

4 O simbolismo institucionalizado

Para tentar entender melhor este fenômeno social, do qual a TVP é somente mais um exemplo, procuramos refletir sobre como um apanhado de crenças diferentes com parca validação científica, e de racionalidade questionável, foi se institucionalizando e ganhando cada vez mais visibilidade e aceitação pública. Para fundamentar esta discussão nós faremos uso dos conceitos do imaginário psíquico e social-histórico de Castoriadis e da eficácia simbólica de Lévi-Strauss.

Nosso objetivo, com esta fundamentação teórica, é mostrar que a criação simbólica inerente ao ser humano, a qual denominamos de imaginário, não é secundária e nem necessariamente fantasiosa. Ela está na base de todas as crenças e instituições que foram criadas pela humanidade, desde o racionalismo científico até às mais excêntricas crenças espiritualistas. Veremos que a TVP ao se proliferar e se institucionalizar não foge a esta regra e ela, possivelmente, foi criada e compartilhada seguindo a mesma tendência imaginária que gerou as demais percepções da realidade, sejam elas lógicas ou fantásticas.

Este mundo simbólico fantástico do qual a TVP faz parte não atua só de maneira teórica na percepção do sujeito perante o mundo. Ela interage e atua em todos os níveis de consciência do sujeito. Quando este acredita com veemência numa determinada realidade – independentemente da racionalidade que a fundamenta – ela passa a ter um forte poder de atuação sobre o mesmo. É o que denominamos de eficácia simbólica, ou seja, cogitamos que no campo da TVP não é necessariamente a verdade de seus pressupostos que permitem uma funcionalidade desta terapia para os seus clientes. É a crença compartilhada entre os terapeutas e os clientes que permite que para esses, a terapia seja efetiva.

4.1. Imaginário psíquico e social-histórico

Todo aquele que se debruça sobre o estudo dos fenômenos sociais logo percebe como são diversas e fascinantes as diferentes formas na qual o ser humano exerce sua capacidade criativa. Tanto no aspecto social como individual, a faculdade criativa no humano parece ser insaciável, criando e reformulando sua maneira de lidar com o mundo interno e externo.

Se considerarmos o ato de criar como algo inerente ao ser humano, nada mais natural do que lhe dar a devida atenção ao estudar um fenômeno social emergente, como é o caso deste estudo. A esta criação incessante, psíquica e social, chamamos de imaginário.

Baseado no pensamento de Castoriadis, entendemos que *imaginário psíquico* é a capacidade e o ato incessante de criação que o ser humano tem em sua essência. E entendemos por *imaginário social-histórico* quando, e se, essa criação (o novo, o diferente, etc.) é compartilhada com outros e posta de alguma maneira em prática.

Contudo essa distinção se mostra ilusória, pois o imaginário social-histórico expressa e se inspira no imaginário psíquico e vice-versa. Ambos se retro-alimentam e só existem, porque coexistem. Não faria sentido algum um sem o outro. E por isso nomeamos este processo dialético de *imaginário psíquico e social-histórico*.

O conhecer e o agir do ser humano são, portanto, indissociavelmente, psíquicos e social-históricos. Esses dois pólos, a psique e a sociedade, não podem existir um sem o outro, e não são redutíveis um ao outro (Castoriadis, 1992 p. 92).

Veremos no decorrer do trabalho que, sendo ao mesmo tempo causa e consequência, o processo criativo do imaginário psíquico e social-histórico gerou novas simbologias e inusitadas formas de saber e de fazer.

Há uma natureza na essência do homem que é precisamente esta capacidade, esta possibilidade, no sentido ativo, de fazer ser formas outras de existência social e individual, como se vê quando se considera a alteridade das instituições da sociedade, da língua, das obras e dos indivíduos. Há, portanto, bem entendido,

uma natureza na essência do homem que é definida por esta especificidade central, *a criação*. E esta criação, constatação banal, evidentemente, porém decisiva, não está concluída em nenhum sentido do termo (*ibid* p. 88. Grifo do autor).

Como metáfora podemos imaginar que a criação é o “calor” incessante que aquece o “magma” das idéias e da imaginação, lhes dando formas distintas ao se solidificar. Ela não só não está concluída em nenhum sentido do termo, como afirma Castoriadis, como até agora nem ao menos se mostrou possível de concluir. Esta afirmação se comprova ao notarmos o constante desenvolvimento social-histórico da humanidade que sempre mostrou uma permanente capacidade de criação e transformação.

