</sup>. Veremos, por essa vertente, que a mediação se torna antropológicamente o “lugar da diferença” e a zona das osmose com o indizível. Enfocá-la assim significa reconhecer aqui a importância daquilo que Blanchot, secundado por Foucault<sup>3</sup>, chamou de “princípio da re-condução aos limites” que, exatamente, nos dá um crivo crítico para focar as “absolutizações” da mediação simbólica, intimamente ligadas ao fenômeno existencial do poder e das corporeidades, como veremos adiante<sup>4</sup>.

Mas o autor lembra, por outro lado, o legado de Cassirer<sup>5</sup>: o termo de mediação simbólica aproxima-se da “função simbólica”, ou seja, do complexo de todos os instrumentos culturais de abordagem do real e, assim, “a mediação simbólica pode ser considerada como função essencial à constituição da ordem social. Toda ordem desse tipo se constitui como forma cultural... de relações sociais determinadas: como tal é a condição que possibilita a vida em comum dos homens”<sup>6</sup>. E aqui precisamos indicar o solo antropológico, que acabará “positivando” as considerações anteriores da filosofia da linguagem.

E aqui ampliaremos - de certo modo traduziremos, a modo de ciência, as colocações filosóficas, mais especificamente, existenciais de F. Crespi - no sentido dos trabalhos de Edgar Morin e das discussões e ampliações em Paula

Carvalho<sup>7</sup>; melhor ainda, faremos uma convergência hermenêutica entre a antropologia existencial de F. Crespi e a antropologia da complexidade de E. Morin.

Qual a dinâmica antropológica na noção de mediação simbólica?

Crespi observa que a distinção entre o “nível natural” e o “nível cultural” é elemento essencial pois “a diferença introduzida na ordem do vivente pela consciência (*homo sapiens*) produz uma fratura que explica o caráter indeterminado (ruptura dos determinismos instintivos) e a dimensão de mediação (presença do simbólico) do mundo humano com relação ao caráter determinado e imediato do mundo animal”<sup>8</sup>. Temos, nessa citação, todos os elementos para as glosas antropológicas, ou seja, naquilo que Morin chamou de “diáclase antropológica”<sup>9</sup> acontece o “processo de hominização” que, no seu epicentro, produzirá a consciência e os “fenômenos noológicos”. Sabemos que o processo de hominização<sup>10</sup> é uma interação recursivo-organizacional entre os processos de juvenilização, cerebralização e culturalização, cuja dinâmica é precisamente regida pelas respectivas noções de neotenia humana, hipercomplexidade e esfera noológica. Vale dizer que, com a neotenia humana, ensinaram-nos etólogos e a antro-psicanálise<sup>11</sup>, como diz Gehlen, “o ser humano se torna naturalmente cultural” e, ademais, um “ser aberto para o mundo”, com as correlatas características da capacidade exploratória, da aprendizagem por curiosidade ativa etc., mas sobretudo se torna, dí-lo Morin, um “ser da crise”<sup>12</sup>, pois que também é movido pelo “homo demens”, presente na acolhida da álea, da incerteza, da indeterminação, da desordem como princípios organizacionais (“a ordem a partir do ruído”, diz-nos Atlan<sup>13</sup>), e não só pelo “sapiens”. Essas “polilógicas da organização do vivente”<sup>14</sup>, presença da multiplicidade, pluralidade e irreduzível diferença, encontram-se potenciadas pelas competências do “tri-unic brain”- e aqui Morin vem elaborando uma antropologia do conhecimento<sup>15</sup> - e por sua indução de neg-entropia crescente e complexificante que terá, como epicentro - após a regressão progressiva dos programas genéticos e a progressiva instauração das competências organizacionais trazidas pelo “capital simbólico”<sup>16</sup>, ou função simbólica -, à

produção da consciência e da esfera noológica. A emergência da consciência, e de seu epicentro, os fenômenos noológicos<sup>17</sup>, traz, em sua dinâmica, as marcas da diáclase que a engendrou: por um lado, é produtora-produto da cultura, portanto referência ao instituído, ao codificado, à “zona central sólida e dura” das formações noológicas, ao simbólico e determinado por excelência, segundo Crespi; por outro lado, é referência aos limites que remetem ao que Morin chamou de “região cosmo-antropológica”<sup>18</sup>, que é a cultura concebida como “plasma existencial” (a expressão é de De Certeau), que é a remissão ao instituinte que define a consciência, em termos de Morin, como “frequência mediana”<sup>19</sup>, como acolhida da indeterminação, exatamente como a “vivência-diferença” de que nos fala Crespi. Assim, a dependência com relação ao imediato e ao espontâneo do mundo animal é quebrada pela emergência da consciência, que é o lugar da permanente oscilação e ligação (“símbolo”) entre o determinado e o indeterminado, oscilação que se presentifica naquilo que ela secreta como processo-produto máximo do sapiens-demens: a cultura ou a esfera noológica ou o Imaginário. Porque uma culturálise<sup>20</sup> deverá apreender como polaridades ao núcleo duro das ideias e aos turbilhões do onirismo coletivo, de modo que os fenômenos noológicos retratam realmente um “circuito metabólico” entre as determinações e as aberturas, entre as escravidões dos códigos e as liberdades do plasma existencial. Por isso são exatamente, a consciência e a noo-lógica, a apreensão da “ek-sistência”, literalmente, do indeterminado e das determinações. Após esse excuro antropológico pela complexidade, retornemos ao existencial em Crespi.

A diáclase antropológica, com a emergência da consciência e dos fenômenos noológicos ou Imaginário<sup>21</sup>, significa a passagem das dimensões “vitais”, simbolicamente mediatizadas, às dimensões “existenciais” exprimidadas e a trama existencial dar-se-á entre a necessidade de determinações para a “ação social” e sua previsibilidade - os códigos sócio-culturais, a “simbólica social”, substituem os programas genéticos como reguladores da ação - e o indeterminado - em dois sentidos: não-determinado como não circunscrito por precisos limites de função e papel. Essa trama, que torna a consciência

“contraditório”<sup>22</sup>, evidencia o choque entre as necessidades do “sapiens-demens”, e dos grupos sociais, de “identidade-pertinência” (determinações e previsibilidade da ação social do ser-em-grupos) ao mesmo tempo que das “moções” e sua dialética - agarrar e desprender-se -, como nos mostrou Imre Hermann<sup>23</sup>. Assim, em síntese, “*a análise da função da mediação simbólica mostra imediatamente a relação entre a dimensão de indeterminado, que se abre com a consciência, e a exigência de determinação, ligada à necessidade e previsão do agir social... A consciência aparece como lugar da oscilação da relação determinado-indeterminado ou diferença. A diferença é a abertura que persiste aberta, o traço que une determinado e indeterminado: a consciência não é a diferença, mas o lugar da diferença, sendo ao mesmo tempo a identidade...*”

