

Universidade Federal do Pará.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia.

EXPERIÊNCIA MÍSTICA COMO NARRATIVA E POESIA (SINCRETISMOS E
TRADUÇÕES) NA CULTURA: *A CURA PELA LINGUAGEM NA CABALA E NO
REIKI EM BELÉM E MARITUBA- PA.*

André Luiz Martins da Silva



Belém/ Pa
Abril-2016

Universidade Federal do Pará.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Programa de pós-graduação em Sociologia e Antropologia.

EXPERIÊNCIA MÍSTICA COMO NARRATIVA E POESIA (SINCRETISMOS E
TRADUÇÕES) NA CULTURA: *A CURA PELA LINGUAGEM NA CABALA E NO
REIKI EM BELÉM E MARITUBA- PA.*

André Luiz Martins da Silva

Belém/ Pa
Abril-20016

EXPERIÊNCIA MÍSTICA COMO NARRATIVA E POESIA (SINCRETISMOS E
TRADUÇÕES) NA CULTURA: *A CURA PELA LINGUAGEM NA CABALA E NO
REIKI EM BELÉM E MARITUBA- PA.*

ANDRÉ LUIZ MARTINS DA SILVA

Tese apresentada à banca julgadora
do Programa de pós-graduação em Sociolo-
gia e Antropologia (PPGSA), área de con-
centração em Antropologia, da Universida-
de Federal do Pará (UFPA) sob orientação
do professor Raymundo Heraldo Maués

Belém/PA
Abril- 2016

Este exemplar corresponde ao documento final do doutorado, defendido e aprovado pela comissão julgadora em 25 de abril de 2016.

BANCA EXAMINADORA:

Orientador

Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués (PPGSA/UFPA)

Membros Titulares

Prof.Dr. Ernani Pinheiro Chaves (PPGA/UFPA). Examinador Externo

Prof. Dr. Maurício Rodrigues de Souza (PPGP/UFPA). Examinador Externo.

Profa. Dra. Maria Angélica Motta-Maués (PPGSA/UFPA) Examinadora Interna.

Profa. Dra. Denise Machado Cardoso(PPGSA/UFPA) Examinadora Interna .

EXPERIÊNCIA MÍSTICA COMO NARRATIVA E POESIA (SINCRETISMOS E TRADUÇÕES) NA CULTURA: *A CURA PELA LINGUAGEM NA CABALA E NO REIKI EM BELÉM E MARITUBA- PA.*

RESUMO

A tese que aqui apresento trata da questão da mística como fenômeno antropológico, pensando o fenômeno da mística na cultura como na linguagem, observando também a cura mística, ou seja, a compreensão de um processo de experiência mística na narrativa da doença ou da cura em praticantes da Cabalá e do Reiki em Belém e Marituba. Busca-se uma compreensão da relação entre mística e a vida, no sentido de uma análise antropológica das narrativas e poesias contidas no modo de contar a experiência mística dos diferentes agentes místicos. Faz-se também uma discussão para compreender de que maneira a etnografia feita pelo antropólogo pode ser afetada pela experiência narrativa, isto é, pela etnografia nativa em forma de narrativa mística. Trava-se a discussão sobre as injunções entre a etnografia e a literatura. Também se discute o modo como mística é tratada na experiência literária de escritores como os poetas e ensaístas Fernando Pessoa e Jorge Luis Borges, significando que a experiência mística desses escritores se transfigura em suas obras literárias e poéticas. A mística como metalinguagem nos possibilita pensarmos a etnografia como metalinguagem à semelhança da literatura, mostrando-se a noção de etnografia como metalinguagem em consonância com literatura. O trabalho mostra que o campo antropológico da mística não pode ser visto como uma manifestação derivada do campo da religião, ou seja, um epifenômeno da religião. Ainda que tenha relações com a religião, a mística, observada na Cabalá e no Reiki, praticados em Belém e Marituba se distancia do campo da religião e mantém íntimas relações com o campo da arte, significa dizermos que o domínio da experiência mística se dá na transfiguração da vida dos místicos em obra de arte, uma obra vivida na linguagem e na oralidade. Os místicos observados tanto Cabalá como no Reiki são narradores de suas vidas, obras literárias inscritas na linguagem, na fala, bricolagens de múltiplas referências, sincretismo entre mística, vida e mundo. Em alguns casos se observou a distância e uma contraposição da experiência mística à experiência religiosa, pois mesmo aqueles místicos que se dizem religiosos são na verdade contrapostos a religião no sentido de mostrarem em suas narrativas que deve haver um retorno do indivíduo a si-mesmo. Uma compreensão de que o Sagrado não está vinculado à instituição

religiosa, mas, está referida à experiência de busca interior do indivíduo, nesse sentido a religiosidade se transforma em ser-místico, que difere de uma identidade religiosa. O místico em sua narrativa assume diferentes peles, diferentes pessoas, a narrativa mística nos apresenta um ethos místico que não se enquadra na visão de um ethos religioso, pois o ethos da mística é flexível e performático.

Palavras Chave: Mística; Sincretismo, Traduções, Narrativa, Poesia, Cura na Linguagem, ser-místico, Cabalá, Reiki

MYSTICAL EXPERIENCE AS NARRATIVE AND POETRY (SYNCRETISM AND TRANSLATION) IN THE CULTURE: THE CURE FOR LANGUAGE IN KABBALAH AND REIKI IN BELÉM AND MARITUBA-PA.

ABSTRACT

The thesis presented here deals with the question of mystique as an anthropological phenomenon, considering the phenomenon of mystique in culture as in language, also noting the mystical healing, in other words, the understanding of a mystical experience process in the narrative of illness or healing in practitioners of Kabbalah and Reiki in Belém and Marituba. Find a comprehension of the relationship between mystique and life, in the sense of an anthropological analysis of narratives and poems contained in the way of telling the mystical experience of the different mysticals. There is also a discussion to understand how ethnography made by the anthropologist may be affected by the narrative experience, that is, the native ethnography in the form of mystical narrative. It begins the discussion on the injunctions between ethnography and literature. Also discusses how mystical experience is treated in literary writers as poets and essayists Fernando Pessoa and Jorge Luis Borges, meaning that the mystical experience of these writers is transformed into his literary and poetic works. The mystique as metalanguage enables us to think of ethnography as metalanguage like the literature, showing the ethnographic notion as metalanguage consistent with literature. The thesis shows that the anthropological field of mystique can not be seen as a derived manifestation of religion field, or an epiphenomenon of religion. Although it has relations with religion, mystique, observed in Kabbalah and Reiki practiced in Belém and Marituba moves away from the religion field and maintains close relationships with the art field, it means to say that the mystical experience command occurs in transfiguration of life of the mysticals in a masterpiece, in a work lived in language and orality. Mystics observed both in Kabbalah as in Reiki are narrators of their lives, literary works inscribed in language, speech, bricolage of multiple references, syncretism between mystique, life and world. In some cases it observed the distance and a contrast of mystical experience against religious experience because even those mystics who claim to be religious are actually opposed to religion in order to show in their narratives that there should be an individu-

al's return to Self. An understanding of the Sacred is not tied to the religious institution, but is referred to within the search experience of the individual in that sense religiosity turns to be mystic, which differs from one religious identity. The mystic in his narrative takes different skins, different people, mystical narrative presents a mystical ethos that does not fit the vision of a religious ethos, because the ethos of the mystique is flexible and performative.

Keywords: Mystique; Syncretism, Translations, Narrative, Poetry, Healing in the Language, Be mystic, Kabbalah, Reiki

Résumé

L'expérience mystique comme récit et poésie (syncrétisme et traductions) dans la culture: la guérison par la langue dans la Kabbale et dans le Reiki à Belém et à Marituba-PA.

La thèse que je présente ici traite de la mystique comme un phénomène anthropologique, en pensant le phénomène de la mystique dans la culture et dans la langue, notant également la guérison mystique, c'est à dire, la compréhension d'un processus d'expérience mystique dans le récit de la maladie ou de la guérison aux praticiens de la Kabbala et du Reiki à Belém et Marituba. L'objectif est d'une compréhension de la relation entre la mystique et la vie, dans le sens d'une analyse anthropologique des récits et poésies figurant sur la manière de parler sur l'expérience mystique des différents agents mystiques. On fait aussi une discussion pour comprendre de quelle manière l'ethnographie a fait par l'anthropologue peut être affectée par l'expérience narrative, c'est à dire, par l'ethnographie native sous forme de récit mystique. On raccroche la discussion sur les injonctions entre l'ethnographie e la littérature. Explique également comment traite-t-on la mystique dans l'expérience littéraire des écrivains comme les poètes et essayistes Fernando Pessoa et Jorge Luis Borges, ce que signifie que l'expérience mystique de ces écrivains transformé leur ouvres littéraires et poétique. La mystique comme métalangage nous permet de réfléchir sur l'ethnographie comme métalangage comme on fait à la littérature, montrant la notion de l'ethnographie comme métalangage conformément à la littérature. Le travail montre que le champ anthropologique de la mystique ne peut être considéré comme une expression que derive du champ de la religion, à savoir qu'un épiphénomène de la religion. Même si ele entretien des relations avec la religion, la mystique, observée sur Kabbala et Reiki pratiqués à Belém et à Marituba se distancie du terrain de la religion et maintiennent des relations intimes avec le champ de l'art, moyen de dire que le champ de l'expérience mystique prend place dans la transfiguration de la vie des mystiques en oeuvre d'art, une oeuvre vit sur la lange et sur l'oralité. Les mystiques ont observé tous les deux dans la Kabbale comme Reiki sont les narrateurs de leur vie, des oeuvres littéraires inscrits sur la langue, sur le discours, des bricolages de multiples références, syncrétisme entre mystique, vie et monde. Dans certains cas on a observé la distance et un contraste de l'expérience mystique à l'expérience religieuse, parce que même les mystiques que pretendente être des religieux sont opposent en fait à la religion a fin de montrer sur votre récit qu'ils doivent y avoir un retour de l'individu à lui-même. Une compréhension de ce que le Sacré n'est pas lié à l'institution religieuse, mais l'expérience de recherche à l'interieur de l'individu, dans cet cas la religiosité se transforme em être-mytique, qui diffère d'une identité religieuse. Le mystique dans sont récit prends différentes peaux, diferentes personnes, le récit mystique nous présente un ethos mystique qui ne rentre pas sur la vision d'un ethos religieux, parce que la philosophie mystique est flexible et performative.

Mots- clé: Mystique, syncrétisme, traductions, récit, poésie, guérison em langue, être-mystique, Kabbale, Reiki

AGRADECIMENTOS.

Agradeço ao Sagrado Bendito Seja!

À minha querida irmã e mãe Ylma Conceição Martins da Silva

Meus agradecimentos à Erwin Von-Rommel, grande mestre e amigo.

À Silvana Braga, grande amiga, por quem tenho grande admiração.

À Irmã Mercedes, por seu exemplo de vida e dedicação à causa da saúde.

À Jair Maciel de Castro que merece toda minha admiração.

À Deepak Sankara Veda que também considero um grande mestre.

Agradeço ao professor Ernani Pinheiro Chaves, por me apresentar o mundo da mística judaica.

Agradeço aos queridos Paulo e Rosângela.

Agradeço à professora Denise Machado Cardoso, que me incentivou a cursar o doutorado no PPGCS, hoje PPGCSA/ UFPA.

Agradeço ao professor Flávio Leonel Abreu que em uma das conversas que tivemos quando eu era mestrando me sugeriu pesquisar a mística e o esoterismo.

A Seduc/Pa por concessão da bolsa de doutorado.

Agradeço especialmente ao meu orientador, professor Heraldo Maués, meu orientador desde o tempo da graduação, ainda na iniciação científica, graças a ele pude ter contato com a pesquisa em antropologia, com ele aprendi a admirar a antropologia, para além de uma ciência, mas antes de tudo, como um modo de ser e de pensar. Agradeço por ter acreditado que essa pesquisa era possível de ser realizada; sem sua orientação essa tese jamais teria sido escrita, por sua serenidade e sabedoria como orientador e antropólogo.

A imagem superior da capa foi extraída do Livro Verdade sobre os Anjos de Erwin Von-Rommel Vianna Pamplona.

“O homem meditativo (Grübler) cujo olhar, assustado, recai sobre o fragmento em sua mão, torna-se alegorista”.

Walter Benjamin

“Sócrates – Mas então, ó Crátilo, reflectamos: se alguém, investigando as coisas, seguir atrás dos nomes, examinando o que quer dizer cada um deles, não te parece que corre um grande perigo nada pequeno de se enganar.”

Platão.

“– No alvorecer – disse o poeta – acordei dizendo palavras que de início não compreendi. Essas palavras são um poema. Senti que tinha cometido um pecado, talvez que o Espírito não perdoa.”

Borges.

Sumário

CLAVE DE INTRODUÇÃO.....	14
---------------------------------	----

PARTE 1- MÍSTICA E RELIGIÃO

CAP. I. TEOLOGIA E MÍSTICA: uma introdução à Fenomenologia do ser-místico.....	25
---	----

O SER-MÍSTICO UMA CONCEITUAÇÃO PROVISÓRIA.....	26
--	----

A MÍSTICA COMO EXPLICAÇÃO-COMPREENSÃO DAS RELIGIÕES DE SALVAÇÃO.....	28
--	----

Considerações sobre o ser-místico no Catolicismo.....	32
---	----

CAP.II. LINGUAGEM NA CURA E CURA DA LINGUAGEM.....	42
---	----

Fenomenologia na linguagem da cura.....	43
---	----

Linguagem na Cura e Ordem Cultural.....	47
---	----

O Mana e a Cura na Linguagem.....	59
-----------------------------------	----

CAP.III.CABALA E JUDAÍSMO: o Sagrado como Experiência Mística na Linguagem.....	64
--	----

FRAGMENTOS DE UM CONTO ETNOGRÁFICO: A virgem, a rua, a torre dourada.	69
--	----

PARTE-2 EXPERIÊNCIA MÍSTICA: POESIA E NARRATIVA MISTICAS	
---	--

CAP.IV. FRAGMENTOS LITERÁRIOS E ETNOGRÁFICOS. Fernando Pessoa e Jorge Luis Borges, uma inspiração para mestre Von-Rommel. Poeta vestindo pele de místico, o místico vestindo pele de poeta.....	96
CAP.V. TRANSCRIÇÃO E TRANSFIÇÃO ETNOGRÁFICA: Fragmento de uma experiência com o Reiki. Reiki a energia da quinta dimensão.....	138
PARTE-3 MISITCA, CURA SINCRETISMOS E TRADUÇÕES	
CAP.VI. A LINHAGEM REIKIANA DE MESTRE OLHO DE TIGRE.....	161
CAP.VII. MÍSTICA E CURA, O REIKI NA PRÁTICA DE IRMÃ ESMERALDA.....	188
CAP.VIII. HERMENÊUTICA DO CORPO E CURA NA LINGUAGEM NO “TEMPLO DE ASCLÉPIO”, A BIOENERGÉTICA E OUTRAS PRÁTICAS NA PASTORAL DA SAÚDE EM MARITUBA.....	205
PARTE 4- LÓTUS ERÓTICO, LÓGOS POÉTICO, DRAGÃO, O PADRE E OUTROS FÁRMACOS.	
CAP. IX.O LÓTUS e o LÓGOS (I): o jardim secreto de Hígia.....	221
O Lótus e o Lógos (II): a cura do Lógos pelo Lótus.....	231
CAP.X. O Lótus Amarelo e o Dragão: Mestre Lótus Amarelo, um xamã auxiliado por extraterrestres e dragões.....	249
CAP.XI. O LÓTUS E O LÓGOS VIRTUAL: Deepak Sankara Veda, um místico nas redes sociais	282
LÓTUS ERÓTICO-POÉTICO, LOGOS NARRATIVO: poesia e criptologia no pensamento místico de Deepak Sankara Veda.....	284
CAP.XII. MÍSTICA NA PARAPSIKOLOGIA: Cura na Linguagem na Parapsicologia.....	319
CLAVE DE CONCLUSÃO.....	329

CLAVE¹ DE INTRODUÇÃO

A tese aqui apresentada se esforçou por mostrar as experiências místicas, presente na narrativa de místicos ligados à Cabalá e ao Reiki em Belém e Marituba, não os chamo de participantes na Cabalá ou no Reiki, pois pensar em participantes remete à uma compreensão destes como membro de uma religião e como veremos a experiência mística ultrapassa a religião, sendo um campo autônomo para a ação humana. Um campo de invenção e de imaginação, as narrativas místicas são formas de uma experiência inventiva da linguagem em sua relação com a sociedade, ao místico não cabe o silêncio ou a falta do Logos, a linguagem como linguagem mística é antes de tudo uma criação das condições sociais e culturais, ainda que a experiência seja individual ela é social², pois na linguagem que o místico a oportunidade que tem o poeta de pela transgressão da ordem da comunicação como instituição social, tomar posse na linguagem da sociedade e de suas potencialidades enquanto uma sociedade possível.

Essa tese, ou melhor essa etnografia é marcada por desvios, por “descaminhos”, ou seja, o que se vê aqui é a completa negação de um projeto de tese, o projeto inicial que se desfez voltou ao pó das ideias dos projetos. Que bom que isso aconteceu, foi o melhor que podia ter acontecido, pois, foi daí que nasceu a tese e a etnografia que aqui apresentamos, pois daquelas cinzas, daquele cinza opaco de conhecimento, da sua ruína flagrante, dessa destruição do projeto. Pois para que serve um projeto de tese se não

¹ Uma clave é um símbolo tanto da música quanto da mística, as claves de Salomão, são chaves, que desvendam o segredo da magia Goetia. As claves de Salomão são divididas em: clave Menor e clave maior. Livros considerados heréticos e proibidos, seriam a chave da demonologia cabalística. Na música a clave indica como ler o pentagrama o conjunto de cinco linhas que formam uma pauta. A clave ajuda o músico, assim como o iniciado na decifração da linguagem seja a mística ou no caso a musical. Nesta clave de Introdução tenho por tarefa traduzir o modo como esta etnografia foi concebida e que elementos simbólicos lhe deram uma direção, aqui não se trata de precisão, mas, de possibilitar o acesso à experiência etnográfica que aqui se traduz em tese. É também uma homenagem ao título do último livro de Benedito Nunes, A Clave do Poético.

² “Assim, a interrogação sobre as possibilidades de encarnação da poesia não é uma pergunta sobre o poema e sim sobre a história: será uma quimera pensar em uma sociedade que reconcilie o poema e o ato, que seja palavra viva e palavra vivida, criação da comunidade e comunidade criadora? (Paz:2012). No pensamento de Otávio Paz uma sociedade criadora que se reproporia na linguagem do poder revolucionário do poema, uma revolução que começa e termina na linguagem, uma comunidade universal no qual a palavra não estivesse sob o domínio da técnica e do status quo, mas uma palavra vivida como poesia. Neste ponto o crítico de literatura apela para os poderes mágicos e místicos da palavra no sentido de criação de uma outra sociedade possível.

para ser destruído, esse é o prazer lúdico que nos cabe, pois como crianças que destroem seus brinquedos para deles se apropriar efetivamente, a criança impregna o brinque com seu mana quando o destrói, aí então ele é o brinquedo dela, fruto da sua curiosidade expressa em suas mãos ávidas por mexer, desmontar, quebrar, montar de novo, acrescentar peças que eram estranhas, não há brinquedo original, pensemos que é dessa forma que ela também irá se apropriar da linguagem, que passará a ser sua, ela passa a ser na linguagem, mas esse processo não obedece ao tempo cronológico, mas ao tempo simbólico. Podemos pensar na destruição de um projeto de tese da mesma forma, causada pela aurora da experiência etnográfica que aqui tentamos compartilhar, e sabemos desde já, que essa tarefa não só nossa, mas também do leitor de quem pedimos serenidade para seguir nos dos escombros, e ver neles não o que se perdeu, mas o que é possível fazer, uma nova experiência, reinventar o contar e narrar, pois é isso que fazemos cotidianamente. Aprendi a ser outro, aprendi a ver outro, preendi a ouvir o outro, e descobrir em mim um outro ouvir, não para lhe dar voz ao outro, mas para deixá-lo ser outro, pois ele não depende de mim para ser inteiramente outro. Sim, o campo é esse outro, outro que me ensinou a ver, a escutar e a escrever sobre o seu falar, pois o que aqui se escreve é tentativa de captar fragmentos da fala do outro, para compor esse mosaico em movimento que chamamos de etnografia, a etnografia não é metódica, não por falta de rigor, mas por que não se volta para o outro como objeto, mas se volta para outro na sua condição última de ser-outro. A relação entre pesquisa de campo e etnografia são fundamentais para a formação do ethos antropológico como discute Peirano (1995, p. 45) cujo ensaio intitulado *Em favor da Etnografia*, aborda e aprofunda questões sobre o engaste entre teoria e pesquisa de campo no fabrico artesanal da etnografia, a partir desse pensamento pode ser dito que a etnografia não pode ser reduzida à um método, mas antes remete à uma experiência de pré-compreensão na linguagem de si e do outro. No caso aqui específico de nossa pesquisa tratou-se do engaste entre o ser-místico e a cura na linguagem observadas nas experiências místicas de cabalistas e reikianos.

Quem é esse outro? Mestre Von-Rommel, Fernando Pessoa, Ametista, M, Irmã Esmeralda e suas ajudantes, Borges, Mestre Olho de Tigre, Mestre Lótus Amarelo, Deepak Sankara Veda, O padre parapsicólogo. Todos personagens, pessoas, outros, mas aqui eles vestiram a pele de místicos, ser-místico como ser-outro, *ser-outro-na-linguagem*, eles são experiências alquímicas de si-mesmo, para mim mestres da verdade, pois são mestres em narrar a si mesmos como muitos, como múltiplos, como outros, médicos, poetas, criptógrafos de si-mesmo não para replicar-se em cópias, mas para

serem outras pessoas, eles vivem trocando de pele, ou melhor vivem inventando novas peles de narrativa, pois, narrando a si mesmos eles se reinventam, curam-se a si mesmos e a quem os ouve. Pessoas que deram muito de si mesmas, o que de mais precioso elas tem, sua vida e seu mundo na linguagem

Esse trabalho é fruto do contato da do antropólogo e da etnografia com as narrativas místicas. É importante ressaltar que a questão da cura na linguagem e sua relação com a mística teve, na disciplina Antropologia da Saúde, ministrada pelo professor Heraldo Maués, um elemento fundamental foi durante as aulas dessa disciplina que me apercebi da relação entre linguagem e cura na mística, sem esse despertar para a questão da cura dificilmente a tese ganharia os desdobramentos que aqui são narradas etnograficamente. Tal foi a importância dessa disciplina, assim como daquela sobre Filosofia Contemporânea, ministrada pelo professor Ernani Chaves, no ano de 2002, foi nessa disciplina que pela primeira vez tive contato com o pensamento de Walter Benjamin, mais ainda pela questão da mística judaica como um dos eixos de sua reflexão sobre a modernidade. Posso dizer que desde então a mística judaica, a Santa Cabalá, como dizia Fernando Pessoa, se tornou uma questão fundamental para meu modo de pensar o Sagrado. Mas, voltemos aos místicos, pois é deles que aqui se trata.

