

Espiritualidades Nova Era e terapêuticas populares: redistribuindo corpos e eficácias

FÁTIMA TAVARES
CARLOS CAROSO

As experiências religiosas veiculadas que ocorrem no âmbito das vivências e *workshops* característicos do movimento nova era são marcadamente autônomas, no sentido de se encontrarem desreguladas do espaço religioso institucionalizado ou de tradições religiosas locais. Aquelas constituem, assim, formas de viver que se realizam por meio de performances provisórias e sempre sujeitas a novas produções de afetos e sentidos.

Para o “errante da nova era”, o significado da experiência religiosa não configura um “pertencimento” a nenhum grupo religioso específico, mas é atravessado por certa “matriz de sentido” que não se encontra encapsulada na diversidade de conteúdos e experiências religiosas vivenciadas pelo sujeito. Não se trata, portanto, de “ser” de algum lugar, já que a sua identidade religiosa não se ancora na filiação a um grupo, mas de “estar”, ou habitar, no sentido de Ingold (2015), experimentando “verdades” contextuais vivenciadas no âmbito de experiências provisórias.

As manifestações religiosas nova era constituem um movimento, mas não nos termos de uma totalidade sistemática. Sua globalização pode ser mais bem compreendida nos termos do conceito latouriano (2012) de rede: por um lado, a globalização existe, mas não se caracteriza como uma totalidade sistemática; por outro, o contexto local não constitui um domínio facilmente delimitável, já que é marcado pela efemeridade das performances religiosas, mas que produzem profundos vínculos com o ambiente mais amplo. Esse estilo de intensa elaboração experiencial e suscetibilidade aos acontecimentos manifesta, de forma aguda, as novas configurações que o “social” vem assumindo e que pode ser compreendido, nos termos de Latour (2012), pela heterogeneidade de conexões como, por exemplo, religião, terapêutica e mercado.

Referenciais e práticas terapêuticas nova era têm contribuído na reconfiguração das heterodoxias terapêuticas contemporâneas. Essas novas “paisagens” curativas podem ser compreendidas enquanto processos de itinação (Ingold, 2015), que são muito peculiares a essas religiosidades, já que estão sempre em fluxo, colocando em suspeição fundamentos de autoridade de diversos tipos (Amaral, 2000). Nas páginas que seguem, vamos indicar algumas pistas dessa itinação, que nos levam a ambientes diferentes dos circuitos das experimentações nova era, como em algumas religiosidades populares. Ao tratar esse movimento como itinação, queremos também sugerir que esses fluxos não precisam ser compreendidos enquanto confluências ou imbricamentos entre diferentes cosmologias, mas como agenciamentos terapêuticos em que se espriam pessoas, corpos, afetos, técnicas e artefatos, enfim, “coisas”, como sugere Ingold (2012).

Terapêuticas nova era em outros contextos religiosos

Em trabalhos publicados há alguns anos (Tavares, 2006a; 2006b), já havíamos chamado a atenção para a centralidade da terapêutica como

“valor” no âmbito do movimento nova era (profusão de técnicas de diagnóstico e tratamento, além de procedimentos com “efeitos” terapêuticos, como dietas, massagens, meditação etc.) e dos processos de ressignificação desse “alargamento” das terapêuticas da nova era que se disseminaram pela heterodoxia das experimentações curativas contemporâneas. Num dos trabalhos (Tavares, 2006a) foram destacadas as tensões em torno dos processos de legitimação das eficácias terapêuticas, indicando que poderiam ser mais relativizadas (fundamentando a eficácia terapêutica nos contextos religiosos) ou mais autonomizadas (distanciando-se dos contextos religiosos). “Terapêutica da religião” (eficácia terapêutica ancorada nas cosmovisões religiosas) e “terapêutica na religião” (autonomização da eficácia terapêutica) foram as expressões utilizadas para acompanhar esses movimentos de maior ou menor autonomização dos processos de legitimação terapêuticos oriundos das religiosidades nova era que atualmente transitam por experiências religiosas muito diversas como entre evangélicos (Fonseca, 2010), além das religiões afro-brasileiras e das terapêuticas populares (Tavares, 2006b).