*A diferença é indicada pelo traço que separa e une, no termo “ek-sistere”, o “ek” da abertura rumo ao indeterminado, e o “sistere” ou ser determinado da presença... A diferença, na sua atualidade que atravessa a real experiência da consciência, é indicada pelo termo vivência-diferença*”<sup>24</sup>. Essa vivência-diferença, que é homóloga à “região cosmo-antropológica” e à “frequência mediana” em Morin, “a zona obscura cosmo-antropológica e existencial da cultura”, põe a questão dos limites do dizível: porque a consciência advém pela mediação simbólica de modo tal que é forma determinada do simbólico que, pelo pólo determinação, é tendenciosidade à redução da complexidade, e portanto, abarcamento restritivo do indeterminado, em suma, tendência ao “fazer apagar-se a diferença”; entretanto, já a “mobilidade do simbólico” se dá num movimento noológico que se espalha através da “multiplicidade infinita das formas de determinação”, movimento que vai noologicamente do núcleo rígido das ideias e paradigmas ao turbilhão do onirismo coletivo presente nas imagens simbólicas e configurações míticas, num movimento “mythopoiético”<sup>25</sup> ou “transdutivo”. Ora, aqui acontece a recondução do dizível ao limite<sup>26</sup>, por onde se dá e se abre a dimensão da indeterminação que confina com o indizível, presente nos augúrios da “vivência-diferença” ou “região cosmo-antropológica”, que é uma região “liminar” e “obscura”, diz Morin, suscetível da apófisis e da

epectase. Mantém-se, assim, a diferença. E o jogo polar entre as tendências ao apagar-se e ao esboçar-se para lá dos limites a diferença, define a trama da existência e a trama do simbólico, cujo ser em profundidade é a ambivalência, assim como o é o simbólico em Jung e o Imaginário na antropologia de Durand<sup>27</sup>: “epifanização de um mistério”, paradoxo ou oxímoron, cuja lógica é a do antagonismo contraditório<sup>28</sup> ou “coincidentia oppositorum”, sempre espreitada, entretanto, pelas denegações e reduções polares unidimensionalizadoras, que Crespi chama de “absolutizações” da mediação simbólica, que Durand chama de “sintematizações”. Esse é o reconhecimento que deve ser feito, ou seja, da “*eterna ambivalência do simbólico enquanto mediação e desfazimento da diferença; tal é a razão porque há muitos modos de uso da mediação simbólica, segundo o fato de ser ela reconhecida ou negada. No primeiro caso a mediação aparece na sua verdadeira natureza; no segundo, ao contrário, tende a se absolutizar*”<sup>29</sup>.

E aqui chegamos à importante questão - ademais intimamente vinculada à do poder - da absolutização da mediação porque “*o duplo risco da diferença faz emergir, em nível individual como coletivo, tendências unívocas, que ora acentuam o momento determinado, recusando o indeterminado, ora o momento do indeterminado, recusando o determinado. Em ambos os casos lidamos com os fenômenos de absolutização da mediação*”<sup>30</sup>. Se em nível da ação social e das relações concretas, e também em nível individual da pertinência grupal-identidade, reforçamos a estabilidade da mediação simbólica visando-se ao máximo de previsibilidade e de certeza, temos uma absolutização pela determinação, que assumiu as mais variadas figuras histórico-sociais, polarizadas na mediação como “natureza” ou “verdade”, desenvolvendo-se aquilo que Balandier designou por “imaginário da ordem” (ou da segurança<sup>31</sup>) correspondendo, em termos sócio-psico-organizacionais, ao que Jaques e Kaës designaram kleinianamente por “posição paranoide-esquizóide”<sup>32/33</sup>. Crespi observa que “os grandes sistemas culturais” secretam elementos de desestruturação referindo-se “aos limites de dimensões não codificáveis” (p.e., o mistério do divino, o caráter inefável da vida, os limites da razão, em suma, tudo que possa, em vários

domínios, adquirir as feições do “numinoso”<sup>34</sup>) e “a prática institucional, que tem como função fundar a previsibilidade social, mostra-se sempre reticente com relação a tais formas que, por seu caráter indeterminado, são percebidas como perigosas para a estabilidade das instituições: o poder institucional quer se reservar o monopólio da indeterminação e do imprevisível... Um aspecto característico do processo de absolutização da mediação pelo lado da determinação é sua conexão funcional com o fenômeno da dominação”<sup>35</sup>. Visa-se, em suma, à apresentação da ordem social como perfeita unidade “fundada seja numa visão teológico-natural, seja vista como um processo rumo à solução final das contradições do presente numa sociedade transparente e sem conflito”. Caso contrário, escolhe-se o indeterminado contra a determinação: define-se aqui a identificação com um “princípio de indeterminação” e a correlação com as antropológicas do “contra” ou do “anti”. Conforme estudou Paula Carvalho<sup>36</sup>, esses movimentos do “anti”, ou do “contra”, segundo Balandier, evidenciam um “imaginário do conflito”, correspondendo a uma “posição maníaco-depressiva”. “A clausura no sistema de determinações, que ameaça a consciência como lugar da diferença, é contestada em nome do “místico”, oposto à religião institucionalizada, da “vida” e do “desejo” opostos às cristalizações das ordens constituídas, do poder carismático contra o poder legal, do irracional contra o racional, do inconsciente contra o consciente, do indizível contra o dizível etc.”<sup>37</sup>. Em suma, apesar da função, que reconhecemos altamente positiva nessa dialética com o instituído, não deixamos de apontar que o “contra”, como o “anti”, também levam à absolutização e à dispersão anárquica. Valendo-nos de uma extrapolação de um interessante estudo de Mallart-Guimera<sup>38</sup>, e da apresentação de Paula Carvalho<sup>39</sup>, podemos considerar como a posição que capta a ambivalência da mediação simbólica em termos actanciais é a posição “meta”, de que também falam Morin como Durand<sup>40</sup>. Aqui seria definido um “imaginário da conflitorialidade” e a “posição mythopoiética”<sup>41</sup>. Aqui seria viabilizada uma análise profunda dos processos de absolutização da mediação simbólica como possibilidade de uma leitura reconduzida existencialmente da noção de poder, ademais da possibilidade de uma nova crítica das ideologias

como poder redutivo-unidimensionalizador do universo das mediações simbólicas e de seus elementos internos dialógicos.

Veamos a releitura existencial-existenciadora do poder, realizada por Crespi, desde tais bases antropológicas. Como categoria “política” o poder se atém só à dimensão de um sistema de mediações, não atingindo a categoria da vivência-diferença. Ora, “enquanto categoria existencial, ao contrário, o poder parece ligado à própria inconciliabilidade do “ek-sistere”, como capacidade de viver na oscilação da diferença e, portanto, como dimensão irreduzível às formas de mediação, em todo caso, como dimensão iniludível. É preciso, pois, reconduzir a forma política do poder, que em si é já uma forma de mediação, à sua raiz existencial, à relação entre poder e diferença... Assim o termo genérico poder é a capacidade de gerir a relação determinado-indeterminado”<sup>42</sup>. Se concebemos a sociedade humana como “um sistema de relações entre uma pluralidade de indivíduos que, dotados de consciência, não estão sujeitos ao determinismo instintivo”<sup>43</sup> veremos que, por um lado, a ordem social como previsibilidade racional da ação social refere-se a um “sistema de mediações simbólicas determinadas visando à produção do con-sensus” mas que, por outro lado, a presença da dimensão da consciência introduz a oscilação da diferença. Assim, por um lado, toda determinação é uma relação entre determinações, um sistema de determinações, sendo a linguagem o “sistema primário das determinações simbólicas” engendrando as demais. A linguagem, como “jogo de determinações recíprocas e fundamento da comunicação, é o alicerce da construção da realidade social” sendo, portanto, “dimensão de interdição” (a seleção das significações e a redução da complexidade repertorial) e “dimensão de normatividade” (modelo de mediação). Assim, “linguagem, determinação, norma, sociedade são, desse ponto de vista, um único fenômeno: a possibilidade da constituição, num sistema mais ou menos coerente, de formas determinadas de interação”<sup>44</sup>. Entretanto, por outro lado, a presença da consciência anuncia a presença da diáclase antropológica no âmago da sociedade e, portanto, a fratura no sistema de mediações simbólicas: exatamente como podem ser denunciadas os limites da linguagem, todo o universo das regras, todos os