Os nativos místicos são, podemos assim pensar, um misto de narradores e poetas, narram e poetizam sua experiência no mundo, sua vida como matriz do sagrado Selvagem. Um sagrado, que não da religião, que se revolta contraste os dogmas, a salvação não está numa instituição, a salvação está na linguagem, na oralidade criativa e inventiva é isso que o místico nos ensina a possibilidade de um outro mundo, inclusive politicamente, pois as narrativas místicas terminam minam qualquer forma de controle social da experiência. Pela boca dos místicos, seja Mestre Lótus Amarelo, Irmã Esmeralda, Mestre Von-Rommel, Deepak Sankara Veda, Ametista, todos eles são agentes sociais engajados em suas obras de vida, engajados em sua linguagem, na cura na linguagem, cura que é a possibilidade de ser outro. Pois ela, não somente conta suas histórias, enquanto indivíduos, mas, seria história da fala, fala que é a sociedade toda na linguagem. Narrando suas histórias eles alquimicamente produzem diferentes fármacos de na linguagem, lembramos ainda Fernando Pessoa ou mestre Borges, pois aqui não faço concessões são também místicos que levaram às últimas consequências suas experiências enquanto vida e linguagem como narrativa e poesia na busca do ser-outro.

No livro do Desassossego a surge essa palavra como um raio que rasga o céu da prosa escrita, um livro impossível³ como dizem aqueles que tentam comentar a obra do poeta múltiplo. Uma experiência em fragmentos narrativos ou poéticos. Interpretar as narrativas místicas é uma tarefa que exige uma tradução no sentido cultural, da cultura que é linguagem e da cultura na linguagem, a narrativa falada dos místicos é aqui interpretada em texto, porém seguindo a tradição de interpretação da Cabalá podemos dizer que a ruptura entre palavra e escrito jamais se dá completamente, a irreduzibilidade da fala à escrita e à irreduzibilidade do escrito à fala não significa um abismo entre ambos, pois aqui o autor não é indivíduo psicológico, o é narrador que emerge na linguagem, acende na linguagem as centelhas da tradição, daqueles que na linguagem lhe ensinaram a narrar o mundo e escrever o mundo, narrando a si mesmo.

“A gramática, definindo o uso, faz divisões legítimas. Divide, por exemplo, os verbos em transitivos e intransitivos; porém o homem de saber dizer tem muitas vezes que converter um verbo transitivo em intransitivo para fotografar o que sente, e não para, como o comum dos animais homens, o ver às escuras. Se quiser dizer que existo, direi ‘Sou’. Se quiser dizer existo como alma separada, direi ‘Sou eu’. Mas se quiser dizer que existo como entidade que a si mesma se dirige e forma, que exerce junto de si mesmo a função divina de se criar, como hei de empregar o verbo ‘ser’ se não convertendo-o subitamente em transitivo? E então, triunfalmente, antigramaticalmente supremo, direi ‘Sou-me’.” (Pessoa: 2011)

Vejo isso em relação ao Mestre Von-Rommel, cabalista, sua narração traz à fala os seus mestres de quem aprendeu os segredos das letras hebraicas, o modo como recitar a Torah que é ao mesmo tempo cantada. Mas de seus mestres, escribas ele também aprendeu como escrever as letras, cada mestre desenvolve um modo de escrita das letras da Torah, modo esse que é repassado aos discípulos por meio da oralidade, é narrando que se aprende a escrita. O exemplo de Von-Rommel pode ser aplicado aos outros místicos que aqui foram estudados, vejamos ainda irmã Esmeralda que em meio as brincadeiras de seu Pai aprendia ao mesmo tempo como ler as plantas, e ao mesmo tempo aprender as letras de um analfabeto, que tudo aprendeu por meio da narração, um autodidata que não só conheceu as letras sem ter estudado, ele as transmiti à filha de por meio das histórias contadas nas brincadeiras, ao mesmo tempo que o pai lhe ensina a brincar também lhe ensina linguagem o mundo. Assim a experiência na linguagem de irmã Esmeralda é narrar os feitos fantásticos de seu pai, contador de história, conhece-

³ Cf. Richard Zenith, o livro do Desassossego é o “o livro em potência, o livro-ruína, o livro-sonho, o livro-desespero, o antilivro”. Segundo ele um livro impossível, marcado por fragmentação do texto.

dores ervas que curam, o homem que conserta as máquinas e os corpos. Comer junto em volta da mesa, um círculo da linguagem, ali se compartilha o pão e a palavra narrada. O pai vive na linguagem narrativa de Irmã Esmeralda é seu Hermes-Asclépio, pois tanto lhe ensina os segredos do mundo como da cura na linguagem. Ela o alegoriza em suas práticas de cura. Para Irmã Esmeralda narrar é curar.

Esses fragmentos narrativos podem ser aproximados das mônadas de Tarde buscam interagir, ele lhes dá o movimento da linguagem, cada mônada da experiência é um mundo, mas, mônadas de Tarde não impenetráveis, antes elas circulam entre criam caminhos, elas cooperam entre si, nesse movimento elas se transformam, assumem novas personalidades, as mônadas de Tarde desejam o mundo. Curioso que Tarde tenha se inspirado em um termo que antes de ser transformado em conceito filosófico era associado à gnose mística.

“Quando entro em comunicação verbal com um ou vários de meus semelhantes, nossas mônadas respectivas, segundo meu ponto de vista, apreendem-se reciprocamente; ao menos é certo que essa relação é a relação de um elemento social com elementos sociais tomados como distintos. Ao contrário, quando olho, quando escuto, quando estudo a natureza ambiente, as pedras, as águas, a próprias plantas, cada um dos objetos de meu pensamento é um mundo hermeticamente fechado de elementos que sem dúvida se conhecem se apreendem entre si intimamente, da mesma forma que os membros de um grupo social, mas que não se deixam abraçar por mim a não ser em bloco e de fora.

Mas é preciso ao mundo social para veras mônadas apreenderem-se de maneira nua e sensível pela intensidade de seus caracteres transitórios plenamente desdobrados um diante do outro, um no outro, um pelo outro. Essa é a relação por excelência, a possessão típica da qual o restante não se não um esboço ou um reflexo. Pela persuasão, pelo amor e pelo ódio, pelo prestígio pessoal, pela comunhão das crenças e das vontades, pela cadeia mútua do contrário, espécie de rede cerrada que não cessa de estender-se, os elementos sociais se ligam e se esticam de mil maneiras e de sua cooperação nascem as maravilhas da civilização.” (Tarde:2007)

Creio que faltou a Gabriel Tarde pensar a relação das mônadas com a linguagem, a linguagem, no caso aqui, a narrativa dos místicos assume caráter de mônadas, pois se por um lado elas se dão como experiência na linguagem dos místicos, vejamos o caso de Mestre Von-Rommel ou de Deepak Sankara, antes de ser um *artesão da luz* que anteriormente vestia a pele de rabino, essas experiências são um desafio para percepção, não há identidade, somente a diversidade, diversidades inventadas como pessoas, a linguagem dos místicos lhes confere essa possibilidade serem muitos e diferentes na lin-

guagem e essa no mundo. Pois aqui trata-se de fragmentos narrativos, poéticos, e etnográficos, formando um mosaico de referências e experiências na linguagem, sobre essa imagem que, digo eu, sincretiza alquimicamente linguagem e pensamento e ó que creio que nos dá o Benjamin (1984, p, 50-51), vê-se nesse modo de pensar a tentativa de integrar a formas materiais, artesanais e artísticas como símbolos do trabalho do pensamento que pode ser um importante fio condutor para se pensar as várias facetas do trabalho etnográfico, o mosaico de Benjamin parece ter um forte parentesco com a bricolagem de Lévi-Strauss, ambas experiências concretas na linguagem com elementos artesanais e artísticos que se integram na narrativa e escrita, em Benjamin do crítico literário e filósofo, em Lévi-Strauss do crítico literário e do antropólogo.

Nesse contexto é que pensamos a Cabalá enquanto uma chave para a compreensão do fenômeno da mística na linguagem, para além da religião. Considero que a cabalá pode lançar uma luz na compreensão da relação entre religião e modernidade. Principalmente do lugar da religião na “modernidade contemporânea”. Nessa perspectiva, o fator mais relevante desta compreensão é a adoção de um entendimento da mística como uma linguagem ou como uma metalinguagem das religiões. Esse fator ocasiona no meu modo de ver uma revolução epistemológica na maneira de se estudar a religião essa trazida pela antropologia da religião que influenciada pela linguística semiológica e pela linguística semiótica. Nas ciências sociais esse esforço só é possível quando consideramos o pensamento de Marcel Mauss e Lévi-Strauss no campo da semiologia estruturalista e Simmel, Max Weber e Clifford Geertz em uma antropologia interpretativa e hermenêutica. Em ambos ocorre uma interessante inflexão, pois, cada um a seu modo, nos faz pensar as relações entre a produção textual nas ciências Humanas, que para Weber e Simmel eram tidas como Ciências da Cultura, e a produção textual na Literatura.

“O signo utilizado na comunicação é sempre previamente pré-interpretado pelo comunicador em termos de interpretação esperada por aquele a quem se dirige. Para ser compreendido o comunicador precisa, antes de produzir o signo, antecipar o esquema apreceptivo, apresentacional e referencial que será utilizado pelo intérprete. Portanto, o comunicador precisa realizar um tipo de ensaio da interpretação esperada e, assim, estabelecer um contexto entre suas cogitações e o signo comunicativo que o intérprete, guiado pelo esquema apresentacional, irá aplicar àquele, de modo que o considere um elemento de um esquema referencial correlato. Esse contexto é, contudo, nada mais do que o próprio esquema interpretativo. Em outros termos, a comunicação pressupõe que o esquema interpretativo atribuído ao signo pelo comunicador e pelo intérprete coincidam *substancialmente*. ” (Schultz:2012. p.g.221)

Entretanto, segundo penso, Schultz reduz essa relação interativa dos grupos sociais, à comunicação, buscando a interpretação das ações. A linguagem falada não se dá unicamente como comunicação, o comunicador, é antes o falante, essa fala vivia na linguagem é portadora de vários elementos, inclusive o comunicativo, penso que o elemento narrativo é o elemento inventivo na linguagem, sendo assim ele extrapola os limites comunicativos da linguagem, contudo, gerará novas formas de comunicar na linguagem do falante, é o que tentamos mostrar em relação às narrativas místicas, que assim ficam entre o campo comunicativo e o campo poético na cultura.

É sobre a relação entre cultura e arte que Geertz desenvolve uma importante forma de pensar a etnografia na sua relação criativa e inventiva na linguagem escrita à semelhança do texto literário. A etnografia tem para Geertz em relação à arte aquilo que o que o ensaio⁴ tem para Simmel. Ainda sobre o ensaio, no espírito do pensamento de Simmel, Adorno defende a caráter inacabado e fragmentário do ensaio, uma experiência da linguagem escrita, na linguagem. Nesse sentido o ensaio retorna à fonte da linguagem, ou seja, à linguagem na linguagem, à fala falada não para imitá-la, mas para sorver sua permanente capacidade de invenção. Esse modo de experiência na linguagem pode ser comparado àquele que vive o antropólogo na criação de sua escrita etnográfica como pode ser notado na experiência de Geertz.

“... Da densidade dessa tessitura depende a fecundidade dos pensamentos. O pensador, na verdade, nem sequer pensa, mas sim faz de si mesmo o palco da experiência intelectual, sem desemaranhá-la...O ensaio, contudo, elege essa experiência como modelo, sem entretanto, como forma refletida, simplesmente imitá-la; ele a submete à mediação através a sua própria organização conceitual; o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método.” (Adorno:20012)

Fica em relevo que a experiência mística como linguagem é central para o tipo de abordagem que adotamos neste estudo, sejam os dados colhidos em campo, assim como o modo de interpretá-los passam pelo modo de olhar a realidade como uma linguagem inventada pela cultura para dar significado à ação humana. A etnografia tenta captar esse extravasamento dos limites do significado na linguagem cotidiana dos interlocutores no campo, pretendendo alçar voos mais arriscados em direção à metafísica da cultura à mística na linguagem. Mas, isso não é tudo, ainda podemos esperar mais desta

⁴ “O ensaio é a forma de apresentação e a forma da possibilidade de uma cultura filosófica. ‘ Cultura filosófica’ é o título que reúne os mais diferentes ensaios (‘Gesammelte Essais’) de Simmel; essa cultura é o denominador comum a todos, a ideia que os entrelaça – embora não sistematicamente – e que os justifica. Ao final da ‘Introdução’ de *Philosophische Kultur*, Simmel afirmara que o importante não é ter encontrado algum tesouro, mas sim ter escavado.” (Waizbort:2013)

rica relação da cultura com a linguagem, onde começa uma e onde termina em relação à outra? Isso se vê no texto do místico e teólogo Dionísio Areopagita:

“É neste momento que Moisés se liberta de tudo aquilo que pode ver ou ser visto, ele entra em obscuro e luminoso silêncio.

Seus olhos e sua inteligência renunciam a buscar compreender e, em um total abandono, uma total abertura, ele permanece inteiramente ‘ Naquele que é o que Ele é’, ele mesmo não é mais nada, ele descobre-se um com Aquele que é tudo e suplanta todos os conhecimentos.

É através do seu silêncio que ele prova o Silêncio

E saboreia o repouso daquele que está antes e além de todo ato paradoxal e simples Presença.” (Dionísio, o Areopagita.)⁵

A narrativa mística mostra toda sua revolta em relação às amarras que lhe foram impostas pelo lógos da religião. A mística parece que nos revela o avesso da linguagem, essa urdidura mestra que enlaça nosso corpo e ação entre a cultura e a linguagem. Provavelmente essa é uma razão que somente pode ser entendida no nível do corpo, razão do corpo. Precisamos abandonar a razão da consciência e entra na experiência alquímica da alma para entender a mística na linguagem narrativa. Ela nos leva para o *outro mundo* - inteiramente outro, pois renegado e relegado ao plano inferior pelo mundo da razão do espírito - o outro mundo, não é outro senão o do corpo. O corpo pensa para além da razão do espírito, razão essa finita, pois se esqueceu do corpo. A vida que o espírito conhece só pode ser a vida do corpo, corpo esse feito e efeito da linguagem, mas ela é tanto corpo como espírito. Seja o corpo seja o espírito ambos são efeitos da minha linguagem, da qual sou possuído, sendo, pois, possuído pela linguagem é que posso ser, ser-corpo, ser-espírito. Ser é possuir, sendo possesso é que sou. As formas narrativas da mística afetam o texto etnográfico, aqui se apresentam sob a forma de narrativas-alegorias no sentido que lhe dá James Clifford (2011). Narrativas-alegorias no sentido da possibilidade de contar de modo diferente, a etnografia feita não é o registro verdadeiro da história dos místicos, nem uma busca da verdade, nesse sentido temos uma verdade é muito mais um recurso da possibilidade de inventar novas injunções na linguagem. Aprendi na convivência com os místicos que a verdade é muito mais um sincretismo de experiências do que um valor abstrato que dá autoridade ao discurso, evidente que alguns místicos vivem no solo movediço de sua imaginação, alguns tem um pendor para o ascetismo, mas um novo evento, uma nova invenção de ser- na- linguagem e ele é tomado do transe xamânico de sua linguagem, digo isso, pois os místicos

⁵ Tradução e comentário, Jean-Yves Leloup. Ed. Vozes, 2012.

que com quem convivi não estão em busca da religião verdadeira, pois para eles essa possibilidade seria o mesmo que encontrar uma linguagem perfeita que não necessitasse de uma permanente reinterpretação, suas narrativas são obras de arte que podem a todo momento serem reinterpretadas. Interpretar, é contar de nova, narrar novamente, criar uma nova tradução, sincretizar experiências.

“ Os significados de um relato etnográfico são incontrolláveis. Nem a intenção de um autor, nem o treinamento disciplinar, nem as regras do gênero podem limitar as leituras de um texto que emergirão com novos projetos históricos, científicos ou políticos. Mas se as etnografias são suscetíveis a múltiplas interpretações, essas não são, em qualquer momento, infinitas, ou meramente ‘subjetivas’ no sentido pejorativo). A leitura é indeterminada apenas na medida em que a própria história é indeterminada apenas na medida em que a própria história é algo aberto.

Finalmente, o reconhecimento da alegoria requer que, como leitores e escritores de etnografias, lutemos para confrontar a responsabilidade sobre nós mesmos por meio dos outros. Esse reconhecimento não precisa, em última análise, levar a uma posição irônica – embora ela deva lutar com profundas ironias. Se estamos condenados a contar histórias que não podemos controlar, pelo menos não contemos histórias que acreditemos serem as *verdadeiras*.” (Clifford:2011, p.g.87-89)

Na primeira parte da tese que compreende os capítulos I, II e III tentam apresentar o fenômeno da mística, buscando uma interface entre a mística e a religião, os capítulos I e II tratam da tentativa de conceituar antropologicamente o conceito de mística, pensa-se a mística como um modo de conduzir a vida, uma conduta da vida, surge a questão da mística como linguagem e da cura na linguagem como manifestação daquilo que é chamado no texto de ser-místico. Buscamos comparar vários tipos de místicos e suas diferentes experiências, em algumas religiões, inclusive nas manifestações da magia associando a noção de mana com a noção de ser-místico.

No capítulo três apresentamos a experiência etnográfica que tivemos quando pesquisamos o cabalista Von-Rommel, e quando fomos por ele pesquisados, esse capítulo tenta estabelecer uma afinidade eletiva com a literatura, o que é narrado é ao mesmo tempo uma experiência em forma de ficção, pois se trata da tentativa de compor uma escrita que expresse a diversidade da experiência etnográfica que foi ali vivida, ou seja, ela é impossível de ser descrita, ela assume o forma de uma narrativa, pois, há uma elaboração da experiência por meio das imagens e sentimentos compartilhados do mundo na linguagem do narrador do narrador nativo ao o mundo na linguagem do narrador etnógrafo. É um capítulo experimental, tanto na sua forma como no seu método, não

fazendo de antemão uma rigorosa separação da invenção criativa entre o mundo da etnografia e o mundo nativo, eles se comunicam e elaboram suas sínteses provisórias, compartilham-se mundos na linguagem, traduzem-se e se sincretizam. Aqui pensamos ser síncrese, o sincretismo aqui se dá entre mística, religião, etnografia e literatura, cura. Não se trata de fusão, muito menos de sobreposição para se chegar à uma arquitetônica catedral que veja um o mesmo sentido em tudo, mas antes explora a simetria. Este sincretismo, acompanha não somente o capítulo III como ele perfaz todo percurso da tese, pois é disso que trata. Essa tese defende que a experiência do homem na linguagem é mística e sincrética, como uma condição interna da linguagem, a vida na linguagem. Seus conteúdos culturais obtêm valor simétrico, mas a forma de sua elaboração segue uma ordem assimétrica, pois ainda a narrativa mística faça uso de conteúdos que não são mais valorizados que as outras místicas, contudo, sua forma de expressar não pode ser reduzida a nenhuma síntese permanente. Isso segundo pensamos permite a tradução cultural de uma mística pela outra e a sua tradução etnográfica. Na perspectiva que adotamos aqui as narrativas místicas são tomadas como assimétricas, um conto de Borges, a história narrada de irmã Esmeralda, o poema esotérico de Fernando Pessoa tem o mesmo valor antropológico que uma prece poética de Mestre Lótus Amarelo e por isso são traduzíveis literária e etnograficamente, ou seja, a etnografia e a literatura tem suas versões nativas e selvagens. As cosmologias e os mitos presentes nessas narrativas se enfeixam e se interpenetram.

Na parte dois, que compreende os capítulos IV e V que respectivamente aprofundam a discussão sobre a relação entre a linguagem mística e o campo da literatura, assim como tenta agudizar a relação entre o texto etnográfico e a literatura. Busco nesses capítulos mostrar o peso da experiência literária na experiência dos místicos aqui estudados, tento também apresentar elementos da linguagem literária nas narrativas dos místicos e como essas agem enquanto linguagem e cura. No capítulo IV, trato especificamente do processo de formação da persona mística de mestre Von-Rommel, tento mostra de que forma sua iniciação em ordens de sabedoria oculta criam ao seu redor uma narrativa de mistérios sobre suas habilidades como cabalista e mago. Levanto também a possibilidade acerca do modo como esse cabalista se apropria da obra poética de Fernando Pessoa e Borges, também suscito nesse capítulo que a alquimia poética de Fernando Pessoa é um recurso para que mestre Von-Rommel cria inúmeras personas, considerando sua vasta rede relações, ou seja, como a personagem de mestre Von-Rommel se constrói no cenário místico de Belém. Ainda sobre o capítulo IV é impor-

tante dizer que nele faço um jogo simétrico entre a narrativa do Cabalista de Belém e de Fernando Pessoa e Borges, nesse sentido esses dois escritores não são apenas referências, digamos que se entendemos que mestre Von-Rommel age como um mago-xamã nesse sentido, Fernando Pessoa e Borges seriam seus espíritos auxiliares, ou, em outras palavras, esses escritores são peles que o cabalista usa para potencializar a eficácia de sua narrativa mística. No capítulo começo a falar experiência etnográfica acerca do Reiki, a narrativa de Ametista é o fio que nos conduz à compreensão do ser-místico presente no Reiki, ao mesmo tempo Ametista é narradora e enredo da narração, assim como aqueles que junto com ela compõem a narrativa mística sobre o reiki, pois daí em diante a cura mística no Reiki se tornará independente da narrativa de Ametista, entrando em cena outros personagens. Estamos agora em face da parte 3 da tese que compreende os capítulos VI, VII e VIII, esses capítulos são desdobramentos da experiência etnográfica relativa ao Reiki. No capítulo VI temos o surgimento da personagem de Mestre Lótus Amarelo que é o grande difusor do Reiki em Marituba, vemos como se dá seu aparecimento em Marituba, a sua relação com o Reiki, também a maneira como Ametista e Irmã Esmeralda mantém relações de aproximação e distância de Mestre Olho de Tigre. Os capítulos VII e VIII trataram das experiências de cura de Irmã Esmeralda, a maneira como ela narra aos seus doentes sua visão que ela tem da saúde, o seu trabalho na Pastoral da Saúde será enfatizado no capítulo VII.

Na parte 4 que compreende os capítulos IX, X, XI, XII. Nessa parte vemos a cura mística em sua relação como o sagrado selvagem. No capítulo VIII o retorno do antropólogo à casa de Irmã esmeralda, nesse capítulo o antropólogo narra sobre sua experiência depois de ter recebido a aplicação do Reiki pelas mãos de Irmã Esmeralda. No capítulo IX é dedicada ao místico Lótus Amarelo e sua experiência como agente de cura, sua visão sincrética da saúde, seu xamanismo, sua experiência de cura com extra terrestres e dragões. Os capítulos X e XI são dedicados ao místico e poeta Deepak San-kara Veda, o ex-rabino que diz em suas narrativas místicas que alcançou a iluminação, seu trabalho de poeta e ensaísta, a Cabalá como criptologia, as reencarnações de Deepak que diz ser a reencarnação como Haim Vital, sua poesia erótica e outros aspectos de seus ensinamentos místicos. Finalmente no capítulo XII falaremos sobre a experiência de um padre que é parapsicólogo, sua experiência frente a casos de fenômenos considerados paranormais, a relação da parapsicologia com mística e alguns aspectos sobre a cura na parapsicologia.

TEOLOGIA E MISTICISMO: UMA INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DO SER-MÍSTICO.

“Havia um sábio, um grande artífice, e o Senhor dedicou-lhe seu amor e o recebeu, a ponto de fazê-lo testemunhar as mais altas moradas dos maiores e mais sábios e imutáveis reinos do Todo-Poderoso, das mais maravilhosas, gloriosas e brilhantes estações de muitos olhos dos servidores do Senhor, e o inacessível trono do Senhor; e os graus e manifestações e hostes incorpóreas e o inefável ministério e a multidude dos elementos, e as várias aparições e o canto indizível das hostes dos querubins, e a luz infinita”⁶.