A disseminação das terapêuticas nova era foi abordada em outro trabalho publicado no mesmo ano (Tavares, 2006b), onde se buscou compreender seu desenvolvimento, diversificação e popularização em duas situações etnográficas na Zona da Mata mineira: na pastoral da saúde católica e na umbanda. Nesses casos, observou-se que o “alargamento” das terapêuticas nova era para outros contextos religiosos ressignificava tanto os referenciais nova era como as religiosidades em questão, mas de formas diferentes. Assim, na pastoral da saúde, pôde-se observar a centralidade do referencial terapêutico nova era como fundamento da experiência curativa, incorporando novas técnicas, práticas e procedimentos, legitimando o trabalho religioso a partir dos benefícios “intrinsecamente” terapêuticos. Já no contexto umbandista, a introdução de terapêuticas nova era reconfigurou as experiências religiosas, mas sem atribuir um caráter “exógeno” às terapêuticas. Vamos detalhar essas situações etnográficas.

Em Juiz de Fora, como em muitas cidades brasileiras, vários centros de umbanda vêm utilizando técnicas alternativas como a astrologia, os florais de Bach, a cromoterapia, o reiki, entre outras técnicas “oriundas” do circuito nova era. O terreiro pesquisado também fazia uso dessas práticas, promovendo uma articulação bem heterodoxa. Guida (nome fictício), a mãe de santo, também apresentava uma trajetória de circulação por várias religiões: de orientação religiosa católica, passou por tradições esotéricas como a Rosa Cruz e a Teosofia, sendo que o seu desenvolvimento na umbanda só foi feito tardiamente. Além dos “banhos” e os “passes” com as entidades, Guida, junto com outros médiuns, realizava consultas em que outros tratamentos eram oferecidos, como florais de Bach, aromaterapia e cromoterapia, sendo o aprendizado do floral feito de forma autodidata pela mãe de santo e dois outros médiuns que trabalhavam com ela. Além do tratamento “convencional” (com as entidades umbandistas), na primeira consulta, era ministrado o floral associado ao signo; nas consultas subsequentes, por meio da análise do mapa astral do paciente, eram receitados florais mais “específicos”, bem como outras técnicas e uso de elementos terapêuticos alternativos.

Para nossa surpresa, no entanto, a introdução dessas técnicas não era vista pela mãe de santo como algo exógeno ao processo terapêutico da umbanda: a fitoterapia, os chás, os florais eram compreendidos em continuidade com seu desenvolvimento espiritual, ou seja, faziam parte das características da sua mediunidade, de sua “firmeza” que, como esclareceu Guida, foi “feita nos óleos e nas essências”. A eficácia curativa não se encontrava, assim, nessa ou naquela técnica alternativa, mas no seu “fundamento” enquanto experiência vivida na religião umbandista.

A outra situação etnográfica referia-se ao trabalho desenvolvido pela pastoral da saúde na cidade de Matias Barbosa, próxima a Juiz de Fora, onde foram implementadas, desde os anos de 1990 (como momentos de menor e maior sucesso), a fitoterapia, a geoterapia e a massoterapia. À época da realização da pesquisa (no início dos anos 2000), outras terapêuticas já faziam parte do tratamento: hidroterapia, banhos,

urinoterapia, florais, reiki e homeopatia. A aceitação dessas práticas foi paulatina, como destacaram os membros da coordenação da pastoral, em decorrência dos cursos de formação dos agentes e do trabalho de conscientização da população-alvo. Embora naquele momento, pelo menos, o trabalho não atingisse os segmentos mais pobres da população (motivo de preocupação por parte da equipe), o “processo de conscientização” que envolvia a utilização das terapias era enfatizado pelos coordenadores, inclusive, em sua dimensão política de “resgate” da medicina popular. Tínhamos, assim, um tratamento que buscava reequilibrar o indivíduo doente “a partir de uma perspectiva holística”, enfatizando-se a eficácia intrínseca dos recursos terapêuticos em relação de complementaridade com a medicina oficial. A experiência católica, na qual terapêuticas exógenas (da nova era e populares, como a fitoterapia) eram valorizadas enquanto tratamentos complementares, propiciava uma ressignificação das terapêuticas nova era de forma diferente da que acontecia no terreiro umbandista.