Não só a capacidade criativa da espécie humana parece não ter fim, bem como dificilmente ela se torna previsível, ou suscetível a predeterminações. Obviamente, compreendemos que o processo criativo e a capacidade de transformação sempre nascem de alguma situação pré-estabelecida. É justamente – e somente – na alteridade com o antigo que o novo pode aparecer. Por isso é inconcebível imaginar qualquer forma de criação como uma “idéia surgida do nada”. Entretanto, afirmar que o novo se torna a partir do antigo, não significa necessariamente dizer que a partir de um estudo do antigo poderemos prever o novo. Pois muitas vezes o novo criativo é regido por nuances imperceptíveis, e conseqüentemente, tende a se apresentar sob formas imprevisíveis.

A criação é a capacidade de fazer surgir o que não estava dado e que não pode ser derivado a partir daquilo que já era dado. E imediatamente somos obrigados a pensar que é a esta capacidade que corresponde o sentido profundo dos termos *imaginação* e *imaginário*. Quando nós abandonamos os usos superficiais deste termo, a imaginação não é apenas a capacidade de combinar elementos já dados para produzir um outro. A imaginação é a capacidade de colocar uma nova forma. De um certo modo, ela utiliza os elementos que aí estavam, mas a forma, enquanto tal, é nova (*ibid* p. 89, grifo do autor).

O potencial de criação simbólica que o imaginário proporciona à psiquê humana, não se resume somente ao sujeito como indivíduo. Ela se expande em uma troca de influências com a própria sociedade que a contextualiza. Esta espiral de influências é que amiúde alimenta o próprio processo da criação imaginária da sociedade. Ou seja, a criação de novos modelos simbólicos de percepção se

constitui de duas vertentes distintas, porém complementares: a individual (psíquica) e a sócio-histórica (institucional). Segundo Augras “ambas são modalidades da realidade humana, e são ambas construídas pela dimensão simbólica” (2000, p.127) e complementa citando Castoriadis: “é nesses dois níveis, ou seja, no psíquico e no social-histórico que encontramos essa capacidade de criação que nomeei, mais particularmente, imaginação e imaginário” (1992, p.90).

Augras acredita que esse processo incessante de criação simbólica resulta da condição mortal do homem, que se angustia com seu inevitável fim. Esta constatação gera um conflito inviável que só tende a fomentar esse mesmo processo criativo que, conseqüentemente, o levará a criar formas distintas de alteridade, numa busca a novas respostas que aliviem a condição mortal do homem. Como observa Augras “em sua dimensão mortal, o homem carrega em si uma alteridade insuperável, e as soluções que elabora só fazem criar novas fontes de alteridade” (2000, p.127).

Esse processo não ocorre por acaso. A forma nova que se apresenta não é uma anomalia aleatória ou acidental. Ela é fruto do imaginário, mas não de um imaginário qualquer, pelo contrário, de um imaginário específico. Específico porque é fruto de um determinado contexto social-histórico que o representa na sua essência. O fazer singular de cada indivíduo ou sociedade é a conseqüência da interação de ambos. É uma fertilização cíclica e constante, onde ambos os protagonistas (o indivíduo e a sociedade) terminam por representar aquilo que chamamos de imaginário psíquico e social-histórico.

Bem entendido, no domínio humano, também há acidental e o estático, mas aqui *a singularidade não é acidental, ela pertence à essência do ser*. É cada vez a singularidade do indivíduo, ou a singularidade de uma sociedade particular, que fazem que sejam *este* indivíduo e *esta* sociedade, e que traduzem a sua essência (Castoriadis, 1992 p. 84. Grifo do autor).

Para entender a relevância desta teoria, torna-se mister explicar que ao usarmos o termo imaginário, não estamos nos referindo meramente a uma fantasia imaginativa, ou um tipo de reflexo individual e distorcido do mundo real. O imaginário se evidencia como um constante fator que gera tudo aquilo que pode ser criado. É uma criação incessante voltada para a adaptação e a re-significação

da dimensão simbólica representativa do real. É um espaço amórfico donde se originam e se potencializam a expressão e a percepção simbólica do indivíduo e da sociedade.

O imaginário preconizado por Castoriadis ganha esta maior relevância, pois abre uma nova perspectiva para entendermos o fazer social-histórico, o funcionamento social e seus receptivos fenômenos, pois tira a imaginação – essa criação incessante – da periferia do intelecto, para colocá-lo no nascedouro de tudo que é saber e ser.