Neste capítulo pretendo discutir o ser-místico como um conceito que visa compreender a constituição do místico em relação ao tipo de palavra por ele enunciada como tentativa de comunicar sua experiência com o sagrado ou o inefável. Neste esforço de apresentar uma compreensão sobre a prática mística, centrarei minhas considerações no misticismo como prática simbólica, constitutiva da vida religiosa. Partiremos de uma consideração geral sobre o ser-místico, enquanto forma significativa de experimentar a vida, em seguida, se fará uma incursão no campo religioso para descrever o modo como o místico age em relação ao mundo. Efetivamente, discutiremos a prática mística no judaísmo e no cristianismo, fazendo algumas comparações diagonais no hinduísmo e budismo.

No que se refere à prática mística será necessário entender de que modo o místico justifica a existência de uma dimensão extramundana, ou seja, uma dimensão da qual este se vê ligado por meio de uma experiência radical. Neste sentido, se faz necessário buscar compreender a relação entre ação simbólica e palavra simbólica na vida mística.

⁶ Livro dos Segredos de Enoch .cap.I, v.1.(Apócrifos: os proscritos da bíblia). No fragmento acima citado se evidencia uma estreita ligação entre o “ofício” mundano e o ofício sagrado este como ponto de articulação entre o “fazer” e o “ser”. Condição para que o referido homem tenha acesso aos mistérios sagrados é a sua prática de artífice.

Entendo que analisar o misticismo requer uma incursão na dimensão simbólica da cultura, se é que é possível falar em uma dimensão da cultura que não seja simbólica. A questão antropológica que norteia minha discussão é o estatuto simbólico da palavra mística, isto é, de que modo esta palavra organiza a experiência mística? Fazer a compreensão da palavra mística se refere a escutar a palavra da tradição, pois, fora de uma dada tradição o misticismo se torna uma concepção “intelectualista”.

A narrativa mística é o que permite sentir a palavra mística como experiência do ser-místico. O fragmento extraído do livro de Enoch nos insere no problema da compreensão do ser-místico visto que este sugere certa palavra ausente, como um espaço em branco entre uma palavra e outra num texto. Palavra que mesmo ausente precisa ser dita, se pode intuir daí uma relação dialética entre dito e escrito no misticismo, dialética constitutiva do modo ser do místico.

No livro de Enoch, como em outros textos apócrifos, podemos sentir uma forma de evocar por meio da palavra escrita os rastros da palavra dita, naquela se encontram os vestígios de uma experiência radical com o sagrado. Há como que uma relação de revelação e ocultação entre uma e outra, cabendo ao iniciado distinguir entre uma leitura meramente devocional, de uma leitura que estimule a prática mística.

O tipo de leitura de um texto místico requer certa prática por parte do iniciado, principalmente em sua habilidade de decifrar os símbolos textuais. Na relação de ocultação e revelação da palavra⁷ ocorre, segundo penso, uma importante técnica de intensificação das sensações que o praticante exerce sobre a experiência que o liga ao sagrado.

O SER-MÍSTICO UMA CONCEITUAÇÃO PROVISÓRIA.

“Já que a forma do Homem compreende tudo que está nos céus em cima e na terra embaixo, Deus a escolheu como Sua própria forma. Nada podia existir antes da geração da forma humana. Mas devemos distinguir entre o Homem de cima e o homem de baixo já que um não pode existir sem o outro” (ZOHAR.p.119)

⁷ A fenomenologia do ser-místico inicia por uma reflexão sobre a “palavra” ou como as correntes místicas exercem a significação simbólica da experiência religiosa.

A mística se encarna em uma metafísica, neste sentido todas as nossas experiências que ocorrem no “caos” empírico da vida cotidiana são plasmadas em sínteses que nos fazem encontrar com as ideias sobre Deus. Entendo estas sínteses como buscas pelo sentido da vida no mundo, a mística exerce um efeito de formação do significado da existência em meio à desordem do mundo empírico.

O fragmento extraído de uma compilação do texto místico-judaico Zohar nos apresenta a forma como a narrativa mística se constitui como síntese de conhecimento da experiência individual com o divino. Neste aspecto, podemos dizer que a mística se nos mostra como um tipo de saber “*em-formado*” por um tipo de experiência com a palavra, “uma palavra” que esvazia o sentido dado, buscando um sentido ausente, aí a metafísica da mística se torna uma mística da palavra. Esta palavra mística é, no meu modo de ver, o envoltório do ser - místico, pois, a palavra que está entretecida na vida cotidiana é o mediador de um acesso com o divino, ou da união com o divino, desta forma o ser - místico é expressivo de uma realidade oculta que se intui na expressividade da palavra cotidiana.

Através da expressividade da palavra mística se entreveem verdades que eu chamo de sentidos ou significados de si, do outro e do mundo. Cria-se desta maneira um apriori da palavra como condição para experiência do cotidiano. Assim o falante da palavra mística atinge um encontro contemplativo com o mistério da união com sagrado, a palavra mística é o único signo da união com o divino como narrativa da experiência de *unio mística*. Mesmo que o acesso ao ser-místico seja mediado pela linguagem ele nos remete a uma realidade que transcende a linguagem, pois se considerarmos o surgimento do termo místico que significa em grego “calar-se” ou “fechar os olhos”. A prática ritual do místico requer que este se cale para que “possa falar a divindade”. Ou seja, a linguagem do cotidiano deve ser transmutada em “palavra secreta” em sentido para a *conduta da vida (lebensführung)* nos termos da sociologia da religião de Max Weber.

A palavra que nos revela a condição do ser-místico está ligada às religiões de salvação e suas respectivas práticas rituais, a palavra do místico nos remete ao gesto do místico como saturado de sentido como busca de sentido para a vida. No fragmento do zohar citado acima podemos identificar o princípio místico-explicativo da correspondência, isto é, a experiência do místico identifica uma correspondência entre o plano material e o plano espiritual celebrizado pela fórmula: “Assim na terra como no céu”.

Isto significa que o sentido do mundo da vida depende de uma compreensão mística dos princípios espirituais que criam o equilíbrio da existência humana.

A MÍSTICA COMO EXPLICAÇÃO-COMPREENSÃO DAS RELIGIÕES DE SALVAÇÃO.

As metas de salvação são características das religiões, tanto no oriente como no ocidente, e entre as direções das religiões de salvação estão o ascetismo e o caminho místico, ambas amplamente estudadas por Max Weber. Meu interesse aqui é discutir a via mística de salvação e o tipo de conduta da vida (*lebensführung*) por ela engendrada.

Para Weber uma das vias de salvação desenvolvida pelas religiões é a contemplação mística que adquire como método mais comum a “iluminação mística”, isto requer por parte do místico uma renúncia do mundo para que se possa atingir a contemplação do divino. Neste sentido a conduta mística da vida tem como objetivo alcançar um estado de equilíbrio ou de repouso no divino é desta forma que Weber elabora uma tipologia da conduta mística de salvação. De acordo com Weber (2006) a prática mística levaria a um encurtamento da ação, levando a uma não-ação o método místico de salvação requer uma disposição mental e intelectual do místico que o envolva na dimensão de repouso do divino. Para que ocorra a unio mística o místico deve dispor de um tipo de saber que o leve a uma expansão da consciência individual. É neste ponto que a conceituação do ser-místico feita acima encontra consonância na tipologia weberiana, pois, o saber do místico está intimamente ligado à palavra mística como meio de expressão da experiência mística. Podemos pensar desta maneira que o saber místico requer um tipo específico de linguagem que é encontrada nas metáforas e alegorias⁸, sendo assim, in-comunicável para os usos cotidianos da linguagem.

A busca por uma via de salvação mística esbarra, como podemos perceber, em uma experiência que é mediada pela linguagem e isso requer uma imersão na linguagem. É ela que é usada pelo místico para comunicar o inefável que só pode ser compre-

⁸ Mircea Eliade (2008) mapeou em sua obra os elementos simbólicos que perfazem as tradições religiosas, entre elas elementos simbólicos do judaísmo e do cristianismo, destaco aqui, o simbolismo da ascensão que perpassa não só Judaísmo e Cristianismo mais também o Islamismo. E este simbolismo tem íntima relação com as práticas místicas existentes nestas religiões. Ênfase que há uma clara utilização de elementos alegóricos como modo de expressão da palavra mística, a prática mística da ascensão atinge seu clímax quando, cessa a linguagem e se chega ao êxtase místico.

endido como uma experiência total com o divino. Desta forma o recurso da imagem simbólica é uma elaboração da experiência mística pela linguagem, assim sendo, a imagem simbólica se abre para a polissemia da palavra mística.

As imagens simbólicas se apresentam sob formas míticas que informam a visão de mundo dos praticantes de vias místicas de salvação. Exemplo disso são as sagas⁹ referentes ao deus ressurreto e ao salvador (messias) que estão, intimamente, ligadas a uma salvação de cunho coletivo da comunidade, pois, como Weber (2002) argumenta, este elemento gera um vínculo de esperança para a restauração da comunidade política. É bom que se diga que o homem em busca de salvação não negligencia as preocupações com “o aqui e o agora”, neste aspecto, Weber, por exemplo, não distingue, neste ponto, o asceta do monge o sufi do dervixe, ambos, não diferem quanto à preocupação com as coisas mundanas. A via contemplativa de salvação tem uma preocupação com os assuntos do dia-a-dia, a busca de um “além” não exclui a preocupação com os negócios mundanos como saúde, riqueza e vida longa. Os efeitos da satisfação destes bens, antes de sua sublimação, atendem a necessidades de cunho psicológico e, acrescento a satisfação¹⁰ simbólica destes bens sublimados.

Na sociologia das religiões de Weber nota-se que essa preocupação com os negócios mundanos, quando sublimados, desenvolveram nas religiões diferentes doutrinas com um significado metafísico como a doutrina da redenção que destaco por sua influência na via mística de salvação. Essa doutrina exige por parte de seus proponentes um posicionamento ético frente ao mundo, que é chamado por Weber de uma imagem racionalizada mundo.

Neste sentido, a redenção é uma forma de orientação de sentido para suportar as desgraças do mundo, tanto políticas quanto naturais. Agora o mundo significa um cosmo ordenado que se torna passível da contemplação mística. Essa contemplação, da qual o mundo é passível, é comunicada pelo místico aos seus discípulos como forma de saída do mundo e entrada no estado sagrado de imobilidade, ainda que inexprimível na linguagem comum essa experiência conta com elementos sublimados da vida mundana.

⁹ Tais narrativas engendram um tipo de disposição no fiel ou na comunidade de fiéis uma religião uma disposição que redundam em uma busca de significado para os acontecimentos da vida hodierna. A via mística de salvação possibilita que este significado seja entendido tanto num sentido de valorização da tradição quanto leva a uma via mística revolucionária.

¹⁰ Weber toma como fator importante entender os condicionamentos sociais que desenvolveram as vias de salvação. É importante compreender os efeitos práticos destes condicionamentos quando elaborados simbolicamente como prática devocional.

É neste ponto que o tipo ação do místico é visto como não-ação quando comparada à ação do asceta intramundano.

A contemplação do mundo por parte do místico o leva a renunciar a agir no mundo, pois, ele significa o mundo quando nele não age, ao se deter na busca do sagrado o místico se acomoda ao mundo. Não há sentido para agir no mundo, pois este já é sentido que ao ser desvalorizado pelo místico o leva a buscar o significado da salvação pela contemplação do sagrado, possuído pelo místico.

A tipologia weberiana dos caminhos de salvação das religiões é construída, principalmente pela oposição lógica entre misticismo e ascetismo de modo que o ascetismo intramundano quando analisado do ponto de vista empírico suplanta o misticismo quanto aos seus efeitos sobre a conduta da vida (*Lebensführung*) no que se refere sobre tudo à sua relação com a ação econômica. O misticismo contemplativo, como o Weber observa, foi até certo ponto um obstáculo para o desenvolvimento do impulso econômico como no início do Calvinismo.

Acredito que neste ponto devemos deixar o argumento de Weber, pois, sua tipologia, como ele mesmo nos diz, cria um rigor conceitual que se não controlado pode criar uma rigidez que torna impossível, isoladamente, a compreensão tanto do misticismo¹¹ como do ascetismo. Estes dois tipos estão presentes tanto no hinduísmo, budismo, cristianismo, islamismo e o judaísmo, mesmo que o ascetismo, por exemplo, tenha exercido pouca influência sobre o Judaísmo e maior impacto sobre o Cristianismo, sobretudo, no protestantismo é possível perceber elementos que são permutáveis aos dois tipos.

Na experiência mística do budismo dois elementos são importantes para entender a sua mística, no Budismo a experiência¹² mística é a experiência yóguica, como nos mostra Eliade (2009), essa forma de contemplação que leva a uma renúncia do mundo para alcançar a libertação da roda das encarnações. A via de salvação pela meditação alcança o conhecimento da irrealidade do mundo, essa meditação tem valor de salvação semelhante ao êxtase yóguico. Quanto mais o místico budista avança em sua meditação

¹¹ Na construção típico-ideal weberiana os tipos ascetismo podem ser compreendidos quando comparados visto que seus efeitos geraram resultados diferentes na idéia de salvação. Como Weber nos aponta no mundo empírico é possível determinar elementos místicos no ascetismo e certo ascetismo em algumas práticas místicas. Meu interesse, contudo, é de para além do tipo ideal circunscrever uma zona de compreensão do que estou chamando de ser-místico que, fenomenologicamente, antecede e excede o ponto de vista weberiano.

¹² Devemos comparar o simbolismo deste tipo de misticismo com o misticismo ocidental do modo como Jung (2003) faz em análises que comparam misticismo, magia e alquimia observando as estruturas e os arquétipos destas práticas simbólicas.

este compreende que o mundo é uma sucessão de acontecimentos incessantes e neste sentido o mundo não tem valor ontológico.

Outro elemento da mística nas religiões orientais, especialmente, no hinduísmo é o erotismo místico que para Eliade é tão antiga quanto a religião indiana, nesta prática mística a união sexual adquire o valor de um ritual com prescrições referentes, tanto ao homem, quanto para a mulher. É importante ressaltar que Eliade (2009) dá muita atenção ao papel da mulher no sucesso do ritual, é bom que se diga que o êxito desta prática exige um uso adequado da linguagem mística e ritual. Este ritual utiliza recitação de palavras na forma de preces essa, no meu modo de ver, é uma condição do exercício da contemplação mística, pois, a palavra mística no ritual de erotismo intensifica seu sentido simbólico, transcendendo a união marital em *unio mística*.

A posse do sagrado, por parte do místico, não se exerce se não por meio do uso da palavra é ela que garante ao místico o acesso aos níveis de elevação do espírito. Exemplo disso é a prática do vôo mágico que encontra sucedâneo tanto no Hinduísmo, assim como no islamismo, se constitui como uma prática de salvação cuja efetivação permite ao devoto quebrar as amarras que o prendem à existência material. (Eliade: 2000). Para Eliade, o misticismo de matriz indiana indica que o *desapego* por parte do místico de sua individualidade faz com que esse não se intrometa nas questões transitórias do mundo. O “*self*” do místico indiano se compreende como um *espectador inativo* da realidade transitória do mundo, este posicionamento frente ao tempo e ao mundo lhe confere a posse de um conhecimento especulativo que o ajuda a compreender a queda do self na existência mundana (Eliade: 2007).

“(...) Então o venerável Ananda... sentado a um lado, disse ao Bem-aventurado: “Venerável senhor, é dito ‘o mundo é vazio, o mundo é vazio’. Em que sentido, venerável senhor, é dito ‘o mundo é vazio’?”

“Anananda, é porque está vazio de eu e de qualquer coisa pertencente ao eu que é dito, ‘vazio é o mundo’...” (Ensinamentos do Buda: 2008)

Como podemos notar neste fragmento, referente ao budismo, é possível comparar este ensinamento com o posicionamento acima citado. A constatação de ausência de sentido do mundo é uma marca distintiva das místicas orientais e ocidentais como vimos no argumento de Weber. O que me interessa é a *renúncia do mundo* reveste o místico

tico de um tipo de palavra sobre o mundo¹³ que não se deixar enredar na “confusão da ação humana”.

Aqui é possível estabelecer um paralelo como algumas formas de mística, presentes no Islamismo, nele é Deus que não se encontra subordinado a lei, antes ele está acima da lei. De acordo com esta mística, Maomé chegou a este juízo por uma via de salvação que busca um caminho contemplativo que vai além da lei. Tal mística pode ser exemplificado em grupos como xiitas e os sufis, os primeiros enfatizando uma salvação mística por meio do martírio, pois o sofrimento físico é entendido com uma aparência, ou seja, existe um desprezo ontológico em relação ao mundo que é superada no *outro mundo*.

Em se tratando do Sufismo o sofrimento por amor a Deus é entendido como libertador esse aspecto abordado por Campbell (2004) como modo de compreender a religião islâmica, o traço marcante desta mística é a idéia do *amor divino como via de salvação*. De acordo com este pensador as místicas sofrem de uma tensão ontológica, pois, em geral admitem viver em deus e, paradoxalmente, vivem na existência material essa tensão pode surtir um efeito compreensivo voltado para um posicionamento dualista ou unicista.

Considerações sobre o ser-místico no Catolicismo.

Quero tratar neste tópico de alguns exemplos de mística no Catolicismo, procuro entender de que forma o ser-místico se configura nesta religião. Uso os exemplos de místicos, sobre tudo suas doutrinas místicas, a saber, Dionísio Areopagita, Teresa D’Avila e Catarina de Senna.

Teologia mística de Dionísio Areopagita.

A mística de Dionísio Areopagita é influenciada pelo pensamento platônico, criando um vínculo entre o conhecimento racional e a ideia de Deus. Dionísio é um dos primeiros místicos cristãos a perceberem a tensão existente entre a experiência mística e a linguagem. Abaixo citamos Dionísio. Mostrando como opera o simbolismo místico na

¹³ Há praticas místicas no oriente, como nos mostra Eliade, que desenvolveram uma forma de salvação por meio de um conhecimento especulativo do “espírito” em sua relação como o “eu”. Esse conhecimento se dá na forma de uma revelação acerca da condição de eternidade, liberdade do espírito, logo, o espírito não esta subordinado à lei da existência. “O eu puro não poderá ter relações com outra coisa que não fosse ele mesmo”. (Eliade: 2011).

linguagem e como essa mesmo dizendo que o incognoscível é inapreensível, narra como se o incognoscível fosse cognoscível na linguagem, isto é, a experiência do que não pode comunicado se dá na linguagem como forma e sentido puro, mas ainda na linguagem, jamais fora dela.

“ Não vemos a noite com uma tocha.

O obscuro não se deixa ver por nenhuma luz, ainda menos por uma forte luz.

O incognoscível, o não saber (*agnosia*) encontra-se velado pelos conhecimentos, particularmente quando estes são muitos.

Se considerarmos o incognoscível (*agnosia*) não no sentido privado da palavra, mas no sentido transcendente, poderás afirmar o seguinte, que é mais verdadeiro do que toda verdade: a quem possuir a luz positiva e o conhecimento positivo, o incognoscível (*agnosia*) divino permanecerá oculto.

Pois o obscuro transcendente permanece impenetrável a toda luz, inacessível a todo conhecimento. Se alguém diz que vê Deus e que compreende aquilo que vê, este é o sinal de que ele não viu Deus, mas uma dessas realidades cognoscíveis que lhe devem ser. (Leloup: 2012)

Esta tensão o faz defender uma linguagem simbólica e alegórica como recurso para entender a experiência mística. Dionísio, inspirado pelo neoplatonismo, advoga o método de teologia negativa cuja forma de explicação da ideia de deus é despi-la de qualquer atributo, definindo deus pelo que ele não é. Para Dionísio as passagens da Bíblia, como as subidas¹⁴ de Moisés ao Sinai, só podem ser compreendidas por uma interpretação alegórica do evento.

Dionísio disserta em sua Teologia mística sobre incompletude da linguagem frente à experiência mística. Para a explicação da mística de Dionísio a alma na união com o “uno” se torna semelhante a Ele sendo parte dele, o devoto perde sua identidade, o individuo se torna uma unidade com Deus. Uma condição para o alcance da experiência mística é não confundí-la com o conhecimento racional, na mística dionisiana a revelação, dada na experiência mística, excede o conhecimento racional. A linguagem

¹⁴“E o Eterno apareceu na nuvem e esteve com ele ali, e Ele chamou em Nome do Eterno. E a Divina Presença do Eterno passou diante dele e proclamou: “Eterno, Eterno, Deus piedoso e misericordioso tardio em irar-Se e grande em benignidade e verdade...” (Bíblia Hebraica: 2006 pg.94). Nessa passagem podemos perceber a carga alegórica da linguagem e seu teor esotérico em termos da explicação do evento tanto para judeus como para cristãos. A linguagem não capta o momento da experiência, o relato se dá sempre pós-facto.

simbólica funciona como uma ponte entre a ignorância humana e a revelação da divindade.

Teresa D'Avila e a Graça mística.

Podemos dizer que um traço marcante da doutrina mística de Teresa D'Avila é sua ênfase na prática da oração, sendo identificada como uma *mística da vida de oração*. Para Teresa a vida é determinada como existência daí a necessidade de manter uma vida de oração. A oração leva o devoto ao “encontro” com o divino, o termo “encontro” está intimamente ligado à *doutrina da graça mística*, pois o encontro pela oração proporciona o diálogo com deus. Para mística teresiana o pecado é tudo o que afasta ou obstaculiza o encontro com deus na oração. O devoto deve colocar todas as suas capacidades mentais à disposição de Cristo.

Os comentaristas da mística teresiana dizem que o “encontro” se dá mesmo que o devoto se considere indigno da graça mística. A oração assume o papel de uma busca incessante pela divindade, ela é “caminho” tanto para os convertidos, quanto para os que estão à procura de conversão. Teresa, na obra *Castelo Interior*, compara a experiência da oração com as “moradas” do interior de um castelo, como níveis de ascensão na experiência mística com Cristo.

O cômodo mais recôndito das moradas deste castelo é onde o deus-trindade se encontra à espera do devoto místico. A metáfora do castelo faz alusão a outra metáfora que é o “matrimônio espiritual” do devoto na oração, o devoto se torna o hospede da divindade como Maria foi ao “dar carne ao Verbo”. (Dicionário de Mistica:2003). Neste ponto há uma inflexão, como podemos observar o devoto não só busca o encontro como se torna o “*topos*” do encontro sagrado.

O “Carisma místico” de Catarina de Sena.

A doutrina mística de Catarina de Sena é centrada na *prática do amor de Deus como amor ao próximo*, sua mística ficou conhecida como “*mística do caminho*”. Importante noção da mística de santa Catarina é o *desejo de Deus* e da salvação, aspecto interessante, quando comparado com a via de salvação mística presente no budismo que

vê no desejo a origem do sofrimento humano. O anseio por de Deus é o desejo profundo por parte de Catarina de praticar a união com Deus. Há uma falta no ser humano que só pode ser preenchida com a presença de Deus, a mística de Catarina recai no caráter transcendente do desejo que é a única coisa infinita no ser humano, tal como Deus é infinito.

Vemos assim que a mística de santa Catarina mobiliza outras doutrinas da Igreja como a salvação, a mística é o sustentáculo da vida do fiel em Cristo, seu modelo de contemplação mística é o desejo do Cristo crucificado em salvar o mundo. Catarina descreve Deus como “enlouquecido de amor”, pois é de Deus que os homens extraem sua capacidade de amar. A experiência de Catarina requer uma vivência¹⁵ mística do amor de Deus pelo próximo, o conhecimento do amor de Deus é entendido como um conhecimento de si, fala-se assim de uma “*cela*” do conhecimento de si mesmo. Podemos assim identificar a mística de santa Catarina como uma “mística do desejo” baseada na falta existencial de Deus. “Ao proclamá-la Doutora da Igreja, Paulo VI chamou-a de a Mística do Verbo feito carne, sobretudo de ‘Jesus Crucificado’.”(Dicionário de Mistica:2003).