As experiências acima apresentadas nos dão uma dimensão das movimentações terapêuticas, mas é interessante destacar, ainda, que o processo de “alargamento” das terapêuticas nova era vem intensificando a polissemia de significados de que se revestem as terapêuticas não médicas ou heterodoxas, como terapêuticas “alternativas”, “paralelas”, “complementares”, “integrativas”, “espiritualizantes” e “tradicionais”, para citar os mais utilizados. A disseminação das terapêuticas nova era para outros contextos religiosos é apenas uma das dimensões desse processo. De fato, o sucesso crescente das terapêuticas nova era tem contribuído para a popularização dessa diversidade terapêutica, mas muitos outros mediadores também intervêm nesse processo que tem como um de seus desaguadouros sua oficialização no âmbito do SUS, como resultado do processo de “invenção” das Práticas Integrativas e Complementares (PICs), tão bem mapeado por Toniol¹.



¹ Toniol destaca que os trabalhos sobre as religiosidades nova era acabaram reificando seu caráter marginal e, por consequência, das terapêuticas associadas a esse

Pretendo, assim, a partir da etnografia do processo de institucionalização da oferta e do uso das terapias alternativas no SUS, insistir na pluralidade de referências que se associam a esse fenômeno: a Nova Era é certamente uma delas, mas também o são as benzedeiras, as ciências médicas, a Organização Mundial de Saúde (OMS), o Ministério da Saúde, o Congresso Nacional, etc. Sugiro a realidade plural das “terapias alternativas” e, ao mesmo tempo, a necessidade de pluralização das perspectivas analíticas dedicadas a elas (Toniol, 2015, p. 22).

Como Toniol esclarece no trecho acima, deve-se levar em conta a heterogeneidade dos mediadores implicados nesse processo de oficialização das PICs, ou seja, as terapêuticas nova era não agem sozinhas, mas entrecruzam uma ambiência terapêutica em que coabitam outras formas de cuidados, como as terapêuticas populares, que abordaremos mais adiante. Por isso mesmo, nessa “textura” (Ingold, 2015b, p. 138) terapêutica contemporânea não se pode considerar que as terapêuticas nova era passam incólumes, sem transformação, pelos ambientes nos quais circulam. Isso é tanto mais verdadeiro quando verificamos o quanto as experimentações nova era refutam essencialismos e ortodoxias, propiciando, em suas vivências, encontros e descentramentos de sujeitos e corpos.

Mas e se deixássemos o caminho da visibilidade pública das terapêuticas nova era em seu processo de transformação em PICs no âmbito do SUS e seguíssemos por canais capilares e sutis por onde também é possível reconhecer seu rastro? Poderíamos, assim, falar de outros movimentos de disseminação das terapêuticas nova era que também contribuem para a crescente polissemia das terapêuticas alternativas. Esse parece ser o caso da revalorização das terapêuticas populares, como a benzeção, por exemplo. Mas para compreendermos essas novas mediações entre referenciais nova era e populares no trabalho terapêutico,

universo de experimentações. Isso teria limitado as análises sobre os processos de oficialização dessas práticas: “O que está em jogo nesta tese não é negar a relevância histórica que a associação dessas práticas [as PICs] com a Nova Era teve para a popularização das terapias alternativas no Brasil. Trata-se, ao invés disso, de não presumir essa relação fazendo dela um *a priori* analítico” (Toniol, 2015: 22).

vamos propor uma abordagem que acompanhe as itinações e os agenciamentos.

Itinações nova era e agenciamentos terapêuticos

Como podemos acessar as transformações eficazes que são operadas nas terapêuticas nova era? Conceitos como os de “agenciamento” (Deleuze e Guatarri, 1995) e “evento” (Latour, 2006) nos dão pistas para problematizar os processos terapêuticos como encontros entre subjetividades (terapeuta e paciente) e objetividades (o corpo, o tratamento) para redistribuir as agências e visibilizar uma infinidade de mediadores.