Castoriadis (1982, p. 13) explica:

[...] O imaginário de que falo não é imagem de. É criação incessante e essencialmente indeterminada (*social-histórica e psíquica*) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. Aquilo que denominados ‘*realidade*’ e ‘*racionalidade*’ são seus produtos (grifo nosso).

Para elucidar melhor o potencial do imaginário, há de se destacar a lógica desse raciocínio. Se a “realidade” e a “racionalidade” são frutos do imaginário, e se o imaginário é uma criação incessante inovadora e transformadora, logo isso nos leva a duas constatações:

A primeira é que nossa percepção – psíquica e social-histórica – da realidade e nossa racionalidade são capazes de mudar conforme vão se somando novos “dados” advindos do imaginário. Sendo assim, tanto individual como socialmente, o ser humano vive em uma constante transformação de valores, práticas, crenças, paradigmas, pensamentos e conceitos a respeito da realidade, que mudam de tempos em tempos de maneira indeterminada e praticamente imprevisível. “Porque contrariamente o que pensam as pessoas, sobretudo hoje, nesta época de cientificismo e do positivismo, o conhecimento é um enigma e mesmo um labirinto de enigmas” (Castoriadis, 1992 p. 83). Somente para exemplificar as possíveis repercussões dessa afirmação, poderíamos colocar a questão da seguinte maneira: o que nos é óbvio hoje pode não ser óbvio amanhã.

A segunda é que a partir desta perspectiva podemos perceber porque diferentes indivíduos e diferentes sociedades podem efetivamente ter seu conceito de realidade completa ou parcialmente distintos um do outro, já que diferentes imaginários psíquicos e sociais-históricos processam distintamente sua dialética frente a uma alteridade particular que a contextualiza.

É importante ressaltar, no entanto, que mesmo sendo preparadas com “ingredientes” diferentes, todas as perceptivas se originam sempre de um mesmo “caldeirão” – o imaginário. São como rios com percursos diferentes, mas vindos de uma mesma nascente.

Sendo assim, não cabe mais – pelo menos para nós, cientistas sociais – fazermos um juízo de valor sobre qual perspectiva seria mais certa ou mais errada, válida ou inválida, já que todo julgamento do certo e do errado sempre é atribuído a partir de uma perspectiva parcial.

Logo, o social-histórico é também o lugar onde surge também a questão da validade de direito das instituições. Logo, da validade de direito dos comportamentos, isto é, da *ética*. A ética também é criada *na e pela* história (p. 97, grifo do autor).

No momento em que um grupo, sociedade ou instituição realiza o fazer social-histórico em sua plenitude, ou seja, quando têm uma forma de pensamento compartilhada e uma conseqüente efetivação prática da mesma, ela se faz certa para si e suficientemente coerente para aqueles que compartilham desta mesma perspectiva social-histórica. Entre esses e outros que compartilham de perspectivas diferentes, “verdades” ou “absurdos”, podem ser conceituados de formas completamente distintas. “Se uma sociedade é aquilo que ela é, e não alguma outra coisa, é porque ela criou este mundo particular que ela se criou”. (p. 94.).

Ao começar esta dissertação, deparamo-nos com um possível paradoxo. Pois se torna necessário estudar de forma científica um campo que aparentemente carece de fundamentos científicos consistentes. No decorrer do trabalho veremos com maior profundidade que no contexto da TVP, encontramos inúmeras referências fantásticas que a partir de um olhar racionalista e cientificista facilmente seriam relegadas ao absurdo e à incoerência. No entanto, essa perspectiva corre o risco de se tornar superficial, pois nos faria perceber o fenômeno da TVP meramente como uma moda terapêutica circunstancial, e não como mais um fruto do imaginário psíquico e social-histórico, e se assim fosse estaríamos fragmentando duas – ou mais – partes que estão intimamente ligadas: o pensamento e a prática.

Veremos no decorrer da dissertação que a TVP, enquanto nova modalidade terapêutica, não surgiu “do nada”. Ela está inserida em um contexto social-histórico que lhe dá aporte para sua subsistência. O que para aqueles que não participam deste determinado contexto parece um absurdo, para aqueles que estão envolvidos pode vir a soar lógico e racional.

A TVP pode ser vista como pertencente a um campo de racionalidade questionável. Todavia, considerando que o imaginário tem esse potencial de criar, a partir da alteridade, uma diferente representação simbólica, é coerente que esse processo possa resultar em práticas novas. À vista de terceiros, podem até parecer irracionais, estranhas e impróprias, entretanto, entender o imaginário, é entender que a própria racionalidade é relativa ao seu observador e praticante. Não é questão de certo ou errado, são perspectivas diferentes.