Devemos ver nas tendências místicas do Catolicismo uma constante defesa da tradição e missão da Igreja, no caso das duas santas citadas, a posse do ser-místico se encontra em uma avaliação da vida do místico em relação a Deus. O mundo não é renunciado como no caso do Budismo e do Hinduísmo, são místicas com elementos de ascetismo, com a diferença que a tensão com o mundo não é tão evidente quanto a tensão na comunicação da experiência mística, isto é, a tensão com a linguagem.

Acredito que a mística de Dionísio é, muito mais, uma apologia ao conhecimento místico que ele opõe a qualquer outra forma de conhecimento. O ser-místico em santa Catarina e Teresa D’Avila não advém de uma classe intelectual, como no caso da mística dionisiana, ainda que ambas tenham o título honorífico de “doutora” elas representam formas leigas e populares de misticismo no Catolicismo.

Considerações sobre a mística no Judaísmo.

¹⁵ “_ A vivência religiosa como tal é evidentemente irracional como toda vivência. Em sua forma mística, a mais elevada, ela é por assim dizer kat’eksokhên (por excelência) e como_ James explica muito bem_ distingue-se por sua absoluta incomunicabilidade; tem um manifesto caráter específico de conhecimento, mas não se deixa reproduzir adequadamente com os meios de nosso aparato lingüístico e conceitual. E, além disso, é certo: toda vivência religiosa perde o conteúdo assim que se tenta formulá-la racionalmente, e tanto mais quanto mais avança a formulação conceitual.” (WEBER: 2008; nota: 66)

“- Aprende, Joab: tudo é número e o número é tudo... Tudo é número e o número em tudo está”.
(Diário de Construtor do Templo)

Chegamos a um ponto crucial para o entendimento do ser-místico, me refiro à reflexão feita sobre o caráter místico da religião judaica. É bom que se diga da importância que a mística, ou as místicas adquirem na atualização da tradição no Judaísmo. De antemão, podemos aqui falar de uma mística que tem como principal justificativa a recepção e comunicação da tradição pelos ensinamentos da Torá, o livro sagrado do judaísmo, isto é trata-se de uma mística do livro sagrado.

As considerações que faço sobre a mística judaica é baseada, principalmente, nas contribuições do pesquisador de cabalá, Gershom Scholem. Ele não apenas mapeia as várias formas de mística no judaísmo como é quem reformula, conceitualmente, as noções de místico e de mística no Judaísmo. Para Scholem o florescimento da mística no judaísmo se dá em plena Alta idade Média com a publicação do *Zôhar* (livro do esplendor), principal obra literária do movimento místico. Os místicos do Judaísmo são denominados de cabalistas, que são os formuladores de diferentes sistemas de interpretação e vivência da tradição judaica.

A mística no Judaísmo tem uma intensa vivência do percurso histórico do povo judaico marcados pelo evento do *exílio* e da *redenção* que são reelaborados, simbolicamente, na escrita e prática das místicas do judaísmo. A mística judaica ocorre de forma consciente como reforço dos laços da comunidade de Israel. Os dois eventos, exílio e redenção são recontados na forma do mito, neste aspecto a história de Israel se transforma em drama cósmico. Mito e história são problemas centrais na experiência dos cabalistas, o místico judeu se torna uma totalidade com a comunidade mítico-histórica de Israel.

“Um místico é um homem que foi favorecido por uma experiência imediata, e, para ele, real, do divino, da realidade última, ou que pelo menos se esforça para conseguir uma tal experiência. Sua experiência pode sobrevir-lhe através de uma iluminação repentina, ou pode ser o resultado de prolongados e, amiúde, complicados preparativos. Do ponto de vista histórico, a busca mística do divino ocorre, quase exclusivamente, no âmbito de uma tradição prescrita ...” (Scholem :2004)

Traço distintivo do pensamento de Scholem, sobre a mística no Judaísmo, é considerar que o místico não somente é tomado de assalto em sua experiência do divino, pelo contrário ele, conscientemente, busca esta experiência. Essa característica difere, segundo penso, do impulso de salvação mística em outras religiões, ao que parece no judaísmo o místico escolhe ser místico. Desta busca consciente da experiência mística, surge para o cabalista a tarefa de refletir e comunicar a sua iluminação mística, essa tarefa está na base do surgimento das diversas correntes de mística judaica. Outro elemento particular da mística judaica, além do exílio e da redenção, é a figura do messias que é, em muitos aspectos, um messias místico, um messias oculto que trará uma “nova” interpretação da Torá, da Torá escrita com “fogo branco”.

O anseio de busca mística pelo sagrado cria no Judaísmo uma literatura religiosa e poética que tem como pano de fundo a tradição judaica que é recontada e reinventada por cada geração. O místico no judaísmo tem um papel que é plasmar a tradição no fluxo do presente, o que pode explicar a produção de tão vasta e diversificada literatura cabalística. Como dizem os comentaristas da mística judaica *“os místicos querem encher odres velhos com vinho novo”*. *A mística judaica escreve o “novo” nos velhos rolos da tradição*, isso no Judaísmo não destrói a tradição antes alimenta sua função simbólica de produção de significado. Os cabalistas entendem que quanto mais intensa a experiência mística com o divino, mais difícil sua comunicação, ele tem a convicção de que as categorias de conhecimento são insuficientes para explicar a experiência mística.

É necessário interpretar a experiência mística para além de uma discussão de conhecimento que passe pela relação sujeito objeto, o místico primeiro interpreta e reflete sua união com o divino. Quando tenta comunicar sua experiência o cabalista adota, conscientemente, uma linguagem que submete a experiência mística à reflexão por meio da criação de uma estrutura simbólica, ele é forçado a interpretar sua experiência para comunicá-la ao fazer assim ele reescreve com as letras da tradição a sua experiência com o sagrado, que é sustentada pela autoridade tradicional.

O místico e o profeta.

A análise da mística judaica exige um esforço de conceituação que estabeleça diferenças entre os diferentes agentes simbólicos desta religião. No contexto da fenomenologia da mística judaica se faz mister entender as ações do profeta e do místico. Pri-

meiro de acordo como Scholem (2004), é preciso não confundir os dois tipos de revelação, isto é, a revelação profética e a revelação mística. De acordo com este pensador, foi no período medieval que mais intensamente se confundiram as figuras do místico e do profeta, por parte de árabes e judeus que criaram uma teoria do profetismo na qual o místico revolucionário envolve em sua iluminação aspectos da mensagem do profeta.

O profeta é entendido como aquele que é o portador de uma mensagem singular e de um chamado direto de Javé, ele não é necessariamente membro de uma comunidade sacerdotal. Além de sua mensagem derivar diretamente de Deus ela é também caracterizada como uma mensagem urgente. Para Eliade (2010) uma das características da mensagem profética, antes do exílio, é o irrevogável e iminente julgamento de deus sobre Israel e as outras nações. Não há consenso quando se fala das relações entre mística e profetismo, pois, como se observa no caso de Amós, por exemplo, fica difícil dirimir as diferenças de sua mensagem ora vista como mística, ora como profética. O caso de Amós pode mostrar um tipo específico de místico, que pelo exercício de suas práticas místicas pôde vir a se tornar profeta. Contudo, na maioria dos casos o profeta é aquele que ouve a voz de Deus, dele recebendo uma mensagem clara ou uma visão bem definida do que deve ser anunciado à comunidade. O conteúdo deste tipo de palavra difere do caráter incomunicável da palavra¹⁶ do místico, neste caso dificilmente o profeta pode ser confundido com o profeta, eles não compartilham de uma mesma experiência de linguagem, suas palavras os direcionam para diferentes posicionamentos frente ao mundo.

Mística judaica e as Escrituras.

Um dos elementos simbólicos que ajudam a compreender a mística judaica é a relação do místico com as Escrituras sagradas, isto é, o modo como o místico se vale da autoridade do texto sagrado para difundir sua compreensão mística da divindade. Aqui se trata de uma hermenêutica mística no sentido não de compreender exegeticamente o texto sagrado, mas, encontrar uma dimensão oculta a ser decifrada no texto sagrado. O

¹⁶ “Todos os que fizeram do misticismo objeto de pesquisas se detiveram na difícil relação que o místico tem com a linguagem. A palavra do místico é “quebrada”, intimida a dizer o que é impossível transmitir. A escrita mística é sincopada, fragmentada, irregular, fortemente transgressora. Para o místico as palavras não são domésticas nem domesticáveis. Para ele elas sempre estão em estado selvagem. Assim, o seu linguajar nunca é falar ocioso e rotineiro...” (Dicionário de mística: 2003).

cabalista ao interpretar o texto sagrado, considera que o texto é infinito em seu significado, qualquer que seja a explicação ela é sempre incompleta e provisória.

O místico no Judaísmo revolve a estrutura do texto sagrado, enxertando no texto uma estrutura cifrada na qual o presente ganha um significado como espelho de interpretação da tradição. Podemos falar de uma dialética entre o presente e a tradição na escrita cabalística, pois, o novo emerge da trama da tradição, renovando, inclusive, a explicação tradicional do texto sagrado como nos faz ver Eliade (2011) em relação à literatura pós-exílio, a interpretação mística renova e reinventa a teodicéia tradicional.

O místico não aspira somente renovar a tradição, sua linguagem é tentativa de criar uma língua própria, uma língua mística. A linguagem cabalística escreve uma “*nova tradição*” na gasta trama da antiga tradição, vê se nesse ponto a emergência do caráter transgressor¹⁷ da linguagem mística, como uma língua na aurora de sua juventude. Ou seja, uma língua em vias de experiências extremas com suas múltiplas possibilidades de invenção de sentido, neste ponto a linguagem mística pode ser comparada com a linguagem poética, em sua insurgência contra as regras da linguagem.

O místico não escreve porque gosta, ele não é um escritor, ele registra na escrita uma experiência que por sua radicalidade excede os limites racionais do discurso. O modelo da escrita mística não é o tratado racional como na filosofia, seu texto é alegórico-metafórico, mas, é nesse “*anti-discurso*” que pode emergir novas formas de linguagem é isso que chamo de *ser-místico*. A linguagem mística tenta captar em sua escrita a profusão de sentimentos e percepções que eclodem no êxtase místico. No caso do cabalista, o êxtase místico se dá diante e no texto sagrado como uma prática quase erótica, para o cabalista a Torá é viva, no sentido orgânico, já há neste ponto a intrusão da língua mística na tentativa de uma compreensão de si mesma.

O oximoro, por exemplo, é uma das figuras mais recorrentes nos textos cabalísticos onde conceitos opostos são harmonizados em uma só expressão. Não por acaso, textos de mística judaica que tratam de assuntos opostos como magia e alquimia expressam bem a relação tensa entre a linguagem mística, tal tensão pode ser vista na obra de Patai (2009), nesta obra de vulto sobre a tradição alquímica na religião judaica podem ser observadas uma vasta gama de fontes históricas. A linguagem mística quando trata

¹⁷ Esse aspecto já é apontado por Weber (2008) na nota: 66 da Ética Protestante, citada na nota:10 do presente texto. Para os fins de uma sociologia da religião o tipo de vivência, inspirada pelo misticismo, é irredutível a uma linguagem conceitual racional. Entende-se desta maneira a necessidade de entender a linguagem mística em seu aspecto alegórico, ou seja, no uso excessivo e massivo de figuras de linguagem como o oximoro, a catacrese, a metáfora e o paradoxo.

da magia assume um tom decisivamente prescritivo, pois a magia tem um lugar no ritual de sua religião, já o texto de alquimia é uma inquirição sobre os processos naturais, ambas formam tipos de conhecimento que podem ser fruto de experiência contemplativa ou por aprendizado e iniciação. Como se pode concluir, ao interpretar o texto sagrado, o místico no Judaísmo se vê no texto, é sua própria experiência que é interpretada no interior da Torá tal atitude diante do texto o leva muitas vezes a uma posição revolucionária frente à tradição. Scholem¹⁸ (2004) cita Paulo, para ele os escritos paulinos são exemplos de uma exegese mística do Antigo Testamento, mesmo tentando se desvincular da tradição judaica, pois sua experiência mística já era incompatível com a Torá, entretanto seu texto evoca uma autoridade que só pode emanar da tradição judaica.

Teologia contra a mística ou teologia mística?

Esse é um dos pontos mais tensos na análise e compreensão da mística nas religiões, pois ao que parece a mística é o antípoda da teologia. Para esse dilema evoco as vozes dois teólogos que nos ajudam a pensar esta questão. Parto, inicialmente, da crítica virulenta, presente em A Essência do Cristianismo de Ludwig Feuerbach e, em seguida, da teologia fenomenológica, contida na Teologia sistemática de Paul Tillich, ambas de inspiração protestante.

Atacando tendências místicas de pensar (Jacob Böhme e Schelling) tanto na filosofia como na teologia, Feuerbach desfere seu ataque a qualquer forma de uso da linguagem mística na explicação de questões teológicas. Para ele a mística é o interdito do pensamento sobre Deus, ou seja, a mística é contra Deus. O uso da linguagem mística se dá como uma forma de obscurecer a razão divina é impor a confusão da experiência natural sobre a essência divina que é conforme a razão, ou seja, autoconsciente e ética.

“Misticismo é deuteroscopia. O místico especula sobre a essência da natureza ou do homem, mas, com a ilusão de que especula sobre um outro ser, pessoal e distinto de ambos. O místico tem os mesmos objetos que o pensador simples, consciente; mas o objeto real não é para o místico o objeto em si mesmo, mas um objeto fictício e por isso é o objeto fictício para ele o objeto real.” (FEUERBACH: 2007)

¹⁸ Scholem: 2004. Pg. 23.

A dialética de Feuerbach tenta destruir a argumentação intuitiva e poética do discurso místico sobre a natureza em Deus, ele pretende mostrar a falsidade, não só do conhecimento místico de Deus, mas, também mostrar que não há conhecimento visto que não há objeto de conhecimento. A razão emerge vitoriosa do confronto com as emoções humanas, saindo dessa obscuridade pode o homem reconhecer em Deus o princípio racional, logo reconhecer a si mesmo como *consciência de si*. Como é possível perceber, para a teologia, como discurso racional sobre Deus é intolerável pensar uma via mística de salvação, no contexto do pensamento feuerbachiano, a linguagem mística é o mesmo que abjurar Deus, adotar o misticismo é cair no panteísmo, não só religioso, como das ideias.

Paul Tillich.

Para a teologia fenomenológica de Tillich a revelação de Deus não pode ser separada do fenômeno da palavra, para ele a palavra não deve ser confundida com *logos*, a teologia tem que buscar sua força explicativa na *palavra falada* ou na *palavra escrita de Deus*. A compreensão da palavra se dá por meio do círculo hermenêutico da interpretação, neste sentido, o teólogo deve acrescentar ao apriori místico¹⁹ o *querigma* da mensagem cristã.

“O misticismo tenta superar o esquema objetivante por meio de uma união extática do ser humano com Deus, análoga à relação erótica, que implica um impulso para chegar a um momento em que desaparece a diferença entre amante e amado. A teologia deve sempre lembrar que, ao falar de Deus, transforma em objeto aquilo que precede a estrutura sujeito-objeto e que, portanto, deve incluir, em seu discurso acerca de Deus, o reconhecimento de que não pode fazer de deus um objeto.” (TILLICH: 2005)

A via de compreensão da mística para Tillich deve evitar que esta se torne uma forma de auto-salvação, a teologia não pode se furtar a buscar novas formas de sentido para o entendimento sobre Deus. Tanto a teologia como o misticismo podem incorrer na valorização de deus como objeto, a primeira ao transformá-lo em objeto de conhecimento, a segunda como objeto de desejo. O posicionamento de Tillich busca uma síntese entre o racionalismo da teologia e a experiência mística, ele não desconsidera as ex-

¹⁹ Heidegger (2011).

periências místicas tanto do paganismo dos cultos greco-romanos como no Catolicismo. Tillich lamenta que a Virgem Maria, como expressão simbólica do feminino no sagrado, tenha sido expurgada pelo protestantismo a partir da Reforma. Fora da linguagem simbólica o entendimento teológico se torna árido e vazio de conteúdo experiencial. Tillich não opta por uma teologia mística, contudo, sua teologia não refuta o anseio místico pelo encontro com o sagrado como nos ensina Santa Teresa.

LINGUAGEM NA CURA E CURA NA LINGUAGEM.

“O símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camufla-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los.” (Mircea Eliade)

O fenômeno da cura pode ser entendido somente em seu âmbito biomédico? É possível pensar a cura como um fenômeno antropológico? Qual tipo de abordagem teórico-metodológica pode tornar inteligível a cura como um fenômeno antropológico?

As questões acima referidas fazem parte de uma meditação antropológica. É preciso partir o ponto, pois o ponto na argumentação não pode ser entendido como na matemática, nela ele é indivisível aqui ele é inunção de um feixe de significados. O ponto que pode ser partido é o entendimento da cura como uma experiência de linguagem. A *cura* não somente como fenômeno de comunicação, ou seja, no sentido de um código a ser decifrado, mas, como uma ação simbólica que extravasa os limites da própria linguagem. Estabeleço uma relação entre a linguagem e a cura, refletindo sobre algumas experiências como a relação entre linguagem e religião.

Para esta meditação farei uso de alguns textos antropológicos que se utilizam em suas reflexões do modo *estruturalista de produção do conhecimento*. Neste sentido, o estruturalismo já pode ser posto em suspensão como uma forma de cura da linguagem, *é o que chamo de partida de um ponto na tentativa de partir um ponto*.

É possível que ao fim desta meditação só restem pontos partidos, mas, o símbolo do ponto partido como significado-significante já se faz como uma nova meditação como outro ponto de partida.

A cura é aqui entendida como um fenômeno que está relacionado com a experiência de simbolização da vida, isto é, a cura não é um estado orgânico, pois, a interpretação biológica da cura desconsidera a existência do agente humano que compreende a cura não como um conhecimento, mas uma compreensão da possibilidade objetiva da morte.

Defendo nesta tese que compreende a cura na linguagem e pela linguagem, não há cura sem a compreensão da *linguagem da cura*, mesmo que o entendimento que se possa ter da cura advenha de um campo de conhecimento como da medicina. Outros campos simbólicos como a religião apresentam uma linguagem da cura que antecipa esta experiência por meios simbólicos.

A compreensão da cura feita na medicina como conhecimento difere da experiência da cura como é vivida pelo agente, a cura é compreendida no campo da simbolização realizada por aquele apresenta o sentimento da cura. Esta *compreensão simbólica da cura* é o objeto de minha meditação. Isso quer dizer que aquele que sofre a cura é também agente da cura, ele não é simplesmente o paciente, mas assegura pelo cuidado com sua existência a existência de si enquanto cura.

O agente ao comunicar sua cura, comunica sua existência como possibilidade e finitude. A cura é o cuidado que o agente expressa com a compreensão da possibilidade da morte. A compreensão da morte pela cura é expressa simbolicamente numa linguagem que extravasa sua função comunicativa. *A cura é um fenômeno simbólico e antropológico, isto é, faz parte de uma antropologia da cultura como um sistema simbólico. Logo a antropologia tem uma linguagem²⁰ da cura que pode ser a cura da própria linguagem.*

FENOMENOLOGIA DA LINGUAGEM DA CURA.

A cura como experiência e a cura como vivência estas duas manifestações da cura são, como acredito, formas simbólicas ou modos de significação da cura. A cura co-

²⁰ O bruxo, o profeta, o médium, o psicanalista e o médico, de certa forma, fazem a cura pela linguagem, já o antropólogo pretende a cura da linguagem.

mo vivência decorre da compreensão do agente frente ao mundo e a vida como unidade de sentido. Essa vivência do agente estabelece uma individuação da cura.

A cura está entretecida no tecido da linguagem, mesmo assim não se confunde com a linguagem, mas, encontra na linguagem as possibilidades de expressar a vivido na cura. Não se pode pensar que a linguagem somente descreva a cura como indicação de suas partes elementares. Podemos dizer que não é a linguagem que descreve a cura, ou seja, que comunica ou indica à cura, antes a cura se encarna na linguagem, tal como no sacrifício²¹ o deus que nele se encarna.

A cura se dá na imediatez do vivido pelo indivíduo, contudo, seu sentido só é compreendido pela mediação simbólica da linguagem, uma vez encarnada na linguagem a cura é compreendida como linguagem ou forma da linguagem. Aquele que cura é enunciador de um discurso que se realiza na linguagem cuja eficácia se dá na cura. Alguém que recebe a cura não a recebe sem o diálogo com aquele que assume o valor simbólico de curador ele se realiza na cura como símbolo ou realiza simbolicamente a linguagem da cura.

A cura pode se definir como projeto de antecipação da morte, aquele que é curado da doença compreende a morte como possibilidade realizável de sua existência pela compreensão de sua cessação. Mas, aquele que antecipa a compreensão da morte pela cura vive essa antecipação como *sentido de queda no mundo*. Aquele que é curado pela linguagem de cuja estrutura de significado emerge a cura como sentido da existência realiza *a cura como sentido frente ao mundo* que limita suas possibilidades de ser-no-mundo. Para Cassirer a cisão entre corpo e alma já vem se desenrolando desde o pensamento mítico, contudo, ele observa que nesse ponto ainda não há uma desvalorização do corpo e uma supervalorização da consciência, nesse nível ambos ainda são complementares agem em ambos os campos tanto físico como espiritual, tanto no mundo dos vivos como dos mortos, ou seja, mas não existe uma delimitação rígida entre ambos. No caso da cura mística acredito que essa relação ainda prepondera de forma mais elástica, pois o místico tem uma visão mítica e poética do corpo, do corpo na linguagem, antes mesmo da consciência que se tem do corpo. As terapias de cura mística são de certa forma uma reaprender a viver a experiência do corpo na linguagem, em sua relação com a consciência de forma complementar e não subjugada é o que veremos, por exemplo no

²¹ A cura pode ser comparada com o sacrifício, tal como este é descrito por Marcel Mauss. O sacrifício tem uma linguagem que é vivida e falada pelo agente (sacrificante), linguagem que coletiva, mas, se realiza na experiência daquele que passa pela individuação do sacrifício. Logo a frente retornaremos as relações entre a cura e o sacrifício.

capítulo sobre a técnica de exame e de cura na Bioenergética, praticada por, Irmã Esmeralda.

“ Mal separados, corpo e alma estão preparados a qualquer momento voltar a se perder voltar a se perder um no outro. O mundo é governado por um poder mágico, que pode ser concebido tanto como corpóreo quanto como espiritual e que, diante dessa visão, é totalmente indiferente. Ele se apega tanto a ‘coisas’ como a ‘pessoas’, tanto ao ‘material’ como ao ‘imaterial’, tanto ao que não tem vida como ao que tem vida. Pode-se dizer que o que é aqui e objetivado de forma mítica é simplesmente o mistério do agir, sendo que dentro desse mistério não há nenhuma linha divisória entre os tipos especiais do agir ‘psíquico’ e do físico. Essa delimitação somente se completa quando a consciência deixa de ‘ter’ e vivenciar o mundo apenas como um todo de caracteres expressivos e passa a compreender a realidade, fornecendo a ela substratos fixos. Isso por que essa substancialização – no nível do pensamento concreto em que ainda nos situamos – somente é possível se ela se transmutar diretamente à forma de uma determinação espacial, a uma intuição de espaço.” (Cassirer:2011, p.g.175).

Estamos em face de uma relação que se dá na linguagem e pela linguagem, não há existência de cura fora da linguagem, a cura é uma forma que a linguagem assume como consciência que se tem da *linguagem- como- habitante- da- consciência* que eclode na compreensão da morte como possibilidade real e iminente. A linguagem não é um morador permanente da consciência, pois, sua eficácia simbólica excede a consciência que se pode ter da linguagem como objeto de uma ciência. Quando obtemos a cura, a consciência que dela temos já é o passado de uma compreensão que se realizou na cura, *a compreensão da cura* não está arraigada na *consciência da cura*.