Podemos compreender os processos de disseminação das terapêuticas da nova era por outros contextos religiosos, pelo SUS (segundo as PICs, conforme apontado por Toniol [op. cit.]) ou nas práticas terapêuticas populares? O que essas “políticas terapêuticas” apontam? Não nos parece que se trata de construir novos pertencimentos identitários por meio do “encontro” de cosmologias, ou de imaginar uma fusão homogeneizadora desses referenciais. Gostaríamos de seguir outras pistas, isto é, sugerir: a) que se tratam de movimentos de itinação; e b) que produzem transformações corporais eficazes, que se disseminam por “contágio” e não por identidades, arregimentando novos agenciamentos para a cena terapêutica contemporânea.

Se as terapêuticas nova era transitam por diferentes ambientes, popularizando-se e transformando-se, para investigarmos esses processos, não podemos recorrer a abordagens essencialistas, que abordam as técnicas e procedimentos nova era disseminando-se sem transformações. Assim, ao invés de circulação terapêutica, talvez seja mais interessante pensarmos em itinação, no sentido de Ingold (2015a). A itinação, cuja imagem desenvolvida no trabalho citado é a do labirinto por oposição ao dédalo, conceitua abertura ao mundo versus fechamento, atenção aos sinais versus movimento por escolhas (intenções), imanência no mundo

versus mente planejadora: “o dédalo, portanto, não nos abre o mundo como faz o labirinto. Pelo contrário: ele o fecha, prendendo seus detentos numa falsa antinomia entre liberdade e necessidade” (Toniol, 2015: 25).

A itinação das terapêuticas nova era compreenderia, então, um movimento de abertura por caminhos e trilhas que não estariam previamente demarcados. Como essa abertura não tem uma direção *a priori* e nem faz da “chegada” o objetivo do caminho, pode-se ter muitas direções e “perder-se” entre elas, transformando em descoberta (aprendizagem) o que poderia ser um revés. Visto por essa perspectiva, tendências a princípio contraditórias podem encontrar-se em curso e se entrelaçar em processos de legitimação e marginalização das terapêuticas nova era. Indo mais além, teríamos mesmo que suspeitar da própria ideia de que as terapêuticas nova era circulam por diferentes ambientes, pois, afinal, onde poderíamos situar os seus contornos na intenção de identificar terapêuticas puras ou já hibridizadas com outras práticas? Ou ainda se são endógenas ou exógenas aos ambientes? Essas são questões estranhas aos processos de itinação, que não encapsula e não reparte as experiências enquanto de “dentro” ou de “fora”. A potencialidade desse conceito, aliás, possibilita a sua extensão para o sistema de saúde, como destaca Bonet.

(...) ao associar as itinações ao conceito de malha deixamos de pensar em termos de redes que se interpenetram ou que se conectam, e pensamos o sistema de saúde como um ambiente habitado pelos usuários e os profissionais. Assim, já não faria muito sentido falar em “fora” e “dentro” do sistema de saúde quando pensamos nas itinações dos usuários, porque estas podem levá-lo para um serviço ou para outro, ou para benzedeiros, ou para terapeutas religiosos (Bonte, 2014, p. 341).

Processo não intencional, no sentido de que não podemos localizar nos agentes terapêuticos da nova era o centro de sua disseminação, na itinação das terapêuticas nova era sujeitos, corpos e afetos “vazam” para todos os lados das práticas terapêuticas. E como se disseminam os

agenciamentos terapêuticos do tipo nova era? Vamos abordar dois aspectos dessas transformações: a) os corpos deixam de ser passivos ou expectadores das ações para aprenderem a ser continuamente afetados (Latour, 2008), implicando-se nas transformações em curso por meio de inúmeras situações, ambiências e forças do referencial nova era de ontologias variadas; e b) os processos terapêuticos não configuram encontros entre subjetividades (terapeuta e paciente) e objetividades (o corpo, o tratamento, as técnicas), mas redistribuem e visibilizam uma infinidade de mediadores. Embora Ingold (2012) desenvolva essa ideia de disseminação a partir da noção de “vazamento” articulada a uma crítica severa da noção de agência², pensamos ser interessante articular os “vazamentos” aos agenciamentos terapêuticos, tomados enquanto ambientes onde “acontecem” as itinações.