sistemas de mediações (estéticas, éticas, jurídicas, políticas etc.), e a reciprocidade que agenciam como inter-subjetividade, que se esforçam nas absolutizações, passam a ser questionados, substituídos por sistemas mais expressivos, exatamente como indução - a modo de “causalidade metonímica” - da “vivência-diferença”. Nesse sentido é que podemos afirmar: a) “*a sociedade enquanto sistema das determinações e enquanto lugar da vivência é, ao mesmo tempo, o lugar da definição das normas e o lugar de sua infração: ao ponto dinâmico de junção desses dois momentos chamámo-lo poder*”<sup>45</sup>; b) o sujeito é “identidade social” (referência aos sistemas de mediações que o constituem como tal no jogo da reciprocidade), “não-identidade” (referência ao vivido-diferença que o constitui como consciência), sendo portanto “*o lugar da diferença em ato, ou seja, da relação determinado-indeterminado enquanto vivência-diferença*”; c) o poder, como “capacidade de gerir a relação determinado-indeterminado”, pode ser analisado como “poder do sujeito” (faculdade intrínseca ou extrínseca do sujeito) e como “poder-estrutura” (mecanismo de regulação estocástica da própria mediação visando à homeostase). Interessanos, de mais perto, cernir o poder intrínseco do sujeito complementando-o, para nossos propósitos, nesse texto que visa a situar o universo das “socialidades corporais” e, mais especificamente, a exemplaridade do corpo em transe, com uma referência aos fundamentos da dominação. Porque só o faremos de modo esquemático, remetemos o leitor ao texto matizado das demonstrações de Crespi. O poder intrínseco do sujeito é função de um evolver da experiência de identidade social do sujeito, é questão do como se instalou seu “Dasein” e como obteve sua “segurança ontológica” dentro daquilo que Lloyd de Mause chamou de “psico-classe”<sup>46</sup>: se a experiência de socialização-enculturação primárias evolveram no sentido de criar não uma “heteronomia” (no sentido de Angyal), mas de prover à progressiva “autonomia”; se a experiência - e aqui pensamos mais em termos dos kleinianos do que freudo-lacanianos, como o fez Crespi referindo-se ao “poder do Pai”, portanto à Lei e ao Phallus - evoluiu no sentido de uma “pronta solicitude materna” apta a criar um “campo transicional” e um “espaço potencial”, em termos de Winnicott<sup>47</sup>, visando-se à produção da “ego-relatedness”<sup>48</sup>; ademais, se em termos de

experiência de grupos de socialização, segundo Guattari<sup>49</sup>, o sujeito evoluiu no seio de “grupos-sujeito”, transformando seus “fantasmas de base” em “fantasmas transicionais” (em oposição aos “grupos-sujeitados” ou dominados por uma fantasmática basal e nuclear); então o sujeito realizou a coalescência entre “identidade social” e “não-identidade”, porque aqui dispôs das condições da “psico-classe”, do “grupo-sujeito” e das interações mãe-mundo para correr o risco existencial de viver a diferença e construir o paradoxo de ser. Entretanto, se não houve “certo grau de segurança ontológica”, ademais de se tender para uma heteronomia, a emergência das ansiedades persecutória e depressiva, através dos mecanismos da identificação introjetiva e da identificação projetiva, levaram o sujeito a transformar as mediações simbólicas e as instituições em mecanismos de defesa, nelas ancorando sua energia de crescimento, como evidenciou o trabalho de E. Jaques<sup>50</sup>, a par do desenvolvimento da dependência autoritária, como mostrou Lobrot<sup>51</sup>. Porque, então, o sujeito não dispõe de condições para assumir o risco mortal de viver a diferença, conquanto pelas absolutizações das mediações e pelo eventual desfrute de uma liberação sempre oscile entre dois riscos mortais, a objetivação, no primeiro caso, a neantização, no segundo. Emerge, pois, a delegação do poder como um poder extrínseco ao sujeito, um poder que consiste em fazer tornando-se poder de fazer: delega-se a “gestão da contingência social” e “*o poder enquanto dominação, nas suas diferentes formas, parece estar fundado na necessidade de ordem e de sentido, na exigência de identidade e de pertinência, enquanto condições de constância ontológica do sujeito, às custas do medo de assumir o risco da diferença... Entrementes, aqueles que não podem gerir com autonomia a relação determinado-indeterminado, procuram escapar ao risco da indeterminação aderindo a formas absolutas; entretanto, quando os limites das determinações se tornam assaz opressivos, exatamente por causa das absolutizações, os mesmos indivíduos tendem a buscar uma liberação total no indeterminado da anarquia. Subordinação total à dominação ou negação anárquica de toda e qualquer forma de poder, a recusa da diferença se mostra, assim, em nível coletivo, como alternância da dinâmica entre movimentos e*

*instituições (Alberoni) e nas tendências totalitárias ou anárquicas: tais extremos revelam o mesmo movimento rumo à pretensa superação do irreduzível caráter da diferença percebida, em última instância, como risco de morte*<sup>52</sup>.

E na dinâmica sócio-psico-organizacional dessa “simbólica social” constroem-se as “socialidades corporais”.

## 2. O ESTATUTO DO CORPO COMO MEDIAÇÃO SIMBÓLICA E OS VETORES DO PODER

Suporemos, aqui, as investigações paleontológicas de Leroi-Gourhan<sup>53</sup> e psicogenéticas<sup>54</sup> de Château, assim como o já clássico texto-chave-ponto de partida de Mauss<sup>55</sup>. E o resultado dessas investigações poderiam ser sintetizadas numa frase do sugestivo livro de David Le Breton, “Corpos e Sociedades: ensaio de sociologia e de antropologia do corpo” - aliás um dos nossos pontos de apoio fundamentais - : “*Ora, a realidade total do corpo é de ordem simbólica, porque a existência humana não tem outro horizonte. O homem não é um “animal rationale”, mas um “animal symbolicum”, como Cassirer evidenciou incisivamente*<sup>56</sup>.

No capítulo “A dimensão social e cultural do corpo”, Le Breton situa-o no campo de forças da “simbólica social”, como evidenciamos em epígrafe. Assim, por um lado, se considerarmos o corpo e sua semantização social, o corpo e o vínculo social<sup>57</sup>, veremos descortinarem-se as “socialidades corporais” - “*nas inúmeras relações que o sujeito trava com seu entorno e com os demais sujeitos, há uma tipologia possível dos cinco eixos segundo os quais podem ser ordenadas, pelas características dominantes, o conjunto das manifestações corporais que pontuam, em cada momento, a vida do sujeito*<sup>58</sup> - e, então, “*a ‘natureza’ do corpo é movediça, contraditória, infinita, sendo essencialmente de ordem simbólica*<sup>59</sup>. Isso significa, por um lado, o peso modelador das determinações - sobretudo nas “socialidades corporais” ligadas às “técnicas do corpo”-, e o corpo, tanto como formas quanto como conteúdos, é o produto da socialidade. É absurdo pretender descobrir “*o corpo em si*” por sob a multidão dos saberes do corpo esparsos e

*dispersos na nebulosa das comunidades humanas. Só há condições corporais, vividas por homens singulares no âmago de uma trama social e histórica dada. Os homens vivem em espaços e tempos diferentes. Os corpos que habitam não são menos diversificados que os espaços mentais que estruturam sua experiência do mundo*<sup>60</sup>. Por onde já se insere, por outro lado, a diferença - sobretudo nas “socialidades corporais” ligadas à “socialidade infracorporal e à expressão dos sentimentos”-, e o corpo, “*se encarna a presença do sujeito no mundo, não deixa de ser uma realidade essencialmente ambígua: o homem é seu corpo mas também tem um corpo*<sup>61</sup>. E aproximando, como “sistemas simbólicos” que são, corpo e linguagem, Le Breton marca claramente essa ambigüidade do corpo como projeto sobre o mundo extremando-o das determinações mais rígidas da linguagem, acentuando-lhe a “polissemia”<sup>62</sup> e o que envolve de livre circulação e construção do sentido. Eis-nos, pois, reconduzidos à dinâmica da mediação simbólica como estatuto antropológico-existencial do corpo.