Augras ao elucidar a teoria de Castoriadis enriquece o tema ao dizer que:

A ‘racionalidade’ tão louvada pela nossa cultura ocidental (...) é apenas um aspecto do pensamento, dentro dos possíveis. (...) O homem não é somente capaz de racionalidade e irracionalidade. Mas ao contrário do que pretende o pensamento herdado, é a irracionalidade a característica especificamente humana. Racionais são os animais, cuja programação biológica não permite erros (...) e essa possibilidade de erro, em vez de constituir uma falha, é indicativa de nossa intrínseca capacidade de criação” (2000, p.125).

No panorama do imaginário psíquico e social-histórico, não há o lado certo e o errado em se tratando de perspectivas contraditórias. Cada perspectiva se faz certa para si e potencialmente errada para o outro. Julgar, rotular, e condenar como “erradas” diferentes perspectivas torna-se muitas vezes um trabalho infrutífero. Pois o simples fato de elas existirem já justifica e valida sua presença.

Logo, se a prática da TVP é exercida de fato⁵, e veremos no decorrer da dissertação que ela o é, isto implica necessariamente que um pensamento – ou uma forma de pensamento – faz parte do seu contexto. O que queremos ressaltar com essa afirmação é que neste pensamento – indiferentemente de sua qualidade lógica – se exprime um fazer social-histórico. E este, em último caso, se representa como a própria realidade do sujeito pensante.

⁵ Não nos cabe ainda nesse capítulo questionar a qualidade desta prática, somente afirmar sua existência.

Todo pensamento da sociedade e da história pertence em si mesmo à sociedade e à história. Todo pensamento, qualquer que seja ele e qualquer que seja seu “objeto”, é apenas um modo e uma forma de fazer social-histórico. Pode ignorar-se como tal – e é o que lhe acontece mais frequentemente por necessidade, por assim dizer, interna. E o fato de conhecer-se como tal não o faz sair de seu modo de ser, como dimensão do fazer social-histórico. Mas pode permitir-lhe ser lúcido a respeito de si mesmo. O que denomino elucidação é o trabalho pelo qual os homens tentam pensar o que fazem e saber o que pensam. Também isso é uma criação social-histórica. [...] este fazer e este representar/dizer se instituem também historicamente, a partir de um momento, como fazer pensante ou pensamento se fazendo (Castoriadis, 1982, p. 13).

No entanto, não se trata aqui de uma vã tentativa de validar aquilo que não condiz com o atual paradigma cientificista, mas sim, de nos permitir vislumbrar como certos fenômenos individuais e sociais são capazes de se auto-validar estruturalmente. A plausibilidade de uma prática pensamento se basta nesse movimento constante e fecundo do imaginário, que irá culminar em um referencial simbólico, que ao ser compartilhado com outros, se torna passível de se institucionalizar.

Além da atividade consciente de institucionalização, as instituições encontraram sua fonte no *imaginário social*. Este imaginário deve-se entrecruzar com o simbólico, do contrário a sociedade não teria podido “reunir-se”, e com o econômico-funcional, do contrário ela não teria podido sobreviver (1982, p.159).

Como podemos ver, não é por acaso que existem tantas formas de se representar o real. Tantas sociedades e seres com paradigmas e percepções completamente diferentes. É o imaginário com sua ampla capacidade de criar que, inerente à psique humana, sempre gera novas formas de ver e de fazer. Influenciada pela conjuntura social-histórica que a cerca, a psique se adapta, cria, transforma e influencia o próprio social-histórico, gerando assim, um ciclo virtuoso e fértil.

É no potencial do imaginário e suas repercussões efetivas no nosso modo ser, e de ver a realidade, que reside o ponto de maior relevância para o presente estudo. Pois se antes compreendíamos o simbólico apenas como uma interpretação subjetiva do real, ou seja, apenas um reflexo distorcido daquilo que, em tese, é uma verdade palpável e funcional, agora, a partir da perspectiva do

imaginário, podemos perceber que a dimensão simbólica deixa de ser meramente reflexo do real para se apresentar como uma função inerente ao ser humano e *criadora da realidade*. Função essa que ao se expressar cria inúmeras formas de representações e instituições e que antecede a uma lógica linear racionalista, sendo esta, apenas uma de suas vertentes.