Iniciemos pela reconceituação dos corpos. Podemos destacar, na literatura acadêmica, um crescente deslocamento do conceito de crença para o de prática e a aposta da corporeidade para a compreensão das experiências religiosas. Em trabalhos recentes, vários pesquisadores (Steil e Carvalho, 2012; Rabelo, 2013) indicam que a temática da corporeidade vem ganhando repercussão nas últimas décadas por meio do conceito de *embodiment* (ou corporeidade). A importância desse conceito requalificou as etnografias, possibilitando novas aberturas para as transformações da experiência, como no conceito de “modos somáticos de atenção” desenvolvido por Csordas (2008).

Para os críticos dos estudos sobre a proeminência das crenças (ou representações sociais), o problema principal reside na suposição da anterioridade daquelas sobre as práticas, subsumindo as práticas e o corpo à mera reprodução de significados subjacentes. De fato, a aposta no conceito de crença é de pouca valia para a compreensão da eficácia da heterogeneidade dos contextos de ação ao abordá-los nos termos dualistas das causas (subjetivas e/ou intersubjetivas) e efeitos (objetivos).

////////////////////

² Especialmente em relação a Latour, ver a crítica em Ingold (2015b, p. 138).

Os “outros” (não modernos) seriam induzidos a personificar objetos e naturezas e a extrair poderes impessoais de sujeitos (Latour, 2002) para acreditar em transformações eficazes; já nós teríamos racionalizado juridicamente a nossa vida coletiva – política e social – e medido cientificamente os fenômenos naturais³.

Mas os problemas não cessam ao reivindicarmos as abordagens centradas nos corpos ou na experiência. As críticas à base fenomenológica dessas abordagens também são elencadas por Rabelo (op. cit.) e compreendem 2 direções: o sujeito enquanto alargamento da subjetividade, desenvolvida por Ingold; e os limites auto-evidentes do corpo tomado como referente universal.

Portanto, é preciso ter cautela com o conceito de experiência. Para Latour, um problema da concepção fenomenológica da experiência reside no reconhecimento de que os processos de significação são elaborados somente nas relações face a face, suspeitando de toda e qualquer proeminência do contexto, considerado como algo que constrange a ação. Recusando o contexto como uma instância hierarquicamente anterior e determinante ao curso da ação, Latour (2006, p. 353) também problematiza a exclusividade heurística das abordagens centradas nas relações face a face, pois justamente não reconhece que as fontes da incerteza se encontram distribuídas por uma extensão muito mais ampla.

As incertezas também atravessam os corpos que podem ser compreendidos sem que tenhamos que recorrer aos conceitos de essência ou de substância. Ao invés disso, “ter um corpo é aprender a ser afetado (...) uma interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afetado por muitos mais elementos” (Latour, 2008, p. 39). Então, não parece interessante definir o corpo por algo que ele tenha em si, mas por suas



³ A noção de crença acarreta divisões natureza/cultura que, na constituição da disciplina antropológica, remete, por sua vez, a ideias ocidentais entre uma cultura espiritualizada e naturalizada (*universitas*), que tem seu auge com o romantismo, e o pensamento racionalista, político-jurídico (*societas*), de tradição filosófica (Viveiros de Castro, 2002, p. 300).

capacidades diferenciadas, ou seja, as “conversas sobre corpo”, como sugere o autor, compreendem as “diversas formas como o corpo é envolvido nos relatos daquilo que ele faz” (Latour, 2008, p. 40).

Para situar o corpo num devir e não numa essência, continua Latour (2008), precisamos re-situar a ciência e partir para uma abordagem que não busque uma correspondência entre “percepções” e dados: nesse modelo, o corpo não está conectado, mas repartido entre corpo fisiológico (objetivo) e corpo fenomenológico (subjetivo). Nas proposições⁴ científicas, o corpo é extensivo ao ambiente, como no exemplo analisado no texto, do “kit de odores” do treinamento em enologia, que “educa” os narizes, em que temos uma proposição do corpo que leva em conta todos os atores (artificiais) que transformam o corpo. Tanto o estudante, quanto o professor ou o químico, todos eles são afetados por arranjos artificiais que transformam seus corpos⁵.