E já poderíamos situar os vetores do poder sobre o corpo/poder da corporeidade, retomando Merleau-Ponty e Foucault - o que fizemos em “A corporeidade outra”<sup>63</sup> -, mas podemos então já dar por demonstrado que, sobretudo através de quase todas as “socialidades corporais”, é induzida uma absolutização do corpo como mediação simbólica configurada precisamente no que tão bem Foucault captou, e explorou, como “biopoder”. Entretanto, a presença da diferença como ambigüidade e polissemia de algumas “socialidades corporais”, ademais do próprio estatuto ontológico da corporeidade, encaminhariam rumo a um “outro corpo Outro possível”, à “corporeidade outra”, como o artigo de Paula Carvalho, “A eficácia simbólica como eficácia imaginal dos fenômenos numinosos”<sup>64</sup>, destaca. E teríamos assim, com o biopoder, um poder sobre o corpo, e com a corporeidade outra, um poder da corporeidade. Mas onde se situa, e como, essa corporeidade Outra? Passando por M. Douglas, podemos retomar algumas considerações finais de Crespi.

Investigando o que chamaríamos de somato-societal da ordem simbólica e, assim, investigando não só as condições do “controle dos símbolos”

como também de sua liberação, sobretudo pelo que chama, referindo-se à tipologia de Firth, de “o culto positivo do transe”, M. Douglas relaciona o “ritualismo” (a “pseudo-especiação” em Erikson<sup>65</sup>) e a “efervescência religiosa” (as “ideologias do desejo” em Laplantine<sup>66</sup> ou as manifestações dos fluxos de a-estruturalidade em Duvignaud<sup>67</sup>) e diz: “à menor estruturação, menor o grau de

*formalismo, maior a tendência à irracionalidade e a deixar-se levar por modas e pânicos, e maior tolerância com respeito ao abandono corporal. Poderemos, por conseguinte, resumir as condições necessárias para o formalismo religioso ou seu contrário, isto é, por um lado o ritualismo e, por outro lado, a efervescência religiosa, segundo a esquematização:*

DIMENSÃO SOCIAL	ORDEM SIMBÓLICA
A. Requisitos para o ritualismo	
1. Classificação elevada, forte controle	Sistema de símbolos condensados; diferenciação ritual de papéis e situações; eficácia mágica atribuída a atos simbólicos (p.e., pecado e sacramentos)
2. Crença em que as relações pessoais devem se subordinar ao esquema de papéis	Distinções simbólicas entre o externo e o interno
3. Sociedade diferenciada e enaltecida sobre o ego	Os símbolos expressam o valor que se atribui ao controle da consciência
B. Condições necessárias para a efervescência religiosa	
1. Controle débil pela estrutura e pelo grupo	Símbolos difusos, preferência pela expressão espontânea, falta de interesse pela diferenciação ritual, inexistência de magia
2. Distinção pouco acentuada entre os esquemas de relações interpessoais e públicos	Falta de interesse pela expressão simbólica da dicotomia exterior/interior
3. <i>Sociedade indiferenciada do ego</i>	<i>Não se exalta o controle da consciência</i> <sup>68</sup>

M. Douglas ainda afirma que “*os dois corpos são o ego e a sociedade; por vezes estão tão próximos que quase chegam a se fundir e outras vezes tão distantes que é a tensão entre eles existente que nos permite deduzir certos significados*”<sup>69</sup>. Se, com Crespi, substituirmos, segundo as equivalências que evidenciou entre sociedade, norma, linguagem e sistema de mediações; e se lembramos que ego refere-se a uma parte da consciência, no texto de Douglas teríamos consciência e mediação simbólica por ego e sociedade, entretanto com os respectivos suportes das socialidades corporais, e poderíamos, então, tornar a ler a mecânica das absolutizações por dominação e por dispersão, e em termos de

poder, respectivamente sobre o corpo e da corporeidade, o biopoder-ritualismo e o ... “transe selvagem”. Resta-nos examinar isso, e mais, o porquê do domínio mágico-religioso, ademais, de certa forma de “religiosidade” com suporte corporal. Recolocamos a questão: a corporeidade Outra se situa no transe, por que e que transe? Ademais, porque essa exemplaridade do transe, de um tipo de transe?

### 3. SOBRE AS IMAGENS DO CORPO EM TRANSE E SOBRE A CORPOREIDADE IMA(R)GINAL

Se nos perguntarmos porque esse retorno do “religioso” e sua “exemplaridade” (no sentido de

Eliade) para nosso caso, lembraremos que, com Crespi, um “projeto social de cultura da diferença” implica a crítica a todo projeto social de tipo iluminista e, ademais, essencialmente uma fundamental recondução do político. Com relação ao primeiro aspecto, a “explosão do indeterminado e uma cultura da diferença”, Crespi observa que *“a própria relação entre cultura, no sentido antropológico, e diferença parece contraditória. A cultura, como complexo das mediações simbólicas que garantem a previsibilidade social, só pode levar ao apagar-se da diferença. Uma cultura da diferença só pode ser pensada como uma ordem simbólica que, explicitamente se referindo à relação dizível-indizível, incessantemente sublinharia a necessidade de se apagar a diferença evidenciando, assim, seu limite e seu caráter convencional, reconhecendo desde aí a exigência da mobilidade das formas de mediação. Ao invés de se fundar sobre o dizível de um fundamento, o sistema simbólico insistiria sobre o limite que o cerca. Mas como esse explícito reconhecimento de convencionalismo e de esfumar-se do simbólico poderiam não abalar a função social de previsibilidade normativa? A ordem simbólica não mais ofereceria certezas indiscutíveis. Aqui advém exatamente a própria possibilidade da perspectiva de emancipação, porque tal perspectiva não pode se constituir autenticamente senão renunciando à idéia ilusória de definitiva superação das contradições e de eliminação do poder...”*<sup>70</sup>. Segundo Crespi, por uma série de convincentes argumentos<sup>71</sup>, que aqui não nos é possível reproduzir, uma possibilidade real adviria com o advento moderno da “dimensão do religioso”, e ademais, do “ético”, fundamentalmente dada a dinâmica existencial dessas dimensões. Assim como, através de trabalhos elaborados por Paula Carvalho, que por caminhos diferentes teve ocasião de se aproximar dessas mesmas idéias, nos quais realiza uma convergência hermenêutica com Crespi, mas não só com ele, mostra-nos que as razões estão na dimensão de presença do “numinoso” e do “imaginal” que, em termos de um pro-jeto existencial, re-conduzem os campos da a-estruturalidade, da anomia, da transicionalidade, da liminaridade etc., ou seja, aquilo que chamou de “categorias do comportamento alternativo-organizacional”<sup>72</sup>. Essa recondução do político seria solidária, aliás, de

tantas outras análises da “transferência política” e do retorno da “religiosidade”, seja através de Debray<sup>73</sup>, de Sironneau<sup>74</sup>, de Maffesoli<sup>75</sup>, de Duvignaud<sup>76</sup>, de Tacussel<sup>77</sup> e de outros tantos. Eis porque a razão para o segundo aspecto da mencionada orientação de um “projeto social de cultura da diferença”: a oscilação que a constitui estaria preservada nas dimensões ética e da “religiosidade”. Mas, então, como aqui há uma especificidade de funcionamento da ordem simbólica, haveria também uma especificidade de funcionamento da mediação simbólica que é o corpo como corporeidade. Por isso é que releva a importância do fenômeno do transe, que aqui abordaremos não de modo comparado, essencialmente, mas fundamentalmente sua problemática nos cultos afro-americanos e seu questionamento desde uma perspectiva ampliada de comparações e projeções sobre o moderno sagrado como “transe selvagem”.