Não é intenção do presente estudo pesquisar detalhadamente sobre o funcionamento do processo criativo do imaginário psíquico e social-histórico, mas sim, o de compreender que no momento em que atribuímos a ele o potencial de, em última instância, criar e instituir uma realidade distinta da anterior já estabelecida, passamos a entender como que o duvidoso pode se tornar óbvio, o simbólico pode se tornar real e o fantástico pode se tornar plausível.

Talvez isso nos permita compreender melhor porque certas práticas incomuns – em especial aquelas que aparentam ser alógicas e não racionais – podem proliferar e se estruturar a tal ponto de se tornarem institucionalizadas e potencialmente efetivas.

4.2. Sobre a eficácia simbólica

Torna-se nítido no aprofundamento deste trabalho, o valor e a riqueza das criações simbólicas – tanto culturais como individuais – expressadas nos discursos dos clientes e terapeutas que participam do meio da TVP. Perante esse fato é válido questionar até que ponto essas histórias fantasiosas, ricas em detalhes, que foram vivenciadas pelos clientes, poderiam ter um efeito significativo em suas vidas? Teriam essas imagens, do ponto de vista terapêutico, potencial de virar um símbolo de poder e transformação efetiva para o indivíduo? Ou seja, seria a força do símbolo uma justificativa razoável para explicarmos a possível eficácia dessa prática terapêutica?

Para refletir sobre essas questões, outro referencial teórico relevante é a teoria de eficácia simbólica de Lévi-Strauss. No livro *Antropologia Estrutural*

(1973) Lévi-Strauss dedica um capítulo à eficácia simbólica e fala indiretamente desta mesma perspectiva em um outro capítulo intitulado *o feiticeiro e sua magia*. Também convidamos para participar desta discussão Alberto Manuel Quintana que em sua tese de doutorado: *A ciência da benzedura: de mau-olhado, rezas e simpatias* aborda com olhar contundente a questão da eficácia do símbolo⁶.

Resolvemos usar esta perspectiva teórica por causa da natureza do campo que estamos estudando. Ao explorar o campo da terapia de vida passada, ficou evidente o quanto as crenças mágico-religiosas dos autores teóricos, dos terapeutas de TVP⁷ e dos clientes que se submeteram a ela, são relevantes para a teoria e prática desta proposta terapêutica.

Lévi-Strauss relata alguns casos referentes à prática de feitiçaria em tribos indígenas. Esses feiticeiros, também conhecidos como xamãs, eram chamados quando algum indígena sofria de mazelas físicas ou psíquicas: como doenças, problemas de parto, influência de maus espíritos etc. Munido de um poder de cura atribuído socialmente, o xamã, não raras vezes, desenvolvia o ritual de cura sem necessariamente ministrar ao enfermo qualquer tipo de produto com princípios ativos significativos o suficiente para que contribuísse com sua cura. Muito pelo contrário, pois não era no plano físico em que a principal “luta” do xamã contra a doença ocorria, e sim no plano mítico. É justamente no âmbito do sagrado que o xamã se aventura por jornadas fantásticas em busca de moradas divinas e luta contra espíritos malignos que assolam o enfermo. Esta representação simbólica no nível do sagrado se remete diretamente à porção física do sujeito. Vemos que dentro do campo simbólico, como ressalta Lévi-Strauss, certos personagens e lugares míticos representam efetivamente os órgãos ou processos enfermos do sujeito acamado.

[...] “o caminho de Muu” e a morada de Muu, [personagem míticos vivenciados no processo de cura do xamã] não são, para o pensamento indígena, um itinerário e uma morada míticos, mas representam literalmente a vagina e o útero da

⁶ Esta colocação foi feita por Alberto Manuel Quintana em sua tese de doutorado *A ciência da benzedura: de mau-olhado, rezas e simpatias*. Que bem observou que no termo “eficácia simbólica” (tradução do título original) dava a entender que a eficácia não era real porém simbólica. Enquanto “a eficácia do símbolo” mostra o símbolo como eficaz, o que condiz mais com a intenção de Lévi-Strauss.

⁷ Veremos mais a frente que os autores nativos e os terapeutas nem sempre concordam que suas técnicas têm fundamento mágico-religioso.

mulher grávida, que percorrem o xamã e os *nuchu*, e no mais profundo dos quais eles travam seu combate vitorioso” (1973, p.217).