As articulações são as formas possíveis que temos de falar ou abordar as diferentes camadas que possibilitam essa afetação. Corpos cindidos são o oposto de corpos articulados, assim como sujeitos cindidos são o oposto de sujeitos articulados. Na articulação, é possível reconhecer a heterogeneidade dos componentes que se encontram em operação (artificiais e “naturais”, inclusive). Essas transformações se processam nas situações, no contexto local, que não é uma simbolização (arbitrária) do mundo realizada pelo sujeito, mas é por meio das artificialidades que ele suscita que é possível ocorrer as transformações.



- ⁴ Mundo feito de correspondência: mundo cindido, “jogo de soma zero entre as representações na mente e a realidade do mundo [...]” (Latour, 2008, p. 46). Tudo o que se fizer com o mundo é no sentido de desvirtua-lo. Mundo feito de proposições: conhecimento e produzir articulação: multiverso.
- ⁵ Nesse trabalho, Latour indica que, para resolver as discrepâncias entre narizes leigos e treinados, não devemos recorrer ao modelo que se sustenta na cisão entre narizes subjetivos e elementos primários objetivos, pois entre químicos, engenheiros de fragrâncias também surgirão muitos contrastes e todos os narizes são afetados por arranjos artificiais.

O que as articulações articulam? Não são palavras sobre o mundo (qualidades secundárias) ou coisas do mundo (qualidades primárias), mas proposições (por oposição a afirmações). Segundo Latour, as proposições são posicionadas, já que não têm autoridade definitiva e negociam possibilidades alternativas de outras proposições. As proposições possibilitam um conhecimento ao mesmo tempo “sólido, interpretado, controverso e dotado de sentido” (2008, p. 45).

Os trabalhos de Latour, Annemarie Mol e outros procuram justamente uma nova problematização dos limites e evidências do corpo, fazendo com que este emergja na manipulação das práticas e não ao contrário (como um pressuposto disciplinar ou interdisciplinar). Trata-se, assim, de empreender etnografias onde possamos acompanhar os processos (práticas) que fazem surgir não somente a experiência da corporeidade, mas também o próprio corpo como resultado.

A filosofia empírica de Mol (2003) explicita essa intenção ao apresentar uma etnografia transgressiva que, em vez de investigar diferentes perspectivas sobre o corpo, focaliza as práticas que fazem surgir (ou aparecer) ontologias variáveis ao invés de entidades singulares como “o” corpo. Nesse trabalho, a etnografia da “feitura” de corpos e doenças compreende uma situação hospitalar. Apropriando-se do conceito de *enactement*, a autora persegue os agenciamentos sem permanecer no território cativo dos trabalhos antropológicos centrados nas narrações e nas significações sobre corpos e emoções. O objeto da pesquisa deixa de ser epistemológico (não importa saber se as representações sobre a realidade são adequadas segundo critérios predefinidos), para se situar na pragmática do processo. Mais especificamente, é central o conhecimento gerado pela interação e pela manipulação prática, os objetos não estando passivamente à espera de serem descobertos, mas aparecem ou desaparecem conforme as práticas que são empregadas na sua manipulação. Objetos variáveis, mundos múltiplos de corpos e emoções, mas também de eficácias e de fundamentos. Ao dessencializar “o” corpo (o que o corpo faz ou invés do que o corpo é), somos levados a também

dessencializar os “encontros” terapêuticos como encontros de intencionalidades subjetivas.