Bastide evidencia como adentram no mundo moderno a religiosidade e a ética do “**sagrado selvagem**”: *“Mas a morte dos Deuses instituídos acarretará o desaparecimento da experiência instituinte do Sagrado à busca de novas formas onde se encarnar? Mas a crise das organizações religiosas não provirá de uma não-adequação entre as exigências da experiência religiosa pessoalmente experienciada e as molduras institucionais...tendo-se freqüentemente em vista roubar-lhe o poder explosivo, considerado como perigoso pela ordem social? Não assistimos, enfim, a uma nova busca apaixonada do sagrado, entre os jovens - como se nossos contemporâneos, após um longo período de desenvolvimento do ateísmo, ou só de abandono à indiferença, teriam novamente se dado conta de que neles existiria um vazio espiritual a ser preenchido, constatando, desde esse sentimento de vazio, que uma personalidade não arraigada em como que um entusiasmo sagrado não seria, definitivamente, senão uma personalidade castrada daquilo que constitui uma dimensão antropológica universal e constante para todo e qualquer homem que viva a dimensão religiosa?”*<sup>78</sup>. Lembrando que Gide clamara por uma nova invasão dos bárbaros, que tornasse a dar ao Ocidente a possibilidade da alteridade, Bastide mostra que o mundo moderno, ao tomar por base os transe coletivos dos povos

“primitivos”, não está a recopiá-los, mas a induzir uma **“pedagogia da selvageria” como fundamento actancial**. Entretanto, diz Bastide, há como que um movimento inverso, que precisa ser analisado: o destino do “sagrado selvagem” pois, enquanto as sociedades tradicionais visam a domesticá-lo, as sociedades modernas visam a potenciá-lo, redução portanto versus implementação. Quais as razões disso e seus instrumentos simbólico-organizacionais?

Em ambos os casos está fundamentalmente envolvido, como superfície expressiva, o corpo, ou melhor, a corporeidade. E em ambos os casos ela é modelada, de modo tal que a leitura das imagens do corpo, as modelagens da corporeidade, permite-nos ler, como evidenciou M. Douglas, as imagens sociais (socializadas da corporeidade) do corpo e as imagens do corpo social. Assim, é o corpo como mediação simbólica que capta e registra essas modulações do agir social, mais especificamente, de um conjunto de fatores de ordem social, que aqui não examinaremos<sup>79</sup> em seus agenciamentos sociológicos. Basta só observar que, na ótica que aqui adotamos, nos destinos do sagrado selvagem “primitivo” e do sagrado selvagem moderno, lidamos com absolutizações da mediação simbólica. Isso é o que queremos evidenciar, concluindo pelo descortinamento de uma corporeidade Outra, correlata de um ato de assumir a ambivalência da mediação simbólica, que é a corporeidade na diferença. Vejamos os seus passos de análise.

Bastide mostra, de modo cabal, que o sagrado selvagem primitivo é, por aqueles fatores sócio-institucionais, “domesticado” e, assim, transformado num “jogo litúrgico”, porque vivenciado numa reciprocidade sujeita a um universo de regras. Entrementes, evidencia, remetendo fundamental e causalmente à “crise das instituições religiosas” e à “anomalia social”, um interessante espectro de “fenômenos de desdomesticação do transe” no âmago dos próprios cultos afro-brasileiros, por onde recortariamos o universo do sagrado selvagem moderno. Haveria, nessa convergência, a possibilidade de se desenhar uma outra imagem do corpo e uma outra imagem social? O texto de Bastide é reticente. Mas, para tal, precisaríamos ver qual imagem do corpo vem à luz na domesticação, e mais, como se trata de uma absolutização e de uma dominação.

Se lembrarmos as anteriores considerações de M. Douglas, veremos como se dá o caminho da efervescência religiosa rumo ao ritualismo pseudo-especiário. Pois bem, esse caminho, que é a liturgização do transe e da corporeidade, avizinha-se ao biopoder e a sua dinâmica e razões, entretanto aqui no campo do Sagrado e do numinoso: trata-se de uma absolutização da mediação simbólica pela vertente das determinações e da previsibilidade, em suma, de uma absolutização pelo determinado que envolve fenômenos sócio-históricos de correlata dominação. Vejamos, primeiro, essa absolutização no caso da corporeidade afro-brasileira sem, entretanto, por ora, questionar os fenômenos de desdomesticação. A seguir veremos a tipologia relativa de Lapassade correlacionando tipos de transe, imagens do corpo e formas sócio-históricas de dominação e, enfim, destacaremos essa dinâmica do resgate relativo da corporeidade nos fenômenos de desdomesticação.

Em “Prolegômenos ao estudo dos cultos de possessão”, Bastide captara a importância de uma leitura do transe africano ou afro-americano através das “estruturas corporais”, dizendo-a apenas esboçada e, ao que sabemos, não continuada de modo senão esporádico. Bastide diria que *“é preciso ler as estruturas dos transes africanos através dos gestos corporais ... porque (as crises de possessão pelos orixás) variam do ponto de vista motor... e a leitura deverá ser dupla, dando-se através da gestualidade e da mitologia que comanda tais gestos”*<sup>80</sup>. E em “Disciplina e espontaneidade nos transes afro-americanos” mostra *“a socialização do transe, que o domestica tornando-o, ademais, um instrumento de “controle social” através da iniciação, que envolve um “sistema mítico” e uma “educação da expressão corporal”: aprendizagem das danças, dos gestos, ligação com os ritmos musicais, montagem do que, com Lévi-Strauss, pode ser chamado um conjunto ordenado segundo certas seqüências de “pacotes” de relações motoras... Assim, o transe africano ou afro-americano é um **linguagem** (simultaneamente motora e vocal) que se decripta segundo um código, dispondo de seu vocabulário, de suas regras gramaticais e de sua sintaxe”*<sup>81</sup>. Conquanto Le Breton tenha mostrado as relações entre linguagem e corpo, vimos que não se pode fazer entre os dois uma assimilação, conquanto o corpo seja um

sistema simbólico e, à espera das investigações etológicas de cunho mais genérico<sup>82</sup>, cabe-nos entretanto constatar, com Bastide, descontando-lhe evidentemente o excesso linguajar, que lidamos com uma imagem social do corpo em transe, perfeitamente detectável nos seus insumos e produtos litúrgicos, ficando para a identificação a “caixa preta” do “within-put” da corporeidade. Ademais, se lidamos com uma imagem determinada de corpo, socialmente moldada pela previsibilidade social da iniciação, sendo até um instrumento de controle social, não há como se fugir à asserção que acima fizemos de absolutização pelo determinado, confinando com o ritualismo e o biopoder no campo do sagrado. Exatamente nesse sentido Lapassade, em “Ensaio sobre o transe: o materialismo histórico”, estudara uma tipologia provisória relacionando o que chamamos de absolutizações por determinação e formas de dominação. Diz o autor: “*o transe é uma conduta do corpo. Ao mesmo tempo, como todas as condutas, é originalmente modelada pela cultura. Mas não basta enunciar tal princípio, aliás geralmente admitido: a determinação cultural do transe difere, não só segundo as culturas, mas ainda segundo os momentos históricos. O transe, tal como hoje pode ser observado em certas cerimônias descritas pelos etnólogos, é uma conduta ritual extremamente complexa, sobredeterminada, sobrecodificada: envolve nos gestos, as formas expressivas, as atitudes, uma estratificação de modelos que foram elaborados em momentos diferentes. O materialismo histórico, que evidencia tais momentos, correspondendo a figuras, é uma tentativa para tentar explicar, genealogicamente, o atual significado do transe*”<sup>83</sup>. E antes de a ele virmos ter, que converge com o significado dos fenômenos de desdomesticação do transe e com o significado da produção do sagrado selvagem moderno, citemos o esquema analítico-tipológico de Lapassade, relacionando figuras, absolutizações e dominações, ou melhor, determinações e formas: temos o xamanismo, o transe despótico, o transe profético, o transe catártico, o transe satânico e a histeria<sup>84</sup>. Ademais de ser extremamente interessante essa genealogia, permitir-nos-ia cruzar com as considerações de Hillman<sup>85</sup>, de onde adviria muita luz para nossa problemática. Mas aqui não temos espaço para tal. Demos pois por demonstrado, no mínimo indicado, a afirmação que fizemos de

uma absolutização da mediação simbólica corpo através das determinações e da dominação, portanto de uma recondução do transe selvagem ao ritualismo pseudo-especiatório e a uma imagem do corpo como biopoder no campo do sagrado.