A capacidade de a tribo indígena efetivar uma cura atuando somente no campo simbólico, nos permite refletir se não seria possível fazer uma analogia interessante com as próprias crenças e práticas envolvidas na TVP. O terapeuta de vidas passadas poderia exprimir alguma semelhança com um xamã, como por exemplo, no que concerne ao seu poder socialmente atribuído ou à sua capacidade de conduzir o enfermo numa jornada mítica em busca de uma vitória sobre a doença quase que somente através do plano simbólico. Ou o cliente que procura por este tipo de terapia e atribui suas mazelas a uma origem não física, porém mítica – assim como o indígena que atribui sua doença à influência de espíritos malignos – ou seja, considera seu sofrimento (dores, sintomas, problemas...) como fruto de uma árvore que se enraíza no campo do sobrenatural.

Assim como vimos na teoria do imaginário, o referencial simbólico que dá suporte às crenças envolvidas, não se basta como agente atuante no indivíduo por si só. Para o potencial de cura se tornar significativo, ele deve ser aceito e validado por uma instituição que a contextualize. Por mais fantástico que seja o processo terapêutico, ele deve ser aceito por um grupo social, para que permita ao doente se reorganizar de forma coerente em busca de uma melhora.

A partir de entrevistas colhidas com clientes e terapeutas de TVP, constatamos que parece haver crenças condizentes também nesse meio. Cogitamos que seria justamente pelo fato de compartilharem de um mesmo sistema de crenças e um único referencial teórico que a relação do cliente com o terapeuta, no âmbito da TVP, seja capaz de transformar o fantástico em plausível.

Caso essa relação terapêutica não se desenvolva sob um sistema de crença comum entre seus participantes, a experiência vivenciada poderá ser infrutífera, pois sem esse compartilhamento a idéia fantástica de um dos indivíduos permanecerá em um grau insano de valor, e tornará a aceitação do outro sujeito inviável e incoerente, podendo até mesmo piorar a condição do enfermo.

Essas experiências permanecem, entretanto, intelectualmente informes e afetivamente intoleráveis, a não ser que se incorporem a tal ou qual esquema presente na cultura do grupo e cuja assimilação é o único meio de objetivar os estados subjetivos, formular impressões informuláveis e integrar experiências inarticuladas em sistema (p.198).

Sem essa validação do grupo, até a mais banal e lógica das doenças ganhará o potencial de desestruturar a tal ponto o indivíduo que ele poderá sucumbir e alimentar essa doença rumo a um estado deplorável, quiçá à morte. Pois aquilo que não é reconhecido pelo grupo é excluído por ele, e ao ser excluído de seu grupo de referência, a própria vontade do doente de viver e existir fica comprometida.

Quando diversos símbolos e crenças “exóticas” se encontram em um mesmo contexto, como ocorre no caso de uma suposta regressão a uma vida passada, cabe à instituição agregar as distorções e torná-las, na medida do possível, coerentes, sem, no entanto, serem necessariamente lógicas e aceitáveis aos olhos daqueles que não compartilham das mesmas crenças.

[...] Diversamente da explicação científica, não se trata, pois, de ligar estados confusos e inorganizados, emoções ou representações, a uma causa objetiva, mas de articulá-los sob forma de totalidade ou sistema; o sistema valendo precisamente na medida em que permite a precipitação, ou a coalescência, desses estados difusos [...] este último fenômeno é atestado à consciência por uma experiência original, que não pode ser percebida de fora (*ibid*, p. 211).

Por conseguinte, o ponto de maior relevância para entendermos a funcionalidade desse rito terapêutico não reside no fato da existência ou não da suposta vida passada, mas sim num referencial simbólico compartilhado e aceitável por ambos os personagens que protagonizam esta experiência e pelo contexto sócio-cultural da qual fazem parte.

A partir de uma pequena indução, o cliente é levado a uma experiência fantástica num tempo e espaço pretéritos, onde lá nesse mundo mítico encontra o que considera “as verdadeiras razões” de sua problemática atual. Só assim com uma lógica compartilhada e com a coerência restabelecida é que a transformação daquele estado mazelado se torna plausível e justificado simbolicamente.

[...] Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que *a eficácia da magia implica na crença da magia* e que esta se apresenta sob três aspectos complementares; existe inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura [...] finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva (*ibid*, p.194, grifo nosso).

A crença na magia aparece então como a força motriz, que ditará se esta “magia” funcionará de fato, ou não. Esta crença comum adquire assim, um papel preponderante e de suma importância em qualquer processo terapêutico. Seja ele fundamentado em um sistema lógico e científico, ou mágico-religioso, o que realmente definirá o potencial de funcionalidade será um sistema simbólico compartilhado entre terapeuta e cliente e corroborado com o contexto social circundante aos mesmos.