Assim, dos encontros, chegamos finalmente aos agenciamentos. Os agenciamentos terapêuticos são movimentos que *fazem fazer* (numa acepção latouriana, 2001), pois por mais que pensemos estar no controle, somos sempre surpreendidos pelos processos, que não podem ser decompostos em sequências causais para serem compreendidos. A eficácia curativa não pode ser reduzida às representações sobre coisas, nem a formas de interação (subjetiva) com coisas ou controle sobre elas. Mas pode ser mais bem compreendida em termos de um *dever* terapêutico. Nos agenciamentos terapêuticos (em geral e não apenas os da nova era), os devires abrem as possibilidades para que novas capacidades possam ser geradas ao longo do processo, inclusive as competências, que não são conhecimentos exclusivamente *a priori*; tampouco os corpos são entidades ou substâncias já dadas nos processos, mas crescem ao longo das práticas (como enfatiza Ingold em vários trabalhos). São inúmeras as situações relatadas por pesquisadores que investigam os processos terapêuticos no âmbito das religiosidades nova era e que podem ser compreendidos nesses termos (Martins, 1999; Amaral, 2000; Maluf, 2003; 2005; Galinkin, 2008, Tavares, 2012, dentre outros).

Corpos e afetos implicados em agenciamentos terapêuticos nova era nos possibilitam compreendê-los como eventos, em que se misturam corpos que “agem”, que “falam” aos terapeutas; terapeutas que são afetados, que “sentem”, que “intuem”; procedimentos diagnósticos que também curam, procedimentos curativos que “dependem” dos pacientes. É ter em conta outras possibilidades de “educar a atenção” (Ingold, 2015a), nas quais as intencionalidades não estão repartidas entre sujeitos, corpos e procedimentos. Essas são pistas que podem nos ajudar, por exemplo, a compreender as “competências” terapêuticas nova era disseminadas ou vazadas pelo ambiente que embaralham sujeitos e corpos essencializados. São pistas que nos ajudam a compreender a experiência de uma terapeuta alternativa em Juiz de Fora, no início dos anos 2000,

que trabalhava, dentre outras terapias, com florais de Bach. Ela afirmava com certo orgulho que não havia feito qualquer curso ou treinamento em florais, pois essa competência poderia induzir erroneamente na produção do diagnóstico e na eficácia do tratamento. Mas como se desenrolava esse processo terapêutico? Para ela, seria mais “garantido” (daí a razão do orgulho e da confiança na qualidade de seu trabalho) que o próprio corpo do paciente (especificamente a musculatura localizada na região em que se apresentava o sintoma) pudesse sinalizar os florais apropriados ao tratamento. Essa terapeuta, que nada sabia sobre florais, educou sua atenção para afetos corporais desencadeados na consulta; sabia lê-los como textura – e não a leitura literal, por correspondência entre matéria e significado – no sentido de que era aconselhada por eles, os músculos (Ingold, 2012). Essas pistas podem valer igualmente para compreendermos a itinerância das terapêuticas nova era em contextos populares, como na benzeção de Rose. Vejamos.

No programa “Como será?”, exibido pela rede globo, no quadro de variedades culturais e científicas apresentado por Alexandre Henderson, foi veiculada a reportagem “Hoje é dia de rezar”, cuja chamada indicava se tratar de uma benzedeira diferente. No portal G1 da rede globo, a matéria apresenta a seguinte chamada:

Em Salesópolis, interior de São Paulo, nosso repórter vai conhecer uma benzedeira que foge da imagem que a maioria das pessoas têm das rezadeiras. Vamos conhecer Rose, *uma benzedeira jovem e moderna*, que aprendeu a prática com a avó. Ela acredita que *qualquer um pode benzer* e ensina Alexandre a fazer uma reza (grifos nossos).

A reportagem inicia com a chegada do apresentador à residência de Rose, uma mulher que aparenta cerca de 40 anos (portanto, bem mais nova que a imagem tradicional que temos das velhas benzedeiras), tatuada, com um vestido e ornamentos no estilo indiano, e que convida Alexandre a se sentar em sua varanda. O local é muito agradável, cercado de plantas e com alguns objetos decorativos e religiosos que fazem

referência ao universo católico e às religiosidades nova era (anjo, deusa egípcia, velas, sino, filtro de sonhos, panos indianos). Perguntada sobre o que é ser benzedeira, Rose assim a define: “benzedeira é uma pessoa, ou uma mulher, disposta a ser amor e a doar esse amor o tempo inteiro”. Ela explicita sua familiaridade com essa prática por conta da linhagem familiar, pois ambas as avós foram também benzedeiros, embora não identifique na especificidade de sua história o dom ou habilidade necessários para o ofício da benzeção. Como ela mesma afirma, no passado, era necessário que determinadas pessoas monopolizassem esses conhecimentos – os especialistas da cura – mas, atualmente, isso não seria mais necessário, já que todos possuem a habilidade de benzer, “de bendizer”, nos seus termos. Rose afirma que não tem religião, apenas fé: “eu passei por todas, eu estudei muitas religiões, mas o que me liga a Deus é o meu coração, é o meu amor”.⁶