Cura e linguagem agem simbolicamente sobre o ser que se compreende em sua existência, mas ambas seriam desencarnadas não fosse a presença do corpo. Quando afirmo que a cura se dá na e pela linguagem para a consciência da cura é como se essa fosse um ato de origem psicológica que incide sobre o corpo como matéria sem pensamento. *A compreensão da cura, no entanto, faz do corpo encarnação da linguagem como cura*. O corpo só recebe a cura porque ele já é feixe de significados na linguagem e não um com a linguagem. *O corpo pode não conhecer a cura, entre tanto, a consciência não pode viver a cura*. Isso nos mostra que na linguagem mística se dá uma revolta do corpo contra a consciência, é o que nos mostra Bahktin nas alegorias sobre o corpo grotesco na obra de Rebelais. Nesse sentido o corpo assume o papel se torna alegoria da linguagem da sua incompletude corpo e linguagem em rebelais são incompletos e prenes de experiência.

“Em oposição aos cânones modernos, o corpo grotesco não está separado do resto do mundo, não está isolado, acabado nem perfeito, mas ultrapassa-se a si mesmo, franqueia seus próprios limites. Coloca-se ênfase nas partes do corpo em que ele se abre ao mundo exterior, isto é, onde o mundo penetra nele ou dele sai ou ele mesmo sai para o mundo, através de orifícios, protuberâncias, ramificações excrescências, tais como a boca aberta, os órgãos genitais, seios, falo, barriga e nariz. É em atos tais como o coito, a gravidez, o parto, a agonia, o comer o beber, e a satisfação de necessidades naturais, que o corpo revela sua essência como princípio em crescimento que ultrapassa seus próprios limites. É um corpo eternamente incompleto, eternamente criado e criador, um elo na cadeia da evolução da espécie, onde entram um no outro.” (Bahktin:2013,p.g.23)

Essa imagem do corpo grotesco em Bakhtin, presente na narrativa de Rabelais pode ser vista como mística se pensarmos a relação da que ocorre na linguagem como experimentação constante de símbolos, alegorias e significados. A visão carnavalesca do mundo de Bakhtin apresenta como um sincretismo místico na linguagem, as imagens exageradas do corpo se coadunam com os excessos na linguagem alegórica do autor. Já se vê que a dialética do corpo doente e do corpo vigoroso, os simbolismos de vida e morte, uma relação alquímica entre a linguagem o corpo, esse corpo desforme tem seu duplo na linguagem disforme em busca de experimentação-iniciação constante de si mesma, um corpo que é devorado pelo mundo circundante e ao mesmo tempo um corpo devorador do mundo e da vida, essa narrativa integra como prosa o oximoro da poesia; corpo, linguagem, mundo e vida se devoram na dialética sincrética entre doença e cura. Mais à frente em seu texto, Bakhtin detalha de forma mais contundente o corpo grotesco.

“ O modo grotesco de representação do corpo e da vida corporal dominou durante milhares de anos na literatura escrita e oral. *Considerado do ponto de vista da sua difusão efetiva, predomina ainda no momento presente: as formas grotescas do corpo predominam na arte não apenas dos povos não europeus, mas mesmo no folclore, europeu (sobretudo cômico); além disso, as imagens grotescas dos corpos predominam na linguagem não oficial dos povos, sobretudo quando as imagens corporais se ligam às injúrias e ao riso; de maneira mais geral, a temática das injúrias e do riso é quase exclusivamente grotesca e corporal; o corpo que figura em todas as expressões da linguagem não-oficial e familiar é o corpo fecundante-fecundado, parindo-parido, devorador-devorado, bebendo, excretando, doente, moribundo; existe em todas as línguas um número de expressões consagradas a certas partes do corpo: órgãos genitais, traseiro, ventre, boca e nariz...* (Bahktin:2013,p.g278)

Podemos assim dizer que narrativa de Rabelais sorve das fontes orais a experiência e a imagem do corpo, ou seja na língua falada se encontram a experiência do cor-

po na linguagem, o corpo é símbolo na linguagem. Essa visão demonstra que há uma canibalização de formas e significados, essa visão nos remonta à uma imagem quase sacrificial do corpo, do corpo e de sua experiência como sagrado selvagem na linguagem. Ao mesmo tempo na experiência de cura dos místicos o corpo grotesco pode ser visto como o corpo em desequilíbrio, em busca da cura, assim como a linguagem que o expressa, mas muitas das narrativas dos místicos e de suas curas vão no sentido de criar uma experiência do corpo na linguagem, acredito que é isso que preconiza a prática da Bioenergética, na sua tentativa de escutar o corpo de liberar o corpo do mutismo que lhe foi imposto pela consciência dominante. Vejamos o caso de Mestre Lótus Amarelo como veremos mais à frente que além de seu corpo como xamã também aciona os seres fantásticos de sua narrativa como gnomos, salamandras, dragões e extraterrestres, a experiência e convívio com esses seres criam em narrativa uma experiência fantástica que se inscreve em seu corpo na forma de cuidado e de cura dos doentes.

A linguagem da cura que se volta para o corpo, significado pela doença, como *estar-para-a-morte*, essa condição real do corpo que não é só corpo, mas, ser daquele que vive a doença. A doença é uma *crise da linguagem* que já é ser daquele que vive a doença como possibilidade que limita outras possibilidades para o corpo. A cura não elimina do ser-adoecido, ou ser-em-crise, a possibilidade da morte, ela retira do significado da linguagem da doença o sentido possível enquanto *advento de novo sentido* para o corpo adoecido que se compreende como corpo curado ou *corpo em cura*.

O sentido da palavra não está contido na palavra enquanto som. Mas é a definição do corpo, em uma série definida de atos descontínuos, de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais. (MERLEAU-PONTY:1999 p.262)

A linguagem se encaminha ao corpo, ela, como possibilidade e força cultural, só é nossa quando em posse do corpo. Ele, uma vez que é apropriado pela linguagem que o torna símbolo de minhas aspirações como ação em relação ao mundo que vivo como experiência de linguagem. Não há como separar o símbolo de seu significado, *o ser-símbolo* é possibilidade infundável de ser significado. A vida do símbolo é poder ser significado sempre que uma compreensão emerge de uma ordem de sentido dada, o significado ultrapassa a ordem de sentido na ação do compreender.

O percurso feito até aqui nos mostra um distanciamento de um conhecimento da cura, neste sentido a cura, como aqui abordada, não se confunde com um objeto de conhecimento. Medito sobre uma compreensão da cura que antecede o conhecimento que uma ciência pode ter da cura, mas não deixamos uma visão antropológica da cura que excede e antecede uma antropologia científica.

CURA NA LINGUAGEM E A ORDEM DA CULTURAL.

Todas as sociedades vivem a cura em sua ordem cultural, essa é uma lição que a antropologia nos legou como forma de compreender a cultura como sistema simbólico. A religião, a magia e a medicina são formas de cura pela linguagem.

a) A religião como cura.

Em um estudo sobre a Renovação Carismática Católica (RCC), os autores MAUÉS, SANTOS, CARVALHO DOS SANTOS (1994), apresentam uma forma de analisar o ritual de cura presente nesta religião. Há, logo de saída, uma comparação entre a cura na RCC e a cura na medicina, tanto no modo de diagnosticar e classificar como na forma de tratamento das doenças, tal comparação é por vezes antagônica, visto que a cura na medicina tende a considerar o corpo como despersonalizado e o corpo na RCC é considerado em sua condição moral. Os autores também estabelecem uma relação entre o a cura na RCC e no xamanismo, percebendo elementos da estrutura desta religião impregnando a prática da linguagem de cura da RCC.

O principal objeto deste trabalho foi entender as condições nas quais a cura, visando o modo como as pessoas envolvidas no ritual recebem a cura. O texto é caudatário de uma abordagem estruturalista, que busca visualizar a estrutura do ritual de cura na RCC. Em uma descrição do ritual os autores identificam os tipos de doença, entre outras se destacam desemprego, depressão, falta de fé, e vícios entre outras. O que desperta minha atenção é o fato dessas “doenças” serem passíveis de cura como outras doenças como AIDS, Câncer, ou seja, “doenças que não se pode nominar” ou as “doenças feias” etc...

Neste ponto, quero discutir que o que foi observado pelos autores em relação ao ritual de cura da RCC assim como em outras práticas de cura, como veremos em outros trabalhos antropológicos, pode ser compreendido de acordo com o que penso neste artigo sobre a cura. Assim se explicita a cura como uma linguagem que se volta tanto para a exterioridade, quanto para a interioridade da própria linguagem. No fluxo da oração ou

da pregação da palavra a linguagem se encarna naquele que é o agente da cura. Ele não é o curador, a cura se efetiva em um ser possível que retome a linguagem como possibilidade de sentido- no- mundo para a linguagem a ser curada.

É enfatizado pelos autores MAUÉS, SANTOS, CARVALHO DOS SANTOS (1994) que o “*falar a palavra de Deus*” gera nos doentes, dos mais diversos tipos, o alívio de seus males. No modo como tematizo a cura “o falar a palavra de Deus” é trazer saúde (salvar) à linguagem daquele busca a cura, o restabelecimento da linguagem pela cura passa pela simbolização do “falar a palavra Deus” que não é uma simples comunicação de sentido e sim arrancar a linguagem do doente da imobilidade ensejada pela angústia do ser-para-morte. Esse sair da imobilidade é o que chamo de simbolização da linguagem como o falar a palavra de Deus, antes de curar o doente é o próprio falante (ministro de cura) que tem sua linguagem curada.

“O depoimento nos mostra que, através do poder da oração, a pessoa passa a acreditar em Deus e retoma sua religião. E, mesmo que a cura não venha de imediato, e concretamente a busca por fortalecimento, segurança, a paz interior é uma forma de cura de estar sem curada – a própria aceitação da doença e de seus problemas, pelos doentes, já pode ser considerada como uma espécie de cura.” (MAUÉS, SANTOS, CARVALHO DOS SANTOS. 1994).

No trecho acima citado se pode observar a cura não somente na RCC, mas a cura da própria linguagem dos antropólogos, pois o modo como estes compreendem a cura recai no que tenho chamado de cura da linguagem. A oração é linguagem em ato de cura, neste sentido o símbolo representado pelo nome “DEUS” e o “acreditar em DEUS” como religião do fiel à sua possibilidade de ser- no -mundo como curado pela linguagem. O *acreditar- em- deus*, concede nova apropriação da vida que é a linguagem²², enquanto significado do mundo.

Em outro texto sobre as técnicas corporais como rituais de cura na RC MAUÉS (2000) cita: o toque de mãos, a imposição das mãos, palmas e aplausos, a dança e o repouso no espírito. O texto é seminal ao perceber na RC um sistema simbólico de gestos que funcionam como uma linguagem. Entendo que é um sistema simbólico de gestos

²² Esse modo de pensar a cura não pode ser confundido com uma teologia da cura, pois, não se trata de submeter a compreensão da cura a um princípio de racionalização que gera um conhecimento da cura ou conhecimento de Deus como doador da cura e do sentido da cura. A base de minha argumentação neste ponto é o próprio texto citado que já é a linguagem de uma linguagem, ou seja, a relação de um dito no escrito que não é somente o dito do outro no escrito do antropólogo, mas, é o dito do antropólogo em diálogo como o dito do outro, o escrito do antropólogo é cura da linguagem.

que mostram a plurissignificação da ação de cura, pois, não há ação sem linguagem a ação se doa na linguagem e só tem sentido como linguagem. Quando falo de que não ação sem linguagem, ambas, não existem sem o corpo, ambos são com o corpo, não é à toa que o corpo é o alvo da cura, pois, é nele que a cura é escrita.

O toque de chegada, o aperto de mãos, que se efetiva na “expressão paz do senhor” reforça, que a entrada no espaço sagrado da reunião, engendrando expectativas de cura que são perspectivas de sentido na cura pela linguagem, que é a existência da vida na linguagem que cura e é curada. Como se pode constatar pelo relato etnográfico, as técnicas do corpo, presentes na RC, fazem com que os variados rituais possam adquirir significado para os que vivem a experiência simbólica de cura nessa religião. O corpo é ponto de partida e ponto de chegada de gestos significados como ação simbólica, ou seja, ação prenehe de significado.

Destaco que, neste sistema simbólico que são as técnicas do corpo, “a imposição de mãos” na RC tem papel estruturante do sentido da linguagem curadora da religião carismática. Cito a função de cura da imposição de mãos, entretanto, ela se relaciona também, à doação dos dons divinos (carismas), concedidos aos fiéis pelo Espírito Santo. O que significa que as mãos são lugar e símbolo de fluxo de carismas, virtudes sagradas, a mesma mão que escreve os relatos ouvidos, como faz o antropólogo, a mesma mão do ministro da RC que compões suas homilias, são elas que manifestam o sentido da divindade pelo toque. O corpo já se articula em função das mãos como enunciadoras da linguagem de cura, as mãos que se impõem são como verbo que põe em movimento a fala, movimento de significado que se doa como possibilidade, como dom à linguagem receptora do carisma da linguagem sagrada.

O Querigma não tem como lugar de eclosão unicamente a boca do sacerdote, o Querigma se encarna nas mãos pela sua imposição, ele é contundente, pois, o corpo do sacerdote é o intermédio entre a palavra como Querigma e o corpo do fiel que recebe o Querigma como cura do espírito. As mãos não transmitem o Querigma elas são um como ele, este é linguagem que está no corpo e que só é como ele, isto é, pela imposição de mãos a linguagem de cura se apresenta para o fiel como palavra de Deus encarnada e vivida como possibilidade e projeto-de-ser da linguagem.

Como está dito em seu relato, o antropólogo foi participante de um ritual de imposição de mãos, na qual a líder do grupo de oração lhe impôs as mãos enquanto as outras participantes lhe impunham as mãos à distância como explica Maués (2000). A ex-

periência narrada pelo antropólogo é elucidativa, pois no meu modo de ver se aproxima daquilo que estou chamando de cura da linguagem.

No ritual de imposição de mãos, acompanhado de oração em línguas se observa que o corpo que recebe a linguagem de cura a absorve em sua própria linguagem. O relato do antropólogo não é somente um relato sobre um ritual é também uma experiência de cura da linguagem, pois, o “outro”, isto é, a linguagem de cura se tornou manifesto ao “eu”, a linguagem do antropólogo, como possibilidade real de ser enquanto sentido para vida no mundo. Para além do conhecimento de sua consciência de pesquisador, foi uma compreensão como antecipação de sentido de sua experiência de cura como linguagem.

“Com os olhos fechados, depois de um dia inteiro de trabalho, recebendo uma leve pressão das mãos daquela mulher para trás e ouvindo aquele som ritmado e monótono, fui tomado por um leve torpor, sentindo o que os carismáticos descrevem em seus “testemunhos”, como uma “grande paz”; possivelmente essa experiência, sendo sentida por alguém “tocado” pelo Movimento carismático, poderia resultar no que se conhece como repouso no Espírito.” (MAUÉS: 2000).

A linguagem de cura, qualquer que seja sua fonte, é totalizante, isto é, leva o agente, que dela dispõe, a ter uma vivência incontestável de sua eficácia simbólica. O que fica claro no relato do antropólogo, independentemente, de sua consciência de pesquisador é que um sistema simbólico se encontra impregnado de sentidos que são vividos e interpretados por aqueles que com eles se representam suas possibilidades enquanto formas de estar no mundo e na vida.

Quero dizer com isso que a interpretação antropológica não é, estritamente, uma forma de conhecer o fenômeno da cura, mas, uma possível experiência com a linguagem de cura, o que possibilita à sua linguagem estabelecer uma vivência com o sentido- mundo- para- outro. Nos termos da linguagem de cura da Rc, o antropólogo experimentou *a cura como repouso no Espírito*, ou *repouso da linguagem*. O corpo cansado do antropólogo é, isto é, semanticamente e sintomaticamente, mostra o cansaço de sua linguagem como vivência da experiência de limitação de sua existência no sentido que tem o mundo para o fiel da Rc.

Numa outra tentativa antropológica de definir a cura, a partir de uma discussão mais teórica Rabelo (1993) procura sistematizar a noção de cura na religião no sentido de entender a cura como prática transformativa, principalmente, baseada na conceitualização de cura feita por Csordas. Parece há aqui uma maneira de pensar que mais se apro-

xima daquilo que defino como cura da linguagem e linguagem da cura, mormente no que concerne a uma perspectiva fenomenológica da cura.

Ao que prece as perspectivas em relação ao mundo feitas pelo sujeito criam a uma nova visão de mundo, ou, um novo modo de ser no mundo. Concordo, neste aspecto, entretanto, o processo no meu ponto de vista é muito mais denso, atingindo outras esferas vitais além da religião. Falta à definição de Csordas uma imersão na fenomenologia da cura como processo de simbolização, ou a percepção da cura como sistema de linguagem que se estende à compreensão primeira que o agente tem de sua existência enquanto *projeto- de- ser- no mundo* cuja antecipação de sentido tem a morte como possibilidade objetiva e enquanto significado para vida.

Descrevendo um ritual de cura na religião jarê, uma variante do candomblé que se observa na região da Chapada Diamantina. A autora mostra que o curador interage com as divindades encenando um tipo de performance que vai culminar com a revista etapa do ritual na qual o curador cria uma narrativa coerente simbolicamente sobre a cadeia de eventos que levam o cliente ao padecimento da doença. Para a execução do ritual a autora menciona a presença de um círculo no qual o ritual encontra seu ápice. O curador enuncia cânticos e rezas que funcionam como elementos de cura que são direcionados ao doente e à sua família. Etapa fundamental da cura é a nomeação dos poderes que causaram a doença, geralmente se trata de entidades que são classificadas de acordo com seu quantum de poder malfazejo como nos leva a pensar Rabelo (1993).

O ritual de cura Jarê deve ser compreendido de acordo com o que tenho discutido até o momento, estou convencido de que minha tese sobre a cura como linguagem e a forma de abordá-la, fenomenologicamente, encontra respaldo nos rituais de cura até aqui vistos. Minha meditação tem como alvo, evidentemente, o sentido generalíssimo de uma compreensão fundamental da cura como linguagem que é, segundo penso, condição de ser-no-mundo.

O agente de cura, como se vê no ritual Jerê, é a linguagem enquanto sistema articulado de gestos e palavras. Chama atenção neste ritual o papel decisivo da nomeação dos princípios causadores da doença para a efetivação da cura. Vemos o poder da linguagem como ordenadora e significadora do espaço e tempo, mitificados pela linguagem, ou seja, revestidos de uma significação sagrada que potencializa e garante a eficácia simbólica deste tipo de cura pela linguagem que é também uma forma de curar a linguagem.

“Entretanto, o curador não cura simplesmente forçando o mal para fora. Busca reconstituir o corpo, fortalecendo suas extremidades e fronteiras enfraquecidas e encerrando-o gradualmente em um círculo de proteção. Durante o trabalho, o curador permanece no interior do círculo, junto ao doente concentrando a ação sobre seu corpo. Envolve-o em cantos, admoestações e perfumes, balançando uma lata de incenso em sua volta.” (RABELO:1993)

O ritual tem como principal objetivo de cura o corpo, parece que neste ritual o corpo é visto como uma realidade extremamente frágil sujeita ao contágio de forças hostis à sua saúde. O ritual é neste sentido uma forma de fortalecimento do corpo enfraquecido, ocasionado pela falta de cuidado simbólico e ritual. Insisto, o que a autora chama de corpo, no meu modo de ver é a injunção do corpo como linguagem. O corpo é simbolicamente mediado pela linguagem, não se trata do corpo a ser fortalecido, mas, a linguagem do fiel que só encontra possibilidade de sentido em sua relação de simbolização do corpo.

As práticas rituais aderem ao corpo como um símbolo está saturado de sentido em sua relação diacrítica com outros símbolos. Todas as práticas destes rituais são práticas de linguagem que são semântica e materialmente instrumentos à disposição do curador como articulador da linguagem de cura. Pois, mesmo o curador, como agente de linguagem, está submetido aos efeitos de sentido, inclusive acredito que o corpo do curador também é curado, porque é gesto e palavra corporificados ou linguagem efetivamente de cura.

Além disso, a autora menciona a cura nas religiões pentecostais, citando a Igreja Universal do Reino de Deus que é na verdade uma Igreja neopentecostal. Ela enfatiza a chamada metáfora da batalha espiritual, entretanto, simbolicamente, se trata de uma representação ou encenação na qual o sistema simbólico da cura se mobiliza como num campo de batalha entre o curador e seus ajudantes. Mesmo aqui onde se encontra um antagonismo entre o bem e o mal, não se trata de uma questão de causas ou induções psicológicas, há subjacente um sistema de linguagem que é social tanto nos elementos que compõem seu conteúdo, quanto sua forma ritual.

O mal é simbolicamente personalizado na simbolização do símbolo “*Satanás*” que é um símbolo eficiente, neste ritual no qual a linguagem do doente é como se estivesse possuída por uma linguagem estranha e desordenadora que é o *efeito de linguagem satanás*. O símbolo *Deus-Jesus-Cristo* do outro lado da linguagem de cura do neopentecostalismo representa a libertação da linguagem do doente de seu cativo. Aqui a linguagem de cura se torna possibilidade de libertação da linguagem opressora que no

linguajar neopentecostal “amarra” o indivíduo, ou seja, limita suas possibilidades de *ser-no-mundo* como *ser-em-deus*.

Outro ritual de cura discutido pela autora é o que ocorre no espiritismo. Assim, como ocorre em outros rituais a doença tem como causa entidades que acometem o corpo dos doentes. Os chamados espíritos obsessores são os principais agentes de doenças, sua ação geralmente atinge o perísprito que seria o uma espécie de corpo astral, como entendido na doutrina espírita. Ao contrário, do ritual neopentecostal que força a saída do “demônio” do corpo do doente, no espiritismo o espírito obsessor deve ser convencido de seu estágio atrasado de evolução devendo ser ensinado a alcançar níveis mais elevados de evolução espiritual. Alcançando evolução espiritual, o espírito, antes causador de doenças, pode agora vir a ser um agente de cura no tratamento espiritual.

No ritual de cura espírita, o principal elemento de cura é o diálogo que se dá entre os médiuns e os obsessores, há uma tentativa de conversão do espírito para que reencontre sua ligação com as divindades deixando de se apegar à realidade do mundo. A evolução espiritual é uma forma de evolução intelectual e moral do espírito, quanto mais consciente de sua missão, mais evoluído moralmente se torna o espírito, vindo a ser assim um veículo da mente suprema.

É notável também no Espiritismo uma forma de cura da linguagem, a compreensão do espírito obsessor como um espírito menos evoluído, encontra explicação numa concepção de dinâmica da linguagem de cura. O espírito obsessor é a linguagem apegada aos seus atavismos, ou seja, a concepção de uma linguagem rústica que precisa ser lapidada. O médium é de fato o médio no sentido simbólico da mediação que cria vínculos entre uma realidade baseada na paixão e na razão. Evidente que na cura da linguagem no espiritismo a linguagem a ser curada deve ser levada a superar a comunicação da paixão pelo mundo, buscando pelo desapego um estágio de linguagem que alcance a razão mental, pois, o espírito é mente com a divindade, neste sentido, a divindade é razão da linguagem.

Outro exemplo da luta espiritual como elemento da narrativa de cura em Igrejas evangélicas é muito bem narrado por Maués; Silva (2013), onde é narrado um caso de cura espiritual de uma moça, internada no Hospital Ophir Loyla em Belém, seu diagnóstico de um câncer incurável, essa moça já estava segundo os autores desenganada pelos médicos. Nesse caso é relevante citar a mãe, uma senhora, evangélica de fé muito fervorosa e foi justamente a mãe que foi a agente da cura espiritual. O interessante é que essa

cura com características místicas e xamânicas se deu durante o período da internação da moça no hospital, a mãe desempenhou rituais de cura como oração, cânticos e visões como ocorre nas sessões de cura em Igrejas evangélica e outros centros espirituais, o interessante é que todo o aparato simbólico e ritual se na linguagem da mãe-xamã, esse comportamento alterou significativamente a rotina do hospital.