Entretanto, os fenômenos de desdomesticação - independente de serem necessariamente decodificados pelo arsenal sócio-institucional - e as investigações do materialismo histórico apontam para a avaliação do transe selvagem moderno, seus limites, perspectivas e sentido. Vejamo-los.

Conquanto sejamos reticentes quanto à verdadeira compreensão de Bastide quanto à trama existencial do sagrado selvagem moderno, como destacaremos; conquanto também sejamos reticentes com relação à paixão e envolvimento de Lapassade com relação à “contra-cultura negra”, força é reconhecer que captam, realmente, o radicalismo desse “transe de desrecalcamento”, “transe de rebelião”, de “contestação”, ademais integrando o contexto contra-cultural, a partir de já citado estudo de Paula Carvalho<sup>86</sup>, como “movimentos da ordem do anti”; e também é força admitir que, aqui, também ocorre uma absolutização da mediação simbólica corpo via indeterminação e anarquia, sendo que Bastide como Lapassade fornecem-nos os traços, que simplesmente utilizamos para situar nossa afirmação. Posteriormente retornaremos às referidas críticas das incompreensões de Bastide como de Lapassade para situar nossa perspectiva de uma abordagem profunda e verdadeiramente ambivalente da mediação simbólica corpo como poder da corporeidade ima(r)ginal. Vejamos Bastide, sempre tendo em mente as referidas ressalvas (aliás o fato de ter sempre em mente as afirmações de Duvignaud nos seus trabalhos básicos<sup>87</sup>, estabelecerá um sadio contraponto até que retornemos ao resgate que pretendemos).

De modo ácido - que seria preciso psicanalisar, apesar de o autor ter-se retomado em “O sagrado selvagem”, como vemos pela epígrafe citada na abertura desse texto - Bastide afirma, em “Disciplina e espontaneidade nos transes afro-americanos”, que “*o transe de nossos ocidentais é uma recusa de linguagem - certamente o psiquiatra ou o psicanalista poderão decodificar, mas porque o transe, mesmo o mais violento, o mais louco,*

obedece a um determinismo, o determinismo do inconsciente e de seus complexos. Não lidamos aqui mais com uma língua de comunicação, mas com a palavra do id...Ao contrário do transe africano, sempre controlado, o transe ocidental contemporâneo é uma forma de contestação ou de contestação contra o mundo das regras, das normas e dos valores. É revolta contra a sociedade, onde a política não é secundária, mas vem de plano. Mas - e aqui deixo a descrição dos fatos para julgar - justamente porque é revolta, só pode ser um transe estragado, rumando para a histeria ou para a crise epiléptica ou para epidemia outrora chamada de demoníaca. Não há criação verdadeira senão e através da pressão das regras; ao invés de criar uma nova linguagem, somente o id fala, quer dizer que a revolta contra o social desemboca numa alienação maior, nos próprios complexos”<sup>88</sup>. Deixando de lado o caráter de diatribe contra a revolta, que o texto de Bastide esposou, vemos que em “O sagrado selvagem” o autor se retoma, conquanto persistam alguns erros, ao lado da identificação entre corpo, linguagem e língua, como sistemas simbólicos. Diz, então, Bastide, matizando o furor nomotético: “...Acontece que os estados de efervescência não são duráveis verificando-se, a seguir, uma recaída do fervor no sociológico; a religião se desenvolve portanto, desde essa recaída, como instituição de gestão da experiência do sagrado. Tal “administração” do sagrado pela Igreja tem certo valor positivo: ela viabiliza uma continuação sob a forma de uma comemoração e como uma lembrança em surdina mas, por outro lado, a instituição volta-se contra o vivido, aprisionando a vivência nas jaulas da dogmática e da liturgia burocratizada, de modo que a vivência não mais desabrocha como perigosas inovações, como discurso outro senão o discurso aceito e instituído, não há mais exaltação na desmedida”<sup>89</sup>. E mostrando, por um lado, o valor do retorno, para renovação, desses “deuses sonhados”, desses “sagrados revoltados” e desses “sagrados oníricos”, que despontam como “contra-religião”, evidencia como aqui emerge a vivência-diferença e o indeterminado porque, por outro lado, se “a crise do instituído, isto é, das Igrejas, não acarreta necessariamente uma crise do instituinte, isto é, da efervescência dos corpos e dos corações, da experiência buscada da dinâmica do Sagrado”

- fenômenos também analisados por Paula Carvalho na problemática antropológica profunda da dissidência religiosa<sup>90</sup> -, não é menos verdade que os jovens e seus nichos<sup>91</sup> querem fazer persistir “o fervor do instituinte sem chegar à constituição de novos instituídos, que logo o cristalizariam, mineralizando-o em novas instituições, em idéias sistematizadas, em gestos estereotipados, em festas regulamentadas e repetidas. Por isso é que o sagrado de hoje pretende-se um Sagrado selvagem contra o domesticado Sagrado das Igrejas”<sup>92</sup>. Assim que, por um lado, é nutrido pela “filosofia do inacabamento”<sup>93</sup>, que encontra seus alicerces na “neotenia neg-entrópica” como “antropolítica da hipercomplexidade”. E eis porque a imagem do transe, ou melhor, sua “figura” relembra hillmanianamente e maffesolianamente<sup>94</sup> o “corpo histórico” ou o “orgiasmo”, uma profunda imagem de “cenestesia social”<sup>95</sup>, que o transe assume. Por isso, diz Lapassade, o materialismo histórico evidencia uma figura de transe que é referência a um modo de produção outro, “um transe livre, liberto de sua escravidão histórica e cultural. Tal transe não seria mais uma passiva consequência da neotenia humana, mas o ativo agente de sua persistência. Contribuindo para a juvenilização da espécie humana, seria um dos meios de realizar no futuro um tipo de homem de acordo com nosso inacabamento”<sup>96</sup>. E se, de fato, não contestamos, ao contrário, visamos a reconduzir os “movimentos da ordem do contra - e do anti”, em termos de “movimentos meta”, como aponta Paula Carvalho<sup>97</sup>, não se negando que “o transe pode, enfim, significar uma revolta contra a opressão, realizando pois uma “liberação do imaginário” e portanto assumindo uma dimensão social e coletiva de analisador das sociedades”<sup>98</sup>; se, por outro lado, não deixamos também de ser reticentes com relação à empolgação de Lapassade no decodificar os fenômenos de desdomesticação, sobretudo à macumba, como “contra-cultura negra”<sup>99</sup>, no que é meio apressado; apesar disso, as citações do autor são suficientes para evidenciar a absolutização da mediação simbólica corpo pelo lado da vivência-indeterminação, pela anarquia que, sem mais, induz a tão só antropolítica da neotenia neg-entrópica. Ora, isso se torna mais claro se, com o autor, assumimos a ampliação e proversão seguintes: “O transe “primitivo”, “selvagem”, original, está intima-

*mente ligado à neotenia do homem: absolutamente um transe com relação ao qual já pudéssemos estabelecer a sintomatologia - o esquecimento, as convulsões ou mesmo a relação ao orgasmo -, mas um “transe” mais arcaico, transe do animal que se desfaz, das normas instintuais da vida que explodem com o aparecimento filogenético de uma juvenilidade permanente, de uma nova plasticidade do organismo, de uma desarticulação dos membros do corpo “in statu nascendi”. O transe evoca, com efeito, os desordenados movimentos, explodidos, de um organismo pós-natal que ainda não aprendeu a integração dos gestos. Aquilo a que o transe alude não é à animalidade estável; ao contrário, fá-lo a uma animalidade que se desfaz, uma humanidade que ainda não se estabeleceu: um estado de passagem à margem da “cultura”, e que ainda não se separou da “natureza”<sup>100</sup>. Conquanto haja muita verdade nisso, e muita simpatia com tal antropolítica, não podemos deixar de ver a absolutização via dispersão, configurando-se uma imagem do corpo estertoral, que precisamente apaga, em sentido inverso ao de Bastide, a própria ambivalência da mediação simbólica corpo e do poder como corporeidade Outra. Tentemos, portanto, uma recondução nesse sentido.*