Saboreando uma bebida com a entrevistada enquanto caminham pelo terreno da casa, o repórter comenta com Rose que antes de conhecê-la pensava que iria encontrar “uma senhorinha, de cabelo branco, com um terço na mão...”. Sua curiosidade realçava as peculiaridades de Rose que a tornam tão diferente das benzedeiros convencionais: de fato, ela completa as observações do apresentador afirmando que era o oposto de uma benzedeira tradicional. Rose acrescenta, ainda, que o “perfil” das benzedeiros está mudando e que se trata de uma prática que estava desaparecendo, mas que atualmente ajuda a realizar encontros pelo Brasil promovendo um “despertar” das benzedeiros. Na parte final da entrevista, o mesmo repórter pergunta sobre o uso de algumas plantas que Rose cultiva em seu jardim. Exibindo para ele a espada de São Jorge, que “corta laços negativos, cordões energéticos”, e a arruda, “a primeira coisa que seca se a tua energia tá ruim”, a entrevistada destaca que as pesquisas científicas vêm confirmando o poder das plantas: “cada erva



⁶ Em outro documentário (“Toda Reza”), Rose esclarece que as energias são os materiais de trabalhos das rezadeiras e quando elas não têm uma religião definida gera muita desconfiança por parte das pessoas que costumam associá-las a bruxas.

dessa tem um poder energético pra limpeza; não só consumida como chá, mas pra banhos (...) então os cientistas estão estudando o poder das ervas, da imposição de mãos, né? Que é a questão do benzimento, do reiki etc., na cura”. Ao final da entrevista, o entrevistador pede um benzimento à Rose, que prontamente responde: “mas depois você me benze, pode ser”? Surpreso, o entrevistador explicita sua vontade de aprender a benzer, ao que Rose retruca não ser necessário, pois, como ela afirma, “quando você ama, você já aprendeu a benzer”.

Qual a diferença de Rose para a imagem “tradicional” de benzedeira? À primeira vista, a diferença está na própria jovialidade e a modernidade que o estilo “alternativo” imprime à sua “apresentação de si” (roupa, tatuagem, jeito de falar), mas vai além. Ela entrelaça procedimentos terapêuticos do universo nova era, como o reiki, com os populares chás e banhos da benzeção “tradicional”. Mas se trata apenas de misturar substâncias? As pistas parecem nos levar à itinação e não para uma fusão de cosmologias nova era e populares, quando Rose esclarece que a capacidade de curar só pode se realizar ao longo do processo. Assim, não temos, na sua genealogia familiar (avós benzedieras), em alguma capacidade ou dom especial e tampouco em alguma religião a ancoragem da eficácia curativa, que se distribui pelo evento da benzeção indistintamente a sujeitos e corpos que nela se fazem.

Conclusões

Para finalizar, voltemos à questão central desse texto perguntando: como a antropologia pode compreender essas novas experimentações terapêuticas sem diluí-las? Sugerimos, antes de tudo, exorcizar as tentativas fantasmagóricas que cercam seu resgate como “entidades”, ou seja, que se trata de disseminação da nova era como um “estilo” que não se transforma nesse processo. Para a compreensão das itinações terapêuticas da nova, era é preciso acompanhar os agenciamentos produzidos, que é bem diferente de reconhecer apenas as intencionalidades

dos terapeutas, mas considerar o espraiamento dos mediadores que não costumam ser repartidos entre subjetividades e objetividades. Deve-se enxergar para além da dicotomia entre as afirmações verdadeiras sobre o mundo e as narrações subjetivas e sensoriais, buscando as articulações que permitem o acontecimento dos corpos e dos agenciamentos terapêuticos.