Tanto no *feiticeiro e sua magia* quanto em *a eficácia simbólica* Lévi-Strauss descreve experiências indígenas de rituais xamânicos de cura. Ressalta a importância da crença na magia para sua eficácia e na necessidade de aceitação social das mesmas simbologias – imaginário social – que caracterizam determinado pensamento mágico.

Veremos que, no contexto estudado, encontramos as mesmas premissas, as pessoas que procuram a terapia de vidas passadas, tanto clientes como terapeutas, têm em geral arraigada a crença na reencarnação e na existência de vidas passadas, o que lhes permite dialogar no mesmo padrão simbólico. Esse sistema simbólico compartilhado, por um lado, não só estrutura socialmente a negação da morte, aliviando o sujeito de sua angústia primordial, bem como abre para a possibilidade de cada sujeito criar um simbolismo próprio. Ao narrar uma história que brota espontaneamente na regressão a uma vida passada o próprio sujeito possui total liberdade no tempo e espaço para vivenciá-la. Isso permite que ele crie uma gama muito rica de histórias particulares que geram simbolismos peculiares. No momento em que o sujeito relata essa viagem fantástica a esse passado mítico, dentro de uma sessão terapêutica, outorga poder ao terapeuta de realizar um ritual “sob medida” e particular para o sujeito.

No momento em que regride o sujeito ao mundo mítico e fantasioso de um passado qualquer, quer seja ele possível ou somente imaginável, se apresentam as condições para que o próprio sujeito possa criar seus símbolos significantes. Não necessariamente mitos coletivos, mas sim mitos e identificações pessoais, gerando histórias singulares e de conteúdo bastante diverso, que percorrem durante essa vivência, desde o momento do trauma original, até culminar em uma re-significação dos sintomas apresentados. Isso só é passível de ocorrer, pois existe uma crença e uma:

[...] convicção de que os estados patológicos têm uma causa e que esta pode ser atingida; de outra parte, um sistema de interpretação onde a invenção pessoal desempenha um grande papel e ordena as diferentes fases do mal, desde o diagnóstico, até a cura (*ibid*, p.207).

Lévi-Strauss mostra em vários dos seus relatos de experiências xamânicas, como a partir de rituais realizados sem uma intervenção ativa – do ponto de vista da medicina clássica – onde muitas vezes o xamã nem ao menos toca no enfermo, que mesmo assim a cura é possível. Isso acontece por causa de uma interpretação simbólica do sofrimento ou doença do enfermo. Ao criar uma metáfora – no nível do sagrado – da doença e do sofrimento, o xamã passa a tratá-los simbolicamente a partir da própria metáfora, ou seja, é dentro do próprio campo simbólico que o processo de cura deve se efetivar. A amenização ou cura dos sintomas físicos, serão somente uma consequência da cura no campo mágico. Como podemos ver nessa prodigiosa interpretação de um canto ritualístico feito por um xamã para uma mulher com dificuldades no momento do parto.

[...] Ele constitui uma medicação puramente psicológica, visto que o xamã não toca no corpo do doente e não lhe administra remédio; mas, ao mesmo tempo, ele põe em causa, direta e explicitamente, o estado patológico e sua sede: diríamos de bom grado, que o canto constitui uma *manipulação psicológica* do órgão doente, e que a cura é esperada desta anulação (*ibid*, p.221, grifo do autor).

Ressalta-se novamente que para este processo se realize é mais do que necessário que ambos os participantes desta cura mágica – simbólica e metafórica –, compartilhem do mesmo cabedal de crenças e de sua funcionalidade. Esta crença comum, no entanto, só será possível se ela for aceita pelo contexto cultural circundante onde ambos os participantes estão inseridos.

[...] assim sendo, a eficácia de uma ação terapêutica, baseada em processos mágico-religiosos, vai depender de sua integração com o sistema simbólico da comunidade onde a mesma esta sendo aplicada. [...] tanto o feiticeiro como o enfeitado devem acreditar na técnica utilizada, que deve fazer parte e estar validada no universo cultural de qual ambos participam (Quintana, 1998, p. 43).

No caso da terapia de vidas passadas, ambos os participantes costumam fazer parte de um universo cultural que aceita a crença na reencarnação, a hipótese de sofrer de sintomas originados em outras vidas e a possibilidade de se poder regredir a uma vida passada e sanar um sintoma presente.

Entretanto, somente essa validação social numa crença compartilhada não explica necessariamente o porquê do sujeito procurar uma terapêutica de fundamentação mágico-religiosa, ao invés de optar pela vasta gama de terapias convencionais que existem no mercado. Uma das questões que pode levar o indivíduo a procurar esse tipo de terapia alternativa pode ser justamente o fato, da impressão que ele tem, de que uma terapia convencional pode até amenizar ou curar seus sintomas, mas não pode explicar ou significar satisfatoriamente a causa deles.

[...] Os processos mágico-religiosos explicariam, portanto, aquilo que a experiência empírica não pode explicar: a coincidência, o infortúnio, o acidente. Podemos dizer, portanto, que sua função principal é explicar o inexplicável. É dar sentido ao sem sentido (*ibid*, p. 48).

É justamente na necessidade de dar um sentido à suas mazelas, e não somente de conseguir as curas delas que, aparentemente, leva o cliente a procurar as terapêuticas de base mágico-religiosa. Pois ter algum tipo de sofrimento ou doença leva o indivíduo à angústia, não só da morte, mas também de não saber o verdadeiro motivo de suas causas.

Quando nos referimos à causa do sofrimento, não se está tratando somente de qual causa biológica ou trauma específico causou aquele sofrimento, mas sim de um questionamento muito mais existencial, onde o sofredor, de certa maneira, se pergunta algo do gênero “porque isso acontece a mim?” Ou “que foi que eu fiz para merecer isso?” Ou seja, sem uma razão para esse sofrimento, sem um sentido que o justifique, o indivíduo é levado a desestruturar-se por falta de coerência simbólica.

[...] Vemos que o ser humano fica totalmente dependente destas construções simbólicas, por isto, qualquer coisa que coloca estes sistemas [simbólicos] em xeque, que ameaça sua unidade e coerência, se torna por demais angustiante, intolerável. [...] o ser humano se depara com sua verdadeira condição de fragilidade frente ao mundo. Na medida em que o real abre brechas nestas

construções simbólicas, obriga o homem a se deparar com sua impotência, uma vez que estes padrões culturais lhe dão a ilusão de completude da qual ele carece (*ibid*, 1998, p. 60).

É para poder lidar e aceitar o sistema simbólico do real, com suas rachaduras e imperfeições, que o sujeito procura compensar essa falta com um sistema simbólico alternativo (religioso, mítico). Ou seja, ao procurar sistemas simbólicos alternativos, o sujeito não procura se alienar, muito pelo contrário, demonstra seu desejo de se adaptar de forma coerente a esse mundo real.

Fica nítido que, em última instância, é a morte que gera a brecha da construção simbólica do real. É ela a angústia primal, o único fato inevitável que não se encaixa no sistema simbólico construído e desejado. Para se lidar com essa angústia gerada pelo medo da morte, resta ao sujeito re-estruturar o seu sistema simbólico para que mesmo perante a morte o mundo continue a ser coerente.

[...] surge, então a necessidade de cobrir esta ruptura, de obturar esta falha através de novas construções simbólicas. Porém elas vão ter uma diferença com as anteriores, pois tem uma função específica [...] a de dar conta daqueles processos que as construções simbólicas do cotidiano não dão, quer dizer, de dar conta, e, portanto, manter a ilusão de que nossas construções simbólicas se equivalem ao real. As coisas que a ela escapam é porque pertencem a uma outra realidade, a uma outra ordem, *a ordem do sobrenatural, do sagrado* (*ibid*, p. 65, grifo do autor).

E é justamente nesse contexto que vemos aparecer a terapêutica estudada no presente trabalho. Podemos notar claramente que crer no processo da reencarnação é plausivelmente uma tentativa de compensar o medo da morte como um fim inevitável, e também de compensar uma série de brechas menores como aflições, doenças, depressões, fobias e etc.

Em seu sistema simbólico o indivíduo pode procurar razões significativas de suas mazelas em outras vidas. Estas outras vidas – donde, segundo a sua crença, o processo de entendimento e cura é passível de acontecer – nada mais são do que o sistema simbólico alternativo ao qual o sujeito creditou o motivo e o significado de suas aflições, e por isto atribui um potencial de cura para as mesmas. Na falta de uma resposta efetiva que alivie esta angústia existencial no paradigma lógico e científico, o sujeito tenderá a procurá-la na ordem do sagrado e do sobrenatural.