#### 4. PASSOS PARA A RECONDUÇÃO IMA(R)GINAL

Vimos que, no caso de Bastide, para o sagrado selvagem tradicional, mais especificamente para o universo do transe afro-americano, chegamos a uma absolutização da mediação simbólica corpo que, erroneamente identificando corpo, linguagem e língua, peculiariza as determinações de tal modo que o ritualismo a que chega confina com o biopoder visando ao sagrado. Por outro lado, em se considerando o sagrado selvagem moderno, se descontarmos as diatribes contra-transferenciais do autor, ele capta a intencionalidade instituinte do transe selvagem - seja como a religião “in statu nascendi”, ou religiosidade, seja como o social “in statu nascendi”, ou socialidade - mas, entretanto, é constantemente espreitado pelo universo da normatização, sobretudo quando, na oscilação de quem capta mas contraditoriamente a empatia com o “objeto”, tende a enfrentar a problemática das condições de possibilidade para uma

formulação do instituinte<sup>101</sup>, onde é sorrateiramente preso pela noção de linguagem e pela dinâmica das mito-lógicas e das liturgias que só consideram o universo da repetição simples reprodutora; ora, Durand mostrou<sup>102</sup> que o universo do mito, ou o movimento mytho-poético, lidam não só com a “metábole” mas também com a “metalepse”, ao passo que Deleuze nos permite aqui falar numa “repetição complexa” e numa “diferença livre”<sup>103</sup>. Isto posto, é inequívoco que apreende a tendenciosidade do moderno sagrado selvagem a se presentificar sob a forma do “difuso”, vale dizer, do indeterminado, apontando pois para o outro pólo de absolutização da mediação, que exatamente será o enfoque de Lapassade, que capta e amplifica as intenções do sagrado selvagem moderno: a absolutização da mediação simbólica corpo pelas indeterminações e pela anarquia, ao passo que o pólo unidimensionalizador da primeira absolutização se engatava à dominação e à sujeição. Chegamos, pois, na primeira absolutização, a uma imagem e figura do corpo que, articulando Thierry-Maertens e Erikson, ademais dos etólogos, poderíamos chamar de “ritológica pseudo-especiatória” e, na segunda absolutização, a uma imagem e figura do corpo a que diríamos “neotenia neg-entrópica”. Uma recondução implicaria que se considerasse a dinâmica da mediação simbólica exatamente como uma dinâmica inter-polaridades, na exata medida em que lidamos com uma oscilação contraditorial dada a ambivalência da mediação simbólica como vivência-diferença e o poder como gestão determinado-indeterminado. Isto posto, deveríamos reconduzir aos limites os exageros, quer das considerações quanto ao sagrado selvagem tradicional, sua imagem de corpo e sua figura de transe, quer quanto ao sagrado selvagem moderno, sua imagem de corpo e sua figura de transe: a ritológica pseudo-especiatória tornar-se-ia, segundo Erikson<sup>104</sup>, “ritualização verdadeira” ou “simbolização verdadeira”, ao passo que a neotenia neg-entrópica tornar-se-ia, segundo Morin<sup>105</sup>, “anel tetralógico”. Doravante instalados como polaridades, o poder da mediação simbólica corpo seria a axialidade contraditorial inter-pólos apreendida como “corporeidade ima(r)ginal”, apoiados que estaremos em explicitações de Paula Carvalho, apresentadas em vários textos<sup>106</sup>.

## NOTAS

- (1) CRESPI, F. **Médiation symbolique et société**. Paris, Lib.Méridiens, 1983, p.8. Deveríamos também lembrar a hipótese Sapir-Lee Whorf: assim, H.Hoijer, **Language in culture: conference on the interrelations of language and other aspects of culture**. Chicago, Chicago University Press, 1954. Do mesmo modo, na mesma linhagem de um “construtivismo”, os textos organizados por P.Watzlawick, **Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus**. München, R.Pipper Co. Verlag, 1985.
- (2) CRESPI, F. op.cit., p.9-10.
- (3) PAULA CARVALHO, J.C. de. **Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário**. Tese de Doutorado em Ciências Humanas, FFLCH-USP, 1985, vol. II, C. II. 4, p.871 seg.
- (4) Cf. infra item 2.
- (5) CRESPI, F. op.cit., p.10, nota 1.
- (6) idem, p.11.
- (7) Cf. ref. 3, vol.II, B.p.586 seg. Também o artigo “**Imaginário e pensamento organizacional na obra de E.Morin: seus fundamentos antropológicos**”. In Revista da Fac. Educação da USP, SP, vol.13 (1): 43-89, 1987.
- (8) CRESPI, F. op.cit., p.12.
- (9) Cf. ref. 7.
- (10) Cf. ref. 7.
- (11) Cf. ref. 3, vol.II, C. II.3, p.799 seg. Também o artigo “Estrutura, organização e educação: do imaginário sócio-organizacional às práticas educativas”. In Fischmann, R. (org). Escola brasileira: temas e estudos. SP, Atlas, 1987, p.48-71.
- (12) idem, ibidem.
- (13) ATLAN, H. **Entre le cristal et la fumée: essai sur l’organisation du vivant**. Paris, Seuil, 1979.
- (14) MORIN, E. **La Méthode 2: la vie de la Vie**. Paris, Seuil, 1980.
- (15) MORIN, E. **La Méthode 3/1: la connaissance de la connaissance, anthropologie de la connaissance**. Paris, Seuil, 1986.
- (16) MORIN, E. **Le paradigme perdu, la nature humaine**. Paris, Seuil, 1973, p.99 seg.
- (17) idem, p. 226 seg. Também do mesmo autor, **Sociologie**. Paris, Fayard, 1984, p.350 seg. Confronte PAULA CARVALHO, J.C. **Antropologia das organizações e educação: um ensaio holonômico**. Tese de Livre-Docência, FEUSP, SP, 1988, cap. 2.(Rio de Janeiro, Imago Editora, 1990)
- (18) MORIN, E. **Le vif du sujet**. Paris, Seuil, 1969, p. 337 seg.
- (19) idem, p. 31 seg.
- (20) Cf. ref. 17, Sociologie ...
- (21) Cf. ref. 17, Tese de Livre-Docência ...
- (22) Cf. ref. 3, vol. II, B. IV, p. 638 seg.
- (23) HERMANN, I. **Sich anklammern – auf suche gehen**. In Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, XXII, 1936.
- (24) CRESPI, F. op. cit., p. 16.
- (25) Cf. ref. 3, vol. II, C. II. 5, p. 880 seg.
- (26) Cf. ref. 3.
- (27) Cf. ref. 21.
- (28) Cf. ref. 22.
- (29) CRESPI, F. op. cit., p. 16.
- (30) idem, p. 20.
- (31) BALANDIER, G. **Imaginaire, religion et politique dans les cultures africaines**. In Duvignaud, J. (org). Sociologie de la connaissance. Paris, Payot, 1983.
- (32) JAQUES, E. **Sistemas sociais como defesas contra a ansiedade depressiva e persecutória: contribuição ao estudo psicanalítico dos processos sociais**. (Tradução de J.C. de Paula Carvalho). In Revista da Fac. Educação da USP, vol. 14 (2), 1988. E também, KAËS, R. **L’Idéologie, études psychanalytiques: mentalité de l’idéal et esprit de corpus**. Paris, Dunod, 1980.
- (33) idem, ibidem.
- (34) Para uma análise contextual da noção de “numinoso” em Otto (Otto, R. **Le sacré: l’élément non rationnel dans l’idée du divin et sa relation avec le rationnel**. Paris, Payot, 1969), ver sob a ótica hermenêutica, J.C. de Paula Carvalho, **Aporia e Gnosis: a hermenêutica do símbolo do labirinto** (Diss. Mestrado em Filosofia, FFLCH-USP, SP, 1976); sob a ótica da antropologia da religião, E. De Martino, **Furore, simbolo, valore**. Milano, Peltrinelli, 1980; sob a ótica da hermenêutica antropológica e do projeto fenomenológico, J.C. de Paula Carvalho, ref. 3, vol. I, B. II.1, p. 259 seg.; texto de P. Sironneau, **Sécularisation et religions politiques**. Paris, Mouton, 1982, p.27 seg.; e texto de J.Wunenburger, **La fête, le jeu et le sacré**. Paris, J.P. Delarge, 1977.
- (35) CRESPI, F. op. cit., p. 20-21.
- (36) Cf. ref. 3, C. e também o artigo “**Imaginário e Organização**”. In Revista de Administração de Empresas EASP/FGV, RJ, vol. 25 (3): 31-48, 1985.
- (37) Cf. ref. 35.
- (38) MALLART-GUIMERA, L. **Ni dos, ni ventre: religion, magie et sorcellerie evuzok**. Paris, Société d’Ethnographie, 1981.
- (39) Cf. ref. 3, vol. II, C. 5 e 6, p. 880-917.
- (40) MORIN, E. **La méthode 1: la nature de la Nature**. Paris, Seuil, 1977; também DURAND, G. **Le regard de Psyche, de la mythanalyse à la mythodologie**. In L’Âme tigrée, les pluriels de psyché. G. Durand. Paris, Denoel, 1980.
- (41) Cf. ref. 33, Kaës ...
- (42) CRESPI, F. op. cit., p. 153.
- (43) idem, p.151 a 153.
- (44) idem, ibidem.
- (45) CRESPI, F. op. cit., p. 151 a 153.
- (46) MAUSE, LI. De. **Les fondations de la psychohistoire**. Trad. S. Wilder. Paris, PUF, 1986.
- (47) WINNICOTT, W. D. **Jeu et réalité: l’espace potentiel**. Trad. Cl. Monod. Paris, Gallimard, 1975.
- (48) Veja-se o artigo de mesmo nome em Winnicott, D. **L’enfant et sa famille**. Paris, Payot, 1991.
- (49) GUATTARI, F. **Psychanalyse et transversalité: essais de psychanalyse institutionnelle**. Paris, Maspéro, 1974.
- (50) Cf. ref. 32.
- (51) LOBROT, M. **Pour ou contre l’autorité**. Paris, Guathier/Viliars, 1973.
- (52) CRESPI, F. op. cit., p. 163-164.
- (53) LEROI-GOURHAN, A. **Le geste et la parole**. (2 vol.). Paris, Albin Michel, 1977.
- (54) CHATEAU, J. **Les sources de l’imaginaire**. Paris, Éd. Universitaires, 1972.
- (55) MAUSS, M. **Les techniques du corps**. In Sociologie et anthropologie. M.Mauss. Paris, PUF, 1968.
- (56) LE BRETON, D. **Corps et sociétés: essai de sociologie et d’anthropologie du corps**. Paris, Lib. Méridiens, 1985, p.190.
- (57) idem, p. 43 seg.
- (58) ibidem, p. 79.
- (59) idem, p. 42, p. 200.
- (60) Cf. ref. 56, Le Breton, p. 201.
- (61) idem, p.123 seg.
- (62) ibidem, p. 123 seg.
- (63) PAULA CARVALHO, J. C. de. **A corporeidade Outra**. In Ribeiro, R. J. (org). Recordar Foucault. SP, Brasiliense, 1985, p. 72-93
- (64) Ver citação anterior. Ademais, esse artigo do mesmo autor, In Revista Reflexão, Inst. de Filosofia PUC-Campinas, Campinas, n° 36, 1986, p. 126-154.