“ À medida que os dias se passavam a jovem mantinha sua hemorragia constante, difícil de ser debelada com os medicamentos considerados eficazes na biomedicina. A mãe, diante disso, passou a orar em voz alta. No início orava sozinha, diante do leito da menina e em tom de voz que ficava restrita à enfermeira... Com o passar dos dias, cada vez mais, a mãe aumentava o tom da voz, o que despertou o interesse e a curiosidade dos que ouviam em enfermarias vizinhas. Passou a convidar os acompanhantes mais próximos para o culto, a fim de obterem a cura. Aos poucos, com o tempo, outros doentes que podiam locomover-se vieram com seus acompanhantes juntar-se a elas... Certo dia, após orações fervorosas, a mãe observou que estava siando uma espécie de líquido espesso... e a mãe ao retirá-la, mostrava diante dos olhares de quem estivesse lá e falava: ‘vejam, estes são os pedaços do ‘maligno’, vejam como sai, agora, este é um pedaço do rabo e partes do corpo; já saiu a ‘espinha do demo’, mãos e partes da cabeça. Vai sair tudo e quando sair ela vai ficar boa. Vejam! Vejam (mãe de jovem de 15anos)’... houve um dia de tanto fervor que a mãe gesticulava e falava demais, caminhava celeremente pelos corredores da clínica, cada vez mais rápido e, logo após, entrou em uma espécie de transe ou efusão do Espírito... Com o passar do tempo, a hemorragia parou, bem como o fluxo da secreção pelo dreno abdominal e a jovem pôde sair da alta hospitalar da clínica(curada, ou parcialmente curada?)” (Maués, Silva:20013, p.g 968-9672)

Tomo esse caso narrado por Maués; Silva, muito mais que uma cura espiritual, pela mediação da religião, contudo no meu modo de ver a mãe se exercita numa experiência mística de cura que extrapola os limites da religião, não nego que a linguagem nativa da religião lhe foi de valor inestimável para a bricolagem místico-xamânica que ela criou, uma narrativa de cura na linguagem de sua filha, que era além da doente aquela que aquém narrativa se dirigia. Ao mesmo tempo uma narradora passiva e a mãe uma personagem narradora, a cura na linguagem se torna uma obra mística na linguagem à semelhança de uma obra de arte.

O princípio de oposição dos elementos da narrativa, demonstrando uma lógica binária de medida de forças entre o símbolo-doença: “inimigo” e símbolo da cura Jesus-mãe, pois a mãe veste a pele de Jesus, sua oração, sendo ela tomada pelo Espírito Santo que na linguagem totêmica evangélica é o *Jesus-elemental- ubíquo* vaporizado que envolve a mãe, ela encarna Jesus, sendo sua manifestação materna, o rito faz com que o leito da filha seja um retorna ao útero da mãe, vemos que cura foi retomada da gestação

pois não se deu forma imediata, a cura foi gestada, *mãe-jesus-xamã* leva a filha ao seu útero para de lá por meio da palavra curadora-gerador criar um novo ser, ou seja a filha nasceu novamente, os pedaços do corpo do “inimigo” são os elementos simbólicos concretos da cura-nascimento. A mãe é a inventora da narrativa de cura, a cura na linguagem se dá primeiramente na linguagem e depois pelo contar na linguagem da filha.

Gostaria de suspender esta compreensão sobre o ser-místico com o relato de uma experiência mística que eu ouvi de um devoto (a) de uma igreja cuja identidade deve ser preservada, pela confiança que me foi depositada. O próprio devoto (a) deu o título que aqui é transcrito.

“O memorial da fidelidade do altíssimo”

“O memorial está na sala do trono e é visível a todos que adentram o santuário e fica de frente para o trono. O memorial está salpicado de sangue, quando Ele olha frontalmente para o memorial lembra sua fidelidade para com o céu.

Do trono é emitida uma luz que ilumina o memorial. Ao olhar para baixo Ele vê o reflexo do monumento no chão da sala, pois, este é de cristal transparente e que reflete imagens distorcidas.

Neste momento, Ele olha para seus filhos aqui na terra mediados pelo reflexo do memorial com as insígnias do cordeiro.” Devoto(A).

Tempos depois volto a manter contato com o jovem evangélico que me fez essa narrativa, ele então faz alguns comentários que nos ajudam a compreender a música como experiência na linguagem e mostra como a linguagem é trabalhada pelo místico à semelhança do que ocorre na literatura. Ele me explica que quando teve essa visão, estava consciente, não foi um sonho não estava dormindo, ele conta que estava doente, com muita febre, por conta de uma forte infecção que já o fazia estar de cama a uma semana, ele diz que na noite da visão foi curioso, pois ao mesmo tempo que ele via o que narrou acima, ao mesmo tempo ele fala que sua mente se abriu, e os versículos bíblicos vinham à sua memória de forma espontânea, ele não fazia esforço, pergunto se ele estava lendo a bíblia ante disso, ele fala que não, estava sem ânimo para ler qualquer coisa, ele diz que foi como se tivesse sido tocado, ele fala que sentiu uma presença muito forte, e que depois disso a febre cessou. Pergunto se ele teve novamente algo semelhante, ele fala que não, mas que deu testemunho em sua Igreja pela visão na época

ele disse que sentia que devia compartilhar essa experiência, segundo ele isso que lhe aconteceu devia ser usado para fortalecer a fé dos irmãos.

Como vemos o relato do rapaz usa inúmeras imagens simbólicas que remetem ao campo das iniciações místicas e xamânicas, seu relato nos remete aquilo que os místicos chamam de *unio mística*, todo seu relato está cheio de aspectos ligados à imaginação, sua experiência se dá como se os transes xamânicos, pois sua alma, foi de certa forma transposta para o plano espiritual, evidente que todas essas imagens fazem parte do universo totêmico mítico –poético da vida evangélica, ele como místico elaborou uma bricolagem dessa experiência evangélica vemos que a visão, ocorre na doença, mas seu desfecho faz com que o jovem recupere a saúde, aqui não vemos a intervenção de um curador, outro xamã, não ele mesmo se cura. No caso estudado por Maués;Silva (2013) , mãe foi o agente xamânico de cura. Já no caso do rapaz evangélico vemos que ele atuou tanto como o narrador-doente como narrador-curador, uma experiência em que a cura foi uma iniciação aos segredos do místicos da divindade evangélica.

b) Religião, medicina e cura.

Convém discutir algumas das ideias de François Laplatine em seu texto sobre a antropologia da doença, confrontando-as com a meditação antropológica sobre cura da linguagem. Laplatine observa dois modos de tratar a questão social da doença, o primeiro é a religião, o segundo é a medicina, sua discussão se situa num plano muito mais epistemológico do que fenomenológico. Laplatine encaminha sua discussão, entre uma oposição entre medicina científica e a medicina popular. Para ele a chamada “desgraça social” é causadora de doenças que encontram tratamento na chamada medicina popular, essa medicina compartilha de certas práticas advindas de uma sincrese com a religião.

O sentido da doença é pluridimensional, tendo em vista que ele advém de fontes diversas que se entrelaçam, formando diferentes tipos experiência que são as representações sociais da doença. Na antropologia da doença, Laplatine tenta fazer uma interpretação sincrética da religião com a medicina, como se está na modernidade perdesse suas amarras metafísicas e morais, contudo, o autor nos mostra que o simbolismo mítico e religioso encontra novas formas de expressão na medicina com o que ele chama de uma “fé médica” que pode ser aproximado do mito da fonte da juventude como a erradicação da doença.

A doença tem formas de representação que são sociais, seguindo este entendimento ela recebe um sentido total que lhe é atribuído pela sociedade. A forma de expressão totalizante da sociedade é, no entender de Laplatine, a religião. A medicina popular, assim como a medicina científica só encontram significado, enquanto totalidade de sentido se expressam significados que são fornecidos pela religião.

Laplatine nos mostra que há uma aparente oposição ideológica entre um discurso médico neutro e objetivo e uma medicina popular simbólica, visão da medicina enquanto portadora do conhecimento verdadeiro sobre a doença. Na vivência não é possível separar o simbólico do empírico, pois, mesmo a concepção biomédica da medicina engendra significados que só se explicam se a eles se atribui valor simbólico.

A religião nos legou dois modos de interpretação da doença, a doença-maldição e a doença-punição, a primeira é governada pela noção de acaso ou destino do qual não se pode escapar, nessa visão a natureza é opressiva e perigosa. O segundo modelo é a doença-punição, visão a doença que decorre da ação do indivíduo, ela é a retribuição equivalente ao dano provocado pela ação, ou seja, ela está correlacionada ao comportamento moral dos indivíduos que se caracteriza pela negligência ou por excesso. Nesse tipo de classificação da doença, como uma punição divina, Laplatine dispensa um destaque ao Cristianismo como inovador em relação a um modelo de entendimento da doença como justa retribuição de uma ação moral má. Desta forma é possível pensar a cura como reparação da ação danosa, levada a efeito por uma consciência moral de responsabilidade do sujeito.

As relações sobre o entendimento da doença na religião e na medicina continuam na reflexão de Laplatine, principalmente, na sua concepção moral da doença que na religião é predominante, de acordo com ele essa moralização perdura, ainda que laicizada, na medicina. A estrutura simbólica da doença na religião, passa pela prática da saúde como uma experiência social cuja forma de individuação é estruturada por meio do ethos religioso. Pois, a cura se dá por meio de duas experiências religiosas, a justificação pelas obras ou a justificação pela graça. Ambas, concepções teológicas divergentes, porém, importantes para se compreender a formação do ethos protestante sobre a salvação.

Há como que uma racionalização da salvação como saúde que se espraia para outras esferas sociais, formando uma visão de medicina que se entende como autônoma em seus procedimentos para com o corpo. No modo como é apreendida pela sociedade,

a medicina está imersa numa teia de relações simbólicas que vão da religião à moralização laica, chegando a um ethos médico, baseado, como nos faz ver Laplatine, numa “fé medica”.

A reflexão antropológica de Laplatine sobre a doença tem pontos importantes para a compreensão da cura como linguagem. Primeiro seu modo de compreender passa por uma mediação simbólica da doença, mediação que é social. A doença não é somente um conjunto de fatores internos e externos que podem acometer o organismo, a doença é experimentada como um sentido social que é vivido pelo indivíduo na sociedade. Segundo que a religião é prolífica em produzir representações simbólicas da doença, tendo em vista que muitas religiões e no Cristianismo, especificamente, a ideia de pecado se coaduna com a concepção de doença. Talvez a eficácia simbólica da medicina ainda não tenha se desvencilhado da cura na religião, isso nada tem a ver com os procedimentos técnicos da medicina, estamos no campo do significado da medicina como uma forma de sentido da vida.

A linguagem de cura da medicina é fragmentada, pois, oscila entre uma cura técnica do corpo como objeto neutro e passivo, e uma cura que se apegua às bordas da cura técnica, buscando sentido de cura fora da medicina. Quantos pacientes já não ouviram de seus médicos frases como: “Se você não mudar de vida, não chega nem nos cinquenta.” “Você precisa se policiar”. O médico não é apenas o detentor do saber médico ele é efetivamente o portador da cura da linguagem médica. Ele adverte, admoesta, aconselha, prognostica e puni aquele que resiste à linguagem de cura da medicina como faz o sacerdote ou o pajé ou feiticeiro, o psicanalista, o poeta e, finalmente, o antropólogo.

Diante do que nos faz pensar o texto de Laplatine, bem como, os outros antropólogos até aqui citados, a linguagem adotada pela antropologia para a descrição do real, do social e do cultural é um tipo de cura pela linguagem. A linguagem de cura na antropologia é uma tentativa de apresentar a trama de valores que informam a nossa visão sobre o mundo e neste sentido é uma compreensão que se pretende radical, visando expor e repor nossa capacidade de significar o mundo. A linguagem “*tecnificante*” da ciência médica que procura objetivar o corpo humano não está fora da cura da linguagem, o olho do médico está imerso numa rede de sentidos que ultrapassam o olho técnico dos exames e procedimentos invasivos e extratores de conhecimento sobre “*o corpo em tecnificação*”, que caracterizam o *ser-agir-médico* na medicina. Antes de “humanizar o corpo do doente” é preciso “humanizar” o olho do médico.

A função de cura da linguagem antropológica é fazer a memória da própria linguagem nos seus vazios nos seus esquecimentos, mostrando os desvios de sentido da cultura, que não são outra coisa se não a tentativa de dizer o diferente, *o outro da linguagem*, como tentou a antropologia de Mauss com a decifração do Mana ou Lévi-Strauss com o pensamento selvagem.

O MANA E A CURA NA LINGUAGEM.

Dedico aqui minha atenção e, mais ainda, a auscultação a esta noção fundante do pensamento maussiano, me refiro à noção de mana. A interpretação que lhe é dada por Mauss não é unívoca, pelo contrário, o que celebrizou a explicação de Mauss foi a dificuldade em definir mana. É a dificuldade de conceituar uma concepção que é refratária a qualquer forma de conceituação, que fez com que Mauss se deparasse com o problema da linguagem antropológica, isto é, sua incapacidade frente à linguagem do outro. Se há um tipo de linguagem de cura na antropologia, essa linguagem foi, em grande parte, praticada por Mauss.

A partir de Mauss a antropologia se deparou com a floresta da linguagem e sua entrada nela se deu por meio da noção mana, não se sabe se ela conseguiu sair dessa floresta, se há uma cura da linguagem antropológica, essa cura está nessa floresta. A floresta da linguagem, não é outra coisa senão a compreensão do processo de simbolização, ou seja, a função simbólica da cultura. A simbolização é o que nos faz humanos, fora do símbolo não há hominização.

Com a noção de mana, que Mauss tentou descrever, temos um espanto diante da capacidade humana de simbolização cuja força de significação é vista claramente em categorias nativa como mana. O mana não é um termo que descreve as coisas que estão fora no mundo, o mana se constitui como a possibilidade de coerência de significado do mundo enquanto linguagem.

A noção de mana parece ser imprescindível da conceituação de *fato social total* que ganha uma imagem concreta, pois o mana não é uma realidade totalizada, mas, um processo de totalização simbólica da realidade. A noção de mana é um desafio para qualquer tipo de racionalização da realidade cultural, pois, é como uma *imagem pensante* cuja oferta de significados só é visível na prática daqueles que a encarnam em sua existência individual e coletiva.

A ideia de mana é uma dessas ideias turvas das quais acreditamos ter-nos livrado, e que por isso temos dificuldade de conceber. Ela é obscura e vaga, no entanto de um emprego estranhamente determinado. É abstrata e geral, no entanto cheia de concretude. (Mauss:2003)

A *energia simbólica* da noção de mana como uma capacidade de se referir a uma gama infinita de objetos distinguindo-os e ao mesmo tempo unificando-os enquanto símbolos. A dificuldade de Mauss se agiganta na sua opção pela descrição, em vez da definição de mana.

O que me interessa na compreensão de Mauss sobre o mana é que essa matriz de pensamento e de linguagem se concretiza como cura quando referida às práticas de rituais de cura nas mais diversas esferas sociais, pois o mana é o que intensifica a ação do xamã sem se confundir com ele o que poderíamos chamar de uma “*densificação da ação*”. Como na linguagem, não é o xamã que possui o mana, antes ele possui o xamã. O mana pode causar a doença, mas a cura dele depende, como uma virtude que lhe é inerente, estamos diante de uma metafísica concreta que se explica muito mais por sua eficácia na prática do que por uma conceituação que a ela se imponha. Vemos seu modo de pensar as relações sociais como ações simbólicas e concretas, daí seu método valorizar a linguagem como relação simbólica o que o aproxima de Lévi-Strauss, como podemos ver em no comentário de Louis Dumont.

“ Quanto à ideia do ‘todo’, sedutora e enigmática, talvez por ser demasiado concreta, Mauss jamais responde categoricamente à pergunta: O que é que caracteriza um ‘todo’? Entretanto, ele insiste com frequência na importância das diferenças, das separações; diz que os tabus de contato, as regras que separam uma espécie de coisa de uma outra, são tão importantes quanto as identificações ou contágios a que Lévy-Bruhl chamava participação. Pode-se afirmar que Mauss aproximou-se o mais possível da definição de um ‘todo’ como uma estrutura, ou seja, em minha opinião, uma combinação de ‘participações’ em torno de uma ou várias oposições; e, neste ponto, remeto-vos uma vez mais, inevitavelmente, aos desenvolvimentos estruturais de Lévi-Strauss.” Dumont:1985, p.g.193).

Mas isso é ainda só o começo, pois há um mana de matar, como uma possibilidade de ser que não escapa à vida dos nativos. Não há um mana da vida, pois, ela se confunde no mana, pois como a vida enquanto projeto de ser o mana se atualiza, penetrando às instâncias mais profundas da cultura e do agir humano. Nos medicamentos, com nos descreve Mauss (2003), o mana é a propriedade curativa dos remédios e sua possível letalidade. O mana é um símbolo que engendra relações simbólicas que, por

sua vez, se cristalizam na prática na forma de prescrições como tabus, por exemplo, que se tornam novos símbolos com novas possibilidades de significado, poderíamos chamar esse movimento de “*simbologênese*”.

Mauss aponta algumas características do mana entre elas: a transmissão, o contágio e a comunicação, essas *mana-qualidades* lhe dão a mobilidade e pluridimensionalidade. O que indica que o mana é independente, mas, pode ser manipulado por aquele que dele dispõe, como o feiticeiro que por seu mana é capaz de manipular o mana de outros seres, inclusive para curar doentes.

A antropologia de Mauss ao descrever o mana parece nos dar uma lição sobre as relações entre a cultura e a linguagem, mas isso não é tudo, ele posiciona a possibilidade de compreender a linguagem como uma existência efetiva do ser que é com o mundo. A cura como linguagem pode ser entendida por aquilo que Mauss nos faz compreender sobre o mana, a relação não é de comparação, a cura é uma forma de mana e se realiza na linguagem e por ela. A vivência do mana é a realização da existência humana como linguagem. O mana não é uma possibilidade da consciência que quer conhecer a linguagem, mas uma possibilidade de *ser-pela-linguagem*.

O que segue depois disso é o estruturalismo como uma tentativa global de entender e ser cura da linguagem, a compreensão que tem o antropólogo da estrutura lhe dá abertura à linguagem, não somente do outro, mas, à sua mesma como abertura *para-si* e *para-outro*. Nessa abertura de seu *ser-para-outro* o antropólogo realiza a cura de sua linguagem como possibilidade de *ser-para-o-outro*.

Aqui chegamos até esse ponto, mas parece que partimos dele, mas, é sempre assim parece que chegamos ao mesmo ponto! Antropologia... é somente um ponto a se partir. A cura da linguagem, como visto até aqui, não pode ser confundida com uma salvação da linguagem. Tudo o que dissemos nos leva à uma compreensão da mística que a vê de um modo distinto daquele da religião, mesmo mantendo zonas de contato, no que diz respeito ao modo de interpretar os fenômenos que ocorrem ao indivíduo, elas possuem motivações e modos de ser na linguagem que chegam em alguns pontos a ser conflitantes e opostos, como veremos à frente. Creio que a experiência mística se estabelece como uma reinvenção da experiência do Sagrado selvagem e a religião como a tentativa de racionalizar, ou seja, domesticar o sagrado. Tugendhat²³ (2013) faz uma

²³ Para amenizar essa situação de sofrimento, dois caminhos foram seguidos na história da humanidade: o da religião e o da mística. Ambos implicam uma interpretação diferente e até oposta em relação ao universo numinoso em que se encontram os homens. O caminho para a mística consiste na relativização ou

interessante distinção entre religião e mística. No meu ponto de vista essas distinção tem relações com visão Weberiana da rejeição do mundo e as suas direções, mas interessa que essa distinção já nos aponto que a via mística pende para uma visão poética e narrativa do mundo.

Heidegger (2004) nos dá o que pensar quando cita a fábula de Higino: *“Certa vez, atravessando um rio ‘cura’ viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a ‘cura’ quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto ‘cura’ e Júpiter disputavam sobre o nome surgiu também a terra (tellus) querendo dar seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: ‘Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu terra por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois, foi feito de húmus (terra)’”.*

até na a negação da importância que os desejos têm para o indivíduo; portanto, em uma transformação da *autocompreensão*. O caminho da religião, ao contrário, consiste em não alterar os desejos e, em vez disso, proceder a uma transformação do mundo mediante uma projeção do desejo. (Tugendhat:2013. p.g.135). Vemos aqui uma retomada das formulações de Weber sobre o ascetismo intra-mundano e a o ascetismo extra-mundano, o primeiro rejeitando o mundo, desqualificando-o, e o segundo numa postura místico contemplativa que cria uma interpretação artística do mundo, o místico nega o mundo, no sentido de criar na linguagem um novo mundo, como uma obra de arte.

Kabalá e Judaísmo: o sagrado como experiência mística na linguagem.

Pensar a religião na chamada *Modernidade tardia* que alguns apressadamente chamam de pós-modernidade, esse é o desafio que se nos apresenta no estudo que resultou nesta tese. Para isso apresentamos algumas religiões que podem nos ajudar a compreender o modo como elas se relacionam com a modernidade. Temos aqui uma imbricação entre modernidade e religião.

Acredito que o liame que pode servir de fio condutor para entender esse imbricamento é compreender o modo como o misticismo se articula nestas religiões. Temos assim uma análise da mística de religiões na *Modernidade tardia* ou como pode ser dito nos *limites da modernidade*. Se a religião ainda continua a fornecer elementos significativos para ação humana, qual a possível fonte do significado da religião na modernidade

tardia? Uma vez identificada essa fonte ela pode nos ajudar a entender a modernidade tardia?

Neste sentido, acredito que a compreensão do *ser-místico*, como em outro lugar conceituo, é uma forma de interpretar a religião na Modernidade Tardia. O *ser-místico* pode ser visto como uma condição simbólica de invenção de novas crenças religiosas a partir daquelas já existentes, ou seja, o ser-místico está intimamente ligado com o ser *ser-sincrético* que ainda precisa de conceituação apropriada. Mas, desde já é possível dizer que estas noções estão intimamente ligadas à uma fenomenologia da Mística na religião, fazendo parte de um campo fenomenológico maior, o campo da fenomenologia da linguagem. Isso quer dizer que a mística tem uma relação de pertencimento à linguagem, sem a qual a comunicação de sua experiência seria impossível, contudo o que me proponho analisar está para além da função comunicativa da linguagem. A experiência mística é aqui estudada como uma função de invenção de significados da linguagem, que reorganiza a experiência simbólica da religião. O místico age como o poeta²⁴ que, ao manipular a linguagem já existente por meio de múltiplas combinações, inventa novas formas de expressão da linguagem. Eis aí um tipo de cura, cura da linguagem, acredito que a antropologia também se apresenta como um tipo de cura da linguagem científica como já nos ensinou Gabriel Tarde.²⁵

“O ENTENDIMENTO dos símbolos e dos rituais (simbólicos) exige do intérprete que possua cinco qualidades ou condições, sem as quais os símbolos serão para ele mortos, e ele um morto para eles.

A primeira é a simpatia; não direi primeira em tempo, mas a primeira conforme vou citando, e cito por graus de simplicidade. Tem o intérprete que sentir simpatia pelo símbolo que se propõe interpretar. A atitude cauta, a irônica, a deslocada – todas elas privam o intérprete da primeira condição para poder interpretar.

A segunda é a intuição. A simpatia pode auxiliá-la, se ela já existe, porém não cria-la. Por intuição se entende aquela espécie de entendimento com que se sente o que está além do símbolo, sem que se veja.

A terceira é a inteligência. A inteligência analisa, decompõe, reconstrói noutro nível o símbolo; tem porém, que fazê-lo depois que se usou da simpatia e da intuição. Um dos fins da inteligência, no exame dos símbolos, é o de relacionar

²⁴ Faço aqui menção ao dito do poeta alemão Novalis que escreve assim: “a poesia é a religião original da humanidade”. Essa frase citada por Konder (2009) que em seu texto busca uma radical visão da linguagem literária, articulada com a função de crítica social. Há para Konder uma vocação salvífica da linguagem poética, pois, esta teria como tarefa a salvação da singularidade da linguagem, sua forma de expressão teria como meta a diferença. Há um liame comum, pois, assim como aquela a poesia efetiva uma organização da percepção da experiência humana. Na poesia, sentimento e pensamento se apresentam por meio de imagens impregnadas de discursividade, como o termo em alemão se expressa, a linguagem da poesia efetiva uma condensação (Dichtung) da experiência.

²⁵ Tarde (2007) fala em seu texto sobre a relação entre a sociologia e monadologia de uma cura da ciência por meio da sociologia, de acordo com ele a doença que acomete o organismo científico é o preconceito sem deixar dúvidas quanto à manifestação deste na linguagem científica. Se há uma doença na ciência essa está na linguagem que está usa para analisar o mundo.

no alto o que está de acôrdo com a relação que está em baixo. Não poderá fazer isto se a simpatia não tiver lembrado essa relação, se a intuição a não tiver estabelecido. Então a inteligência, de discursiva que naturalmente é, se tornará, analógica, e o símbolo poderá ser interpretado.

A quarta é a compreensão, entendendo por esta palavra o conhecimento de outras matérias, que permitam que o símbolo seja iluminado por várias luzes, relacionado com vários outros símbolos, pois que, no fundo, é tudo o mesmo. Não direi erudição, como poderia ter dito, pois a erudição é uma soma; nem direi cultura, pois a cultura é uma síntese; a compreensão é uma vida. Assim certos símbolos não podem ser bem entendidos se não houver antes, ou no mesmo tempo, o entendimento de símbolos diferentes.

A quinta é menos definível. Direi talvez, falando a uns que é a graça, falando a outros que é a mão do Superior Incógnito, falando a terceiros que é o Conhecimento e conversação do Santo Anjo da Guarda, entendendo cada uma destas coisas, que são a mesma da maneira com as entendem aqueles que delas usam falando e escrevendo.” (PESSOA: 1960).

Podemos tomar esta nota de Fernando Pessoa como um princípio epistemológico que vai da semiótica à fenomenologia ou como regras para iniciação dos estudos místico-esotéricos que vão do ocultismo à cabalá. Seja qual for a perspectiva adotada ela é incompleta, dada a forma polisínica do texto que se torna ele mesmo símbolo de uma linguagem que, em seu ser-místico, se revela como advento de sentido ad infinito. Mas, o texto de Pessoa não pertence ao mundo do dever ser, mas ao mundo da experiência da linguagem. Posto que a linguagem místico-poética é revolta herética contra os anteparos normativos da linguagem hodierna. Não, o texto não aponta para uma outra realidade, antes ele se volta pra a realidade do sentido, para a realidade da linguagem. É de se desapontar ao esperar do texto aquilo que dele desejamos, ele não nos oferece nada além de si mesmo. Mas, o seu sacrifício não pode ser em vão, pois a todo o momento a linguagem está às vias de se dar em o sacrifício.

A astúcia simbólica de Fernando Pessoa, neste texto, está em revelar ocultando as fontes que alimentam seu pensamento místico. Tornando seu texto como uma chave mística, no sentido dos textos da Goetia²⁶ que não é outra senão a Goetia da linguagem. Aqui se trata de invocar as forças telúricas que estão no passado estrutural da linguagem, anjos ou demônios, a espaço para todos na Morada do Altíssimo.

Fica-nos uma indagação se as recomendações de Fernando Pessoa são um procedimento de análise do simbolismo ou se, pelo contrário, estamos diante de uma palavra que nos ensina a inventar outros símbolos a partir de símbolos já usados na prática. Registre-se aqui a dúvida. Mas, isso não deve nos desanimar na busca pelo simbólico,

²⁶ Forma de magia de invocação de espíritos, muito usada rituais das mais variadas correntes de ocultismo. Também conhecida como chave de Salomão.

onde quer que ele nasça. Ao antropólogo não cabe selecionar e hierarquizar simbolismos, antes a ele cabe inventaria-los, compará-los, expressá-los, experimentá-los.

Ao lançar mão deste texto assumo o risco de me perder nos seus labirintos repletos, ao longo de suas curvas, de jogos de linguagem, pois não se trata de outra coisa a não ser da linguagem, linguagem que é magia, que é ritual, que é realidade. Isto implica em dizer que ela é cultura, significado, símbolo estruturado e símbolo estruturante. Não quero que se pense que há algo por trás do texto de Pessoa que já não esteja na frente, à frente ou atrás, não importa, não são para o texto coordenadas do espaço físico, mas de espaço semântico. Para garantir minha saúde epistemológica, é melhor permanecer no limite semiótico e fenomenológico do texto, sua tentação é muito grande é de invocar um para além da linguagem. Aqui não há *reencantamento do mundo*, não ofereço isso àqueles que por gentileza e cordialidade lerem esse texto, só o texto e nada mais.

Então o leitor pode se perguntar sobre qual teoria foi aplicada nesta pesquisa, se o que está até aqui dito não pode ser classificado como ecletismo, discordo, pois, no campo teórico não há espaço para ecletismo. Ecletismo implica em sobreposição de gêneros e formas de estilo. A senda por onde tenho andado é a do sincretismo. Não estou propugnando nem um tipo de teoria do sincretismo, o que tenho buscado até esse momento é um posicionamento teórico cuja referência seja o sincretismo religioso. Caminho em direção a um sincretismo teórico. Nem um pensamento melhor expressa esse posicionamento se não aquele contido na frase de Borges²⁷, “Uma flecha cretense me feriu”. Já é sabido que o sincretismo fora atribuído aos cretenses, um termo que expressa agir tal qual faziam os cretenses que, ao se reunirem para uma guerra, deixavam de lado suas diferenças de credo religioso e político, isto é unir-se aos cretenses.

Tomo o sincretismo como uma possibilidade teórica com a qual se tenha uma visão crítica do fenômeno da mística nas religiões. A flecha cretense de Borges fere, qualquer que seja, a rigidez teórica que se possa aqui adotar. Não busco em Borges nem em Fernando Pessoa modelos teóricos, pois, seus textos não tratam disso, mas nem por isso seus textos são menos pensantes. Os símbolos não precisam de teorias para pensar, mas as teorias precisam de símbolos para pensar. A própria experiência de campo do antropólogo é como que inventada²⁸, ou mediada simbolicamente, sorrateira e inconsciente-

²⁷ Frase extraído do conto O imortal, contido no livro o aleph de 1949.

²⁸ “O que o pesquisador de campo inventa, portanto, é seu próprio entendimento: as analogias que ele cria são extensões das suas próprias noções e daquelas de sua cultura, transformadas por suas experiências da situação de campo. Ele utiliza essas ideias como uma espécie de ‘alavanca’, como faz o atleta no salto

mente a linguagem nos vence, até mesmo o antropólogo que dela suspeita em seu trabalho. Talvez a invenção da linguagem antropológica seja uma forma de cura da linguagem por meio da narrativa antropológica, isto é a etnografia. Tal é a generosidade dos símbolos que se oferecem ao pensamento pela linguagem.

FRAGMENTOS DE UM CONTO ETNOGRÁFICO.***A virgem, a rua, a torre dourada.***

O sol se dava às copas das árvores, era manhã. No bairro de Nazaré, na avenida de mesmo nome, na esquina com a travessa Rui Barbosa, nesse conhecido cruzamento por onde a famosa procissão do Círio escoia suas multidões como um rio faz com suas muitas águas. Nesse espaço, cuja Virgem Judia vestida com seu manto de gente, desfila em seu imponente carro como a Alva Minerva, não menos poético, não menos religioso e místico da sincrética Belém tive meu encontro com a Cabalá, pois é! Cabalá em Belém? E por que não em Belém?

Mas, não se encontra com a Cabalá por uma iluminação é preciso que se encontre com um praticante da Cabalá, pois, assim se dá também como na linguagem, podemos conhecer uma língua de modo abstrato, contudo só obtemos a experiência desta quando estamos possuídos pela linguagem dos falantes nativos. Antes de tudo Cabalá é linguagem. Cabalista em Belém só pode ser judeu, visto que aqui se tem uma das comunidades judaicas mais antigas do país, que no ano 2010 completou duzentos anos. Somente encontrando um cabalista judeu podemos ter uma experiência da Cabalá. Pois, a Cabalá é viva como as pessoas que a inventaram e se reinventam por meio dela.

Entrei na torre dourada e subi. Não tinha outra referência a não ser a voz forte e profunda, que ouvira durante uma conversa pelo telefone me franqueando uma entrevista neste endereço. O elevador subiu até o último andar e lá no corredor cuja luz se acotovelava com as sombras me deparei com a porta, muitas coisas me vieram à mente, medos, frustrações, memórias, presságios, mas parecia que a energia simbólica daquele local despertava em mim uma certa calma repentina. Curioso, não estava diante de um templo religioso, mas era possível sentir um cheiro de sagrado que ali exalava.

Toco a campainha, a porta se abre, a luz que vejo é a luz da manhã que já toma fôlego, o homem que abre a porta se posta ao meio dela, no corredor de sombras a luz vinda da porta forma um pequeno túnel. Cumprimento meu anfitrião, ele retribui o cumprimento, agora aquela voz que fora signo de curiosidade e mistério se reveste de rosto e de corpo se encarna efetivamente numa figura que emite reverência e sabedoria, mas, ao mesmo tempo, cordialidade e hospitalidade. A sala é iluminada pela luz da

manhã de uma janela central, observo um grande vaso próximo à entrada, o vaso está cheio de pedras roladas verdes são quartzos verdes, misturados com outras pedras verde, o efeito da luz sobre as pedras lhes dá um tom ainda mais intenso, seu verde é vivo e, ao mesmo tempo, vítreo. Ainda observo que nas paredes estão alguns quadros, mas destaco dois um com um desenho de um hexagrama, uma estrela de David, volteada por várias inscrições em hebraico, internamente também se veem nomes escritos em hebraico a forma geométrica é repleta dessas inscrições, mais chama muito minha atenção um quadro que retrata o cabalista, uma pintura a óleo, um quadro de tamanho médio, tons fortes e quentes, o fundo vermelho, a presença do preto torna a tela mais realçada, o cabalista está muito sério, um ar altivez e serenidade, quem o olhar rapidamente ter a impressão de que se trata de um parente, um tio mais velho, mas muito parecido como o mestre cabalista, mas se fixarmos a visão vemos que trata do cabalista, uma imagem que trata o ar solene de sua aparência, parece que o artista desejava retratar o mestre em toda seu mistério e sabedoria, o quadro foca na imagem do cabalista a algo nela de muito sombrio, algo que se oculta naquela face, ela inspira confiança, mas também certa reverência, parece a imagem de alguém do passado, um rabino talvez. Me pergunto porque o artista quis envelhecer o cabalista, pois na época em que foi pintado ele devia ser muito mais jovem, mesmo agora ele parece jovem. Por que tanta solenidade hagádica naquela imagem, o quadro parece mostrar um mestre do Talmude, isto é um mestre da tradição oral do Judaísmo. O artista o envelhece sem tirar-lhe força ou vigor, de forma alguma, ali ele parece maduro com uma expressão de um homem com muita experiência. Parece outro, outro dele mesmo o cabalista, mas logo penso se é alguém do passado ou se o artista através de seu quadro quis ver o futuro, para mim era algum do passado, mas talvez o artista tenha vaticinado o futuro.

Aquele ambiente, hospitaleiro tinha algo de muito simbolismo era como o refúgio de uma linguagem antiga cuja semântica precisava ser decifrada, sentia-me como se transportado para um conto de Borges. As linguagens se conhecem antes das pessoas, ou melhor, as pessoas são efeitos na linguagem, daí porque aquela experiência se encarnava em linguagem-corpo. O tempo, não foi longo o bastante, para que todas as questões se apresentassem, mas, não foi tão curto, foi um tempo intensificado carregado de experiência, como se em um lampejo viessem à tona vários *agoras* que não despertaram.

Muitas foram as questões postas, mas uma se sobrepôs, o que é a cabala? Cabalá me corrige o mês: - A Cabalá é o fulcro da sabedoria. Até hoje, já passados alguns anos,

essa resposta ainda ressoa na minha memória. Peço que aqui não me abandone a linguagem, pois é dela que busco o sagrado no mais cotidiano dos dias, a etnografia que persegue esta experiência do sagrado é o resultado de um fraco acordo entre o dito, visto e o vivido.

Em termos de religião, minha língua materna é o Pentecostalismo, para mim aquela experiência de linguagem com a Cabalá foi tão sagrada que se tornou herética e hermética, pois não podia ser diferente, quando aprendemos uma nova língua somos como que transportados para outro mundo, outro mundo de significados, de gestos, de rituais; o simbólico é humano como advento e invenção de sentido. Observando os gestos, o olhar profundo daquele cabalista, como se ele visse o que está para além das aparências, eu tinha a impressão de ter iniciado uma nova busca pelo sagrado, mas logo esse clima hierático fora desfeito por alguma pergunta ou declaração sobre algo cotidiano, assim como, por exemplo, o fato do mestre de Cabalá ser também um exímio músico instrumental, coisas do dia, coisas da vida.

Entro na biblioteca, misto de espanto e admiração. Conhecimento, sabedoria, verdades, livros, manuscritos raros e secretos. Impossível não se admirar daquela biblioteca cuja imponência se irradia por todo o ambiente, fico sabendo que aquela era apenas uma parte da vasta biblioteca sobre ocultismo e outros tantos temas, livros em aramaico, hebraico, grego e latim e etc. Livros cuja vida e sabedoria iluminavam aquele espaço tão estranho, mas ainda assim com uma familiaridade longínqua.

A verdade era que os livros não estavam ali somente para serem lidos, mas eles mesmos como mônadas eram leitores de quem adentrava aquela casa de livros e símbolos, de nomes angélicos gravados em mármore verde e negro, e de felinos e de selos salomônicos. Era como se ali não fosse mais a Belém da Virgem, mas, uma Tzfat em plena Amazônia. Como não se encantar em sentido Weberiano com aquele mundo de significado que fazia um arco que ia do simbolismo da antiguidade egípcio-judaica ao simbolismo de uma Amazônia “mitopoética”.

Mas isso não é tudo. O dia finda, a noite cai, a inquietação permanece; retorno para minha casa, a mente se desdobra tentando compreender aquela experiência, finais recomeços, pontos e traços de uma outra linguagem-religião. Outras visitas que se sucederam, outros espantos, novas admirações, citações e recitações, seja da Torá cantada, seja Fernando Pessoa declamado, tudo naquele ambiente leva à Cabalá e esta retorna à Torá. A certa altura, já em outra visita, me dei conta que o mestre não ficava satisfeito pelas respostas, mas, sim perguntas que a ele eram feitas. *Ele me dizia que a Cabalá tem*

muita relação com a ciência, pois, seus métodos de codificação e decifração estão evitados de um pensamento matemático. Ele chega a admitir que sua relação com a Cabalá é prática, fugindo assim de um “misticismo” que segundo ele não é Cabalá.

*Uma das definições de sobre é seguinte: a Cabalá é a tecnologia do espírito. Sentenças curtas, outras considerações sobre o Cristianismo cuja influência no pensamento humano é vista como danosa pelo cabalista que declara: - Um cristão pode se tornar judeu, mas um judeu jamais será um cristão. Interrompo, interrogando, ele responde, porque o judeu conhece os códigos da bíblia, isto é, as técnicas de interpretação da Torá, ele mais do que ninguém, pois se definiu como um *soferim*, isto é, *aquele que escreve*. De alguma maneira me dei conta que a Cabalá é uma tentativa de busca do sagrado pela linguagem, ou melhor, uma forma de cura da linguagem por meio de uma linguagem que apresenta ao místico como sagrada.*

*Daí a definição de Cabalá como tecnologia do espírito, ou seja, uma *linguagem-tecnologia* constitutiva do ser-humano. Pergunto ao mestre por que estudar a Cabalá? Ora, ele me responde: *porque Deus deseja a nossa felicidade. Tudo aquilo que cria em nós as cascas são limitações que nos impedem de alcançarmos a felicidade*. Estudar a Cabalá, ou praticá-la nos ajuda a quebrar, romper as cascas. Esses ensinamentos são compartilhados por ele a toda uma rede de pessoas dos mais variados estratos sociais que buscam suas orientações.*

*É bom que se diga que o mestre é versado nas artes ocultas não só em termos teóricos, mas, principalmente práticos, isto se dá devido à sua inserção em vários ramos da religião e do ocultismo que vai desde o Sufismo, passando pela Maçonaria e Judaísmo. Como já foi dito mais acima, aqueles que se dizem seus discípulos ou simplesmente amigos são dos mais variados níveis sociais e das mais diferentes confissões religiosas, como ele mesmo sempre insiste, a Cabalá não é somente judaica, mas um *código universal*.*

*Ainda devo ressaltar que o mestre se interessa muito pelo modo de recepção dos ensinamentos da Cabalá por parte daqueles que o procuram, segundo ele cada um tem uma Torá dentro de si, isto é, a torá escrita é..., mas incompleta, cada um, seja judeu ou não acrescenta à ela algo de novo e por isso se torna responsável pelos seus atos, ao invés de um *ética da culpa como no Cristianismo*, a Cabalá nos leva a uma *ética da responsabilidade onde cada é um responsável pelos seus atos perante os outros e perante a comunidade*. O simbolismo da Cabalá se torna matéria prima para as reflexões de cunho ético que tem como principal fundamento não a relação entre bem e mal de*

forma dicotômica, mas, sim a pergunta de como podemos ser felizes? Assim, o que está na base desta ética não são o bem e o mal, mas, a busca felicidade, isto soa talvez como utilitarismo que absorve em sua prática o simbolismo místico do judaísmo.

Mas, isso não é tudo. Encontro o mestre na praça, ali sem o refúgio de seus símbolos e de seus livros, ainda assim, sua figura como um significante- significado remete à linguagem sagrada da qual ele é intérprete e interpretante. Mais uma vez era manhã. As pessoas indo e vindo sem se dar conta, era mais um dia, faces desfeitas e refeitas que como o insensível tempo do relógio que ali passava. Agora as árvores frondosas daquela praça eram testemunhas daquela conversa sobre a vida e o tempo ou sobre o a *vida-tempo*, vida como a Cabalá a define, nesse sentido as árvores ali não eram ornamentos urbanos, mas uma silenciosa plateia que ouvia atentamente as palavras daquele cabalista. Era como se a cabalá-linguagem fizesse da experiência daquela paisagem²⁹ um texto, e o que ao redor se encontrava se revestia de um valor simbólico tudo era significado, não existem coincidências.

A pergunta que ficava em suspensão era o que tinha se desencantado? O mundo? Ou olhar do homem sobre o mundo? A linguagem se desencantou? Até hoje só temos respostas provisórias. Acredito que Heidegger nos ensina a perguntar de novo a respeito da linguagem, mas perguntar à ela mesma, é como se para ele fosse necessário fazer uma compreensão da linguagem da linguagem. Mas, não é isso que fez a linguística, ao que parece Heidegger não enfrenta a resposta da linguística à sua pergunta, mas não a ignora apenas desconfia de sua couraça lógica. Heidegger como que salta por sobre o apriorismo da linguística, ele faz como o cavalo no jogo de xadrez, pois, o cavalo é a única peça que é capaz de saltar por sobre todas as outras, tanto aquelas de seu campo, assim como as do adversário.

Naquelas visitas, o que saltava aos olhos era que o mundo quando envolvido pela linguagem do cabalista se revestia de um significado que excedia o tempo cronológico-

²⁹ “A linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano. A linguagem encontra-se por toda parte. Não é, portanto, de admirar que tão logo o homem faça uma ideia do que se acha ao seu redor, ele encontre imediatamente também a linguagem, de maneira a determiná-la numa perspectiva condizente com o que a partir dela se mostra. O pensamento busca elaborar uma representação universal da linguagem. O universal, o que vale para toda e qualquer coisa, chama-se essência. Prevalece a opinião e que o traço universal do pensamento é representar de maneira universal o que possui validade universal... Queremos pensar a linguagem ela mesma e somente desde a linguagem. A linguagem ela mesma: a linguagem e nada além dela. A linguagem é ela mesma é linguagem. O entendimento escolado na lógica, habituado a empreender cálculos sobre tudo isso e quase sempre com arrogância e exaltação, considera essa frase uma tautologia vazia, uma frase que nada diz. Dizer o mesmo duas vezes: linguagem é linguagem, para onde isso haverá de nos levar? Não queremos, porém ir a lugar nenhum. Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos.” (Heidegger: 2011)

co, evocando um tempo da tradição, que filólogos que seguem Lévi-Strauss (2013), chamam de tempo estrutural. Neste sentido a mística na linguagem da Cabalá ocasiona dobraduras³⁰ na linguagem cotidiana, reinventando o próprio modo de expressar a experiência vivida.

Aqui se dá a invenção mística da linguagem que se refere à tradição, mas se desvencilhando dos limites da tradição, buscando a todo o momento uma nova forma de expressão de significado, do mundo, da ação e do pensamento. Como diz o cabalista: *só pratico a Cabalá porque ela funciona*. Ou seja, a Cabalá é uma linguagem cuja força está em sua intervenção no mundo da ação que extravasa para o mundo das coisas. Ação, pensamento e linguagem esses três campos indispensáveis da filosofia e da antropologia sobre a cultura se encontram na Cabalá, organizados em uma forma de *literatura pensante*. A Cabalá que via ali não era um livro de antigo, mas um *livro-vivo*, *livro-corpo-linguagem*, pois o cabalista era Cabalá em seu *ser-corpo-linguagem*.

Mais uma vez em companhia do mestre cabalista o interroguei sobre certas passagens da Torá, ele por sua vez respondia, mas seu olhar divagava como se seu pensamento o levasse para outros temas outras questões. Logo me dei conta de que o cabalista respondia e meditava. Pois é, oração, meditação e Cabala, esses temas vieram, como veem os pensamentos. A oração e meditação cabalística são dois aspectos muito valorizados por aqueles que se dedicam aos métodos de contato com a divindade contidos na mítica judaica. Isso interessava especialmente ao cabalista, pois para ele esse pode ser considerado como o lado terapêutico da Cabalá.

Então pensei: como venho de uma religião pentecostal o tema da oração não me é estranho, logo não terei dificuldade para compreender o que ele dirá sobre isso. Entretanto, eu estava completamente enganado. Quando ele me perguntou se eu orava o rezava. Disse ele: - vocês evangélicos preferem “orar”, eu logo afoitamente respondi que sim. Contudo, ao longo daquela conversa percebi que a experiência judaico-cabalística de oração era muito diferente daquilo que os evangélicos fazem.

Na verdade as rezas são parte constitutiva da vida religiosa judaica, daí o mestre cabalista interpretar de um modo místico essa experiência de oração, que tomando como referências o livro de orações diárias dos judeus conhecido como Sidur, enfatiza uma

³⁰ Aqui pode ser vista uma semelhança entre a o processo de desdobramento da linguagem cabalística e o pensamento barroco e as implicações deste sobre a filosofia de Leibniz, quem nos chama atenção para este detalhe é a o também filósofo Gilles Deleuze. Para Leibniz, de acordo com Deleuze (20013), o universo é formada por à injeção infinita de dobras internas e externas, fazendo assim referência tanto à matéria, organismo e espírito.

orientação ética da devoção judaica. Essa vivência da experiência judaica, de certa maneira contrasta da experiência cristã pentecostal que enfoca uma busca individual pela divindade que não possui intenção ético-comunitária.

Ouvindo o cabalista me dei conta que a prática judaico-cabalística de oração não estimula somente uma busca da divindade, mas uma busca de si mesmo. A busca de si mesmo na oração habilita o devoto para encontrar-se com a divindade, uma oração que fica aos pés do texto da Torá, pois muitas delas são repetições de passagens do texto sagrado. Interrogava-me, como se pode usar a Bíblia desta forma? Foi então que interveio o mestre cabalista falando sobre o livro dos Salmos ou *tehilim* em hebraico. A esta altura já me convencia da diferença da experiência de oração realizada no judaísmo ou por aqueles que se baseiam na Cabalá. Ele me falou da importância dos Salmos para a oração no Judaísmo e em seguida da importância cabalística deste conjunto de orações em forma de cânticos que constituem os *tehilim*. O mestre cabalista ainda insistiu sobre a importância de Davi, a quem é atribuída a autoria dos salmos.

“Ó Eterno, nosso Deus e Deus de nossos pais, que com amor escolheste Teu servo David e seus descendentes, e que Te deleitas com cânticos e louvores, possam ser de Teu os Salmos que vou pronunciar. Considera-os como se pelo próprio rei David – de abençoada memória tivessem sido recitados. Que o mérito dos versículos que compõem os Salmos, das palavras que os formam, das letras e vogais com que são escritos, das melodias com que são entoados, dos Nomes sagrados formados pelas letras iniciais e finais – concorram para trazer expiação para nossas transgressões e pecados. Que sejam erradicados da terra todos os malévolos, bem como arrancados das roseiras bravas que cercam a Rosa Celestial, fazendo a Noiva da Juventude unir-se a Seu Amado em fraternidade, companheirismo e amor. Que esta mística união nos traga uma plenitude de bênçãos para nosso espírito, alento para nossa alma, purificação para nossas iniquidades, perdão para nossos pecados e expiação para nossas transgressões. Perdoa-nos como fizeste ao rei David, quando diante de Ti recitou estes mesmos Salmos, como está escrito: “O Eterno também perdoou teu pecado. Não perecerás.” Que Tu o Eterno, não nos faça deixar este mundo antes da nossa hora, antes que possamos reparar o que de errado fizemos ao longo de nossa vida. Que seja para nós um escudo de proteção o mérito do Rei David – de abençoada memória – e que tu sejas paciente conosco e esperes até que possamos a Ti retornar em completo arrependimento. Acolhe-nos em tua infinita misericórdia, como está escrito: “sou compassivo para com aqueles a quem favoreço e Misericordioso para com os que merecem Minha

misericórdia.” Assim como elevamos a Ti nossas canções neste mundo, que mereçamos, ó Eternos, nosso Deus, o privilégio de cantar teus louvores no mundo vindouro e, através da recitação dos Salmos, levar a Morada de nosso Deus, revestida de esplendor e majestade, prontamente, ainda em nossos dias. Amém , Selá.

Vinde e ergamos nossas canções ao Eterno, aclamemos a Rocha de nossa salvação. Com ação de graças nos apresentaremos perante Ele e em seu louvor entoaremos salmos. Pois, o Eterno é Deus e Rei majestoso, acima de todos os poderosos.” Salmos:pg1,2.

Era quase hora do almoço, quando o mestre terminara de recitar esta oração que consta no livro dos salmos em hebraico, oração feita antes da recitação ou reza com os Salmos – me explicou o cabalista – logo após ele discorreu sobre o significado místico desta oração. Eu ouvia pacientemente, era como se aquelas palavras fossem tão diferentes daquilo que costumava ouvir nos sermões das igrejas. Incomodava-me o fato de que aquele homem pudesse ver tanta coisa, por que ele não ficava somente com a “letra” do texto. Não, ele dava saltos indo de significante em significante, como se nas lacunas de cada um houvesse uma infinidade de significados, como se o Eterno fosse *O Artífice de interpretações*, Ele mesmo seria o “*O -Um-hermenêuta.*”

O mestre me deu uma tarefa, pois lhe falara de um problema pessoal, pedi sua orientação e ele me sugeriu um exercício de meditação e oração. – Tu rezas? Perguntou o mestre; depois daquele momento respondi timidamente que sim. Mais uma visita ao cabalista se encerra e já me pergunto quando será a próxima? Quando poderei perguntar de novo? As questões só se multiplicavam, a curiosidade se aguçava, cada vez mais véus de significados estavam diante de mim. Já em casa passei a ler novamente aquela oração que mais cedo ouvira, aquela palavra falada, cantada em hebraico que ainda surtia seus efeitos em minha mente. Tentava reviver aqueles sons para compreendê-los para torná-los “racionais” para mim enquanto pesquisador e evangélico pentecostal.

O silêncio da noite ficava mais intenso e cada vez mais desorientador, aquele silêncio não me ajudava em descobrir o significado daquela linguagem que me escapava a todo o momento, não ele me desorientava. O silêncio ficava mais pesado, a dúvida se avolumava, dizia a mim mesmo: – tudo isso foi em vão. Ainda virão outras noites, outros silêncios, outras tentativas, outras dúvidas, outros medos, outras interpretações.

Retorno ao texto da oração que antecede a reza com salmos. Um texto repleto de símbolos, como uma trama simbólica cujo objetivo principal é a ligação com a di-

vindade que identifico como outro significado, ela se desdobra como uma linguagem-divindade. Uma oração, como um ato de linguagem, entretido em outras orações, isto é, os salmos quando recitados se configuram como novos atos de linguagem. Passe-se assim dos símbolos à ação, ou à uma simbolização da ação, que não deixa de ser uma ritualização simbólica da ação. Pelo que pude inquirir o mestre segue as técnicas de oração ensinadas pelo místico judeu que viveu no sec. XIII Abraão Abuláfia, com combinações de outras escolas cabalísticas, inclusive aquelas de inspiração teosófica. Moshe Idel (2000) em sua indispensável obra “Cabala novas perspectivas” menciona e explica algumas técnicas místicas de união como o divino, entre a elas: o choro, a visualização das letras hebraicas e visualização das cores na oração cabalística.

Observei que o que é descrito por Idel³¹ está presente, por exemplo, nas reuniões que o mestre orienta nas reuniões sobre cabalá. Entendo a oração mística como um fato social total, pois é uma linguagem que nos permite alcançar uma compreensão da linguagem simbólica da cabalá, isto é, é uma linguagem em gesto e palavra que nos conecta com a linguagem do inefável, advento puro de significação. Tenho assim a impressão que a linguagem da oração na cabalá concede acesso ao ser-místico da linguagem em ato.

“*Considera-os como se pelo próprio rei David – de abençoada memória tivessem sido recitados.*” O recitante assume simbolicamente a personagem de David, pois ao usar as “palavras” ele se torna o próprio David. Ele pode assumir a função de um ato de linguagem, ou ato de fala como os faz pensar Searle (2002). As palavras de David, como nos diz a oração são sua virtude e seus méritos, passa-se do plano mágico-linguístico para o ético-linguístico. Assim, quando o recitante fala as palavras de David ele está diante do ser-David, a linguagem-David se encarna na linguagem-recitante. Na verdade não possuímos a linguagem, mas ela nos possui, e uma linguagem pode possuir simbolicamente outras linguagens.

³¹ Para este pesquisador da cabalá judaica e de suas técnicas místicas é indispensável a articulação da oração como um recurso de acesso à divindade, proporcionando uma melhor compreensão da torá.

“O pressuposto básico da Cabala anterior, inalterada por séculos, era de que as palavras da oração seriam símbolos das potências divinas supernas e, por conseguinte, poderiam servir como pontos de partida para a contemplação de entidades mais elevadas, como meios de influenciá-las ou ambos.

De acordo com essa interpretação, a *kavaná* realiza uma elevação do pensamento humano, das palavras da oração para o domínio sefirótico, aparentemente, obtida sem qualquer operação mental ou fator externo intermediários. A afinidade intrínseca da linguagem com suas origens no domínio divino habilita o pensamento humano a ascender até as sefirót e sobre elas atuar. Exteriormente, o cabalista deve recitar o texto-padrão da oração; a *kavaná* mística é uma atividade complementar, que de forma alguma pretende alterar os regulamentos halákhicos da oração. A *kavaná* mística, portanto pode ser definida como um técnica nomiana, que utiliza as preces comuns como um veículo para alcançar objetivos místicos e teúrgicos.” (Idel:2000, pg.89-90)

“*Que o mérito dos versículos que compõem os Salmos, das palavras que os formam, das letras e vogais com que são escritos, das melodias com que são entoados, dos Nomes sagrados formados pelas letras iniciais e finais – concorram para trazer expiação para nossas transgressões e pecados.*” Em quanto ouvia a recitação desta feita pelo mestre de Cabalá era possível perceber a importância da entonação³² necessária para eficácia da oração salmodiada. Só agora me dou conta não só da constituição mística da oração, mas, de sua interpretação mística feita pelo cabalista que a recitou. Nesse processo ocorre uma ritualização e uma reatualização da palavra, contida no texto sagrado, através da palavra mística.

Em termos de mística judaica, aqui pode se dizer que a interpretação cabalística recomenda ainda, além da oração, uma meditação sobre as letras, ou seja, uma referência ao texto do Tehilim (salmos) escrito com letras hebraicas. Em vários momentos das visitas que fiz ao cabalista ele sempre mencionava a importância do alfabeto hebraico para a prática de cabalá. Também em reuniões promovidas pelo cabalista, como antes já mencionei, era enfatizado esse aspecto do uso da cabalá para as questões práticas do cotidiano.

Mas, isso não é tudo. Em outra oportunidade de entrevista com o mestre eu ainda lhe interrogava sobre a finalidade da cabalá, as respostas do cabalista eram sempre diretas sem muitas digressões, desta vez falou: – *A cabalá é a tecnologia da alma.* Então, interroguei novamente: – O cabalista é um tipo de engenheiro da alma? Ele somente sinalizou com a cabeça. As falas daquele homem eram carregadas da sua vivência pessoal, a cabalá não era somente algo que ele conhecia profundamente e, de fato ele a conhece profundamente. A cabalá é um estilo de vida, todo o núcleo de sua experiência de vida, sua atividade intelectual e profissional são orientados pela Cabalá. Não era somente mais um discurso proselitista, até porque enquanto judeu, ele disse que não fazia prosélitos.

Agora entendia o possível significado daquela oração, pois o cabalista mostrara a sua “eficácia simbólica” como nos diz Levi-Strauss³³. Eficácia que permeia a vida de

³² Entendo a entonação do cântico como um recurso simbólico da oração, como um ato de linguagem que tem por finalidade tornar agradável à oração, fazê-la melodiosa, entenece-la, tanto ao recitante como aos ouvintes e à divindade. Algo semelhante pode ser observado em outras religiões como no catolicismo pentecostal e no pentecostalismo evangélico.

³³ Para Jakobson a obra de Lévi-Strauss é seminal, pois, permite estabelecer um nexos indissolúvel entre a linguagem e a cultura, como diz o famoso linguista russo: “Com efeito, os antropólogos têm sempre afirmado e provado que a linguagem e a cultura se implicam mutuamente, que a linguagem deve ser compreendida como uma parte integrante da vida social, que a linguística está estreitamente ligada à antropologia cultural.” (Jakobson: 2010). Este nexos entre linguagem e cultura encontra uma constante problematização

um praticante de Cabalá, em outro lugar, Miercea Eliade já disse que “*o problema do místico é ver significado em tudo.*” Mas, significado a tudo é o que atribui a cultura à vida humana, neste sentido o significado em tudo é condição de possibilidade da cultura, assim sendo a cultura tem um aspecto inventivo cuja referência é a vivência mística da realidade.

Tudo se passa como se estivéssemos em um jogo³⁴ cuja principal tarefa é a da significação, a linguagem é um jogo de múltiplas estratégias de significação, a cultura é um jogo de linguagem. Pode-se dizer que o ser-místico é um tipo de estratégia cujas possibilidades são dadas na linguagem da religião. Para o místico a linguagem é um jogo de xadrez cujo adversário seria Deus, Deus como significante significado, cuja ausência já é possibilidade de sentido. Mas, tudo isso já é jogo, tudo isso é metáfora, tudo isso é a cultura³⁵, ou seja, jogo de linguagem que se inventa como estratégia ou metáfora.

Quando me dei conta já me tornara amigo do cabalista. A amizade, eis um dos frutos do trabalho de campo. Mas, não seria esse talvez um dos paradoxos das consequências do trabalho antropológico. Aqui caberia uma antropologia da antropologia. Quem sabe? Pelo cabalista me tornei amigo da cabalá. E quando se torna amigo de um cabalista você também se torna amigo dos mestres do cabalista os que estão vivos e os de abençoada memória. Assim, pela oração me tornei “*amigo*” do “*significante signifi-*

na obra de Lévi-Strauss que culmina com o surgimento das Mitológicas. Acredito que essa mútua implicação entre linguagem e cultura é indispensável para a compreensão da função simbólico e, neste sentido, o que tenho chamado de ser-místico pode ser entendido como esse processo de fissionamento e reinvenção da linguagem na experiência da mística da linguagem que está presente na religião, mas que não é exclusiva desta, antes pode ser observada nas mais variadas experiências culturais.

³⁴ “As grandes atividades arquetípicas da sociedade humana são, desde o início, inteiramente marcadas pelo jogo. Como por exemplo, no caso da linguagem, esse primeiro e supremo instrumento que o homem forjou a fim de poder comunicar, ensinar e comandar. É a linguagem que lhe permite distinguir as coisas, defini-las e constatar-las, em resumo, designá-las e com essa designação elevá-las ao domínio do espírito. Na criação da fala e da linguagem, brincando com essa maravilhosa faculdade de designar, é como se o espírito estivesse constantemente saltando entre a matéria e as coisas pensadas. Por detrás de toda expressão abstrata se oculta uma metáfora, e toda metáfora é jogo de palavras. Assim, ao dar expressão à vida, o homem cria um outro mundo, um mundo poético, ao lado da natureza.” (Huizinga: 2012)

³⁵ “O homem é um animal. Porém, não é ‘apenas mais um animal’. Ele é único. Só o homem, entre todas as espécies tem uma capacidade a que, por falta de um termo melhor, chamaremos capacidade de simbolizar. Ela é a capacidade de originar, definir e atribuir significados, de forma livre e arbitrária, a coisas e acontecimentos no mundo externo, bem como de compreender esses significados. Eles não podem ser percebidos e avaliados com os sentidos. Por exemplo, água benta é diferente de água comum. Ela tem um valor que a distingue da água comum, e esse valor é significativos para milhões de pessoas. Como a água comum se torna água benta? A resposta é simples: os seres humanos atribuem-lhe esse significado e estabelecem sua importância. O significado, por sua vez, pode ser compreendido por outros seres humanos. Se não fosse assim, não faria sentido para eles. Simbolizar, portanto, envolve a possibilidade de criar, atribuir e compreender significados.” (White: 2009)

cado” rei *David*. Tornei-me amigo da linguagem da cabalá, o que significa que não posso me converter em cabalista, mas a linguagem cabalística é hoje amiga da linguagem do antropólogo, aprender outra língua é tornar-se seu amigo.

O tempo passou, como não podia ser de outra maneira, mas a busca pelo entendimento da Cabalá permanecia cada vez mais alimentada por experiências, por leituras e pelo contato com outros praticantes, não necessariamente judeus. Alguns com práticas bem curiosas, outros nem tão acessíveis. Mas voltemos ao mestre cabalista. Agora em outras situações.

Influenciado pela convivência com o cabalista, me vi às voltas com textos que versavam sobre cabalá, um deles em especial, “A cabalá e seu simbolismo” de Gershom Scholem. Já ouvira falar de Scholem, quando aluno em um curso de filosofia contemporânea, ministrado pelo prof^o Ernani Chaves a respeito do pensador alemão Walter Benjamin. Jamais imaginei que poderia discutir algo sobre Scholem, muito menos com um judeu e cabalista. Nada de curso, conversas abertas, sem timidez, sem medo de perguntar, sem o peso sufocante da atmosfera acadêmica, sem o olhar de outros alunos, muitas vezes hostis. Para minha surpresa, o mestre me confidenciou que durante sua formação de juventude, nos estudos judaicos, teve a oportunidade de manter uma correspondência com o mestre Scholem, assim ele se referia ao grande pensador da mística judaica.

Desta trama de leituras, de falas, de discursos, de rituais, uma questão se apresentou. Agora tomado pela curiosidade em relação ao simbolismo, me interessei por sondar, questionar, inquirir, insistir com o mestre sobre o que seria o simbólico na cabalá, mas tudo tem limites. E certa vez o mestre me advertiu que fosse mais cuidadoso com a minha curiosidade, curiosidade que ele tanto elogiara e da qual também fazia uso para a continuidade de seus estudos. Então ele disse: – Uma vida inteira ainda é pouco para estudar a Cabalá. Ele lamentava o fato de que antes dele outros dedicaram suas vidas a esses estudos e deixaram grandes contribuições, mas ainda assim foram incompletos e o mesmo se daria com ele. Fui então para casa, mas isso não é tudo.

A questão do simbolismo na mística judaica até aquele momento tinha sido algo longínquo e abstrato, contudo, as lições do cabalista me foram úteis para perceber como na prática aquelas concepções, aqueles símbolos funcionavam. Pois, o cabalista se interessava pelo efeito que os símbolos causavam nas pessoas que tinham contato com os ensinamentos da cabalá. Quando certa vez, na biblioteca do mestre, perguntei sobre a visão cabalística de deus, ainda influenciado pela leitura de Scholem.

Fazendo uso de seus conhecimentos da mística luriânica, da qual o cabalista dispunha de volumes ricamente encadernados, obras de Luria em hebraico e aramaico. Ele me fez explicações sobre a cosmologia cabalística tomando como ponto de contato o simbolismo da obra de Luria com algumas nuances do Zohar. Explicações semelhantes eram feitas pelo mestre em reuniões com seus convidados, contudo julgo que naquelas não houve tanto detalhamento quanto nas vistas que eu lhe fiz. Sentia que de alguma forma o mestre era mais generoso quando em sua companhia. Cito aqui um trecho da obra de Isaac Luria, Ets Cahim (Árvore de vida), citada no livro do rabino Chaim Kramer (2008) para melhor elucidar as discussões que tive com o mestre cabalista.

“Antes que todas as coisas fossem criadas... a luz Sublime era simples (isto é perfeita). Ela preenchia toda a existência. Não havia espaço vazio que pudesse ser caracterizado como espaço, vacuidade ou vazio. Tudo estava cheio daquele simples *Or Em Sof* (Luz Do infinito). Não havia a categoria de começo nem de fim. Tudo era uma Luz infinita simples e indiferenciada.

Quando ocorreu à Sua simples (isto é, perfeita) Vontade criar mundos e emanar emanções... Ele contraiu (removeu) Sua essência infinita do ponto central de Sua luz. (Evidentemente, como a infinitude não tem centro, essa afirmação só pode ser feita do ponto de vista do espaço que está prestes a ser criado.) Em seguida, Ele removeu essa Luz (ainda mais), afastando-a para as extremidades em volta desse ponto central e deixou um espaço esvaziado e uma cavidade vazia.

Depois dessa contração, que resultou na criação de um espaço esvaziado e de uma cavidade vazia bem no meio da Luz infinita do *En Sof*, passou a haver um lugar para tudo o que viria a ser emanado (*Atsilut*), criado (*Ietsirá*) e completado (*Assiá*). Então Ele lançou um *cav* (um raio) único e direto de Sua Luz infinita circundante para dentro do espaço esvaziado. Este *cav* desceu em etapas ao espaço esvaziado. A extremidade superior desse *cav* tocava a Luz Infinita do *Em Sof* (que circundava o espaço) e estendia-se para baixo (para o interior do espaço esvaziado, em direção ao centro), mas não até chegar à extremidade inferior (para não fazer o espaço esvaziado extinguir-se e fundir-se novamente com a Luz infinita de Deus). Foi através deste *cav* (que serviu de conduto) que a Luz do *Em Sof* foi trazida para baixo e espalhada no plano inferior... Através deste *cav*, a emanante Luz Sublime do *Em Sof* se propaga e flui para baixo, para dentro dos universos que estão localizados no inferior desse espaço e dessa cavidade.” (Isaac Luria)

O texto de Luria apresenta uma trama simbólica que constitui uma verdadeira cosmologia que vai desde a linguagem mais infável da busca pela a divindade e que se desdobra na significação e classificação dos seres. Há aqui uma cosmologia cuja teologia se volta para uma ontologia da imanência. Tudo se passa como se o homem estivesse integrado na mesma trama simbólica que sustenta todas coisas materiais e imateriais, algo semelhante é apresentado por Viveiros de Castro (2013) em sua tentativa de com-

preender a cosmologia e a ontologia, presente no pensamento simbólico dos povos da Amazônia indígena.

Acredito que o pensamento místico luriâncio fornece os elementos para um sistema de pensamento simbólico que se encontra em perpétua defasagem, o que se mostra evidente no desconforto com que este retira os termos da linguagem comum e os realoca em outro arranjo semântico e ontológico. A imagem que se tem é de uma divindade na qual se observa, um movimento que se concretiza como vontade de se dar ao outro, entretanto, esta vontade de se doar só se efetiva por meio do surgimento de uma vacuidade, ou seja, um esvaziamento de si, um esvaziamento do ser. Não há espaço para o movimento sem a ocorrência de uma vacuidade do ser. Nesse sentido o símbolo é o ser que ele representa, isso também ocorra na mente selvagem, como comenta Todorov, a partir de sua leitura do pensamento de Lévi-Bruhl, de acordo com Lévi-Bruhl, principalmente no texto, “A experiência mística e os símbolos entre os primitivos”, o que é simbolizado está contido no simbolizante, ambos se pertencem, numa relação alquímica, é o que acontece, por exemplo a definição de símbolo feita por Fernando Pessoa, da qual sua produção poética é a maior expressão, vemos então que a relação entre a poesia, mística e pensamento selvagem é muito mais intensa do que se pode especular.

“ Não relação de identidade, como acreditaram outros (nesse caso, não amis haveria simbolização), mas de pertença; o símbolo é o ser, no sentido de fazer parte dele. ‘Da pertença ao símbolo, tal como o entendem os primitivos, a transição, pode ser imperceptível. Pois o símbolo, assim como a pertença, participa do ser ou objeto que ele ‘ representa’, com isso mesmo garante a sua presença atual.”(Todorov:2013, p.g.378)

Cassirer segue numa linha de pensamento semelhante, contudo sua visão daquilo que Lévi-Bruhl pensa em relação à mentalidade primitiva como mística é dosado por uma leitura crítica a partir de Durkheim. Isso se verifica no momento em que Cassirer³⁶ pensa o simbolismo presente na mentalidade mítica, no que se refere às classificações totêmicas e no que seja o objeto da religião. Neste sentido a linguagem mítica e mística tem intimas relações com mente coletiva. Nesse sentido o que vemos acerca da criação do universo por meio da compreensão dos místicos da cabalá está entretecido na experiência coletiva do grupo, essa experiência é reelaborada na experiência individual dos místicos que encontram um fundamento na linguagem coletiva que agora se apresenta como mística.

³⁶ “Assim, todo ser natural no mito se expressa na linguagem do ser sócio-humano, e todo ser sócio sócio-humano na linguagem do ser natural. Aqui não é possível uma redução de um momento a um outro, mas ambos determinam, na sua correlação permanente, a estrutura peculiar e