- (65) ERIKSON, E. **Ontogénie de la ritualisation chez l'homme**. In *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*. Huxley, J. (org). Trad. Paris, Gallimard, 1971.
- (66) Cf. ref. 3, vol.II, A. III, p. 537 seg.
- (67) idem, ibidem.
- (68) DOUGLAS, M. **Símbolos naturales, exploraciones en cosmología**. Trad. C. Criado. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1978, p. 99.
- (69) Cf. ref. 68, Douglas, p. 107.
- (70) CRESPI, F. op. cit., p. 185.
- (71) Cf. op. cit., p. 187 seg.
- (72) Cf. ref. 36 e também ref. 17, Tese de Livre-Docência ... cap. 6.
- (73) a (77) Para explicitação, ver ref. 17, Tese de Livre-Docência ... cap. 3 e suas Notas.
- (78) BASTIDE, R. **Le sacré sauvage et autres essais**. Paris, Payot, 1975, p. 214-215.
- (79) idem, p. 220 seg.
- (80) BASTIDE, R. **Le rêve, la transe et la folie**. Paris, Flammarion, 1972, p. 88.
- (81) idem, p. 96.
- (82) Ver investigações de I. Eibl-Eibesfeldt, **Das nichtverbale Ausdrucksverhalten: die Körpersprache**. (enviado pelo autor em comunicação pessoal)
- (83) LAPASSADE, G. **Essai sur la transe: le matérialisme hystérique 1**. Paris, J. P. Délarge, 1976, p. 15.
- (84) idem, p. 16-22.
- (85) HILLMAN, J. **Le mythe de la psychanalyse**. Trad. Ph. Mikriammos. Paris, Imago, 1977. Também do autor, **Re-visioning psychology**. N.York, Harper, 1975. Seria de grande interesse cotejar o enfoque etnopsiquiátrico na linha dos textos de T. Nathan: **La folie des autres, traité d'ethnopsychiatrie clinique**. Paris, Dunod, 1986; **Psychanalyse païenne, essais d'ethnopsychanalyse**. Paris, Dunod, 1988; **Le sperme du diable, Éléments d'ethnopsychothérapie**. Paris, PUF, 1988.
- (86) Cf. ref. 72.
- (87) DUVIGNAUD, J. **Le don du rien, essai d'anthropologie de la fête**. Paris, Stock, 1977; **L'anomie, hérésie et subversion**. Paris, Éd. Anthropos, 1973.
- (88) BASTIDE, R. op. cit., ref. 80, p. 96-97
- (89) BASTIDE, R. op. cit., ref. 78, p. 255.
- (90) PAULA CARVALHO, J.C. de. **A abordagem da antropologia profunda sobre o fenômeno da dissidência religiosa**. In *Revista Reflexão*, Instituto de Filosofia PUC-Camp., Campinas, n.º 40, 1988, p. 102-158.
- (91) DUVIGNAUD, J. **La planète des jeunes**. Paris, Stock, 1975.
- (92) BASTIDE, R. op. cit., ref. 78, p. 229-230.
- (93) Cf. ref. 3, vol. II, C. II 2, p. 835 seg.
- (94) MAFFESOLI, M. **L'Ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie**. Paris, Méridiens/Antropos, 1982.
- (95) Também do mesmo autor, **O tempo das tribos, o declínio do individualismo na sociedade de massas**. RJ, Forense, 1987.
- (96) LAPASSADE, G. op. cit., p. 22 e 211.
- (97) Cf. ref. 39.
- (98) Para o "efeito analisador" do transe, conjugar o texto de Lapassade supra citado com suas Recherches institutionnelles, sobretudo IV.
- (99) Referimo-nos a precipitado texto "O segredo da macumba", com M.A. Luz, com evidente fantasmática subjacente ... tida por realidade ... da macumba!
- (100) LAPASSADE, R. op. cit., p. 211-212.
- (101) Cf. ref. 78, p. 234 seg.
- (102) Cf. ref. 40, p. 159.
- (103) Referência ao texto de G. Deleuze.
- (104) Cf. ref. 65.
- (105) Cf. ref. 7.
- (106) Ver sobretudo síntese de Paula Carvalho: **Efficacité symbolique et corporéité ima(r)ginale: de l'oeuvre d'Arnold Mindel à celle de Pethő Sándor à São Paulo** (Comunicação ao Colóquio Internacional sobre o Imaginário. Paris, Sorbonne - CRI, 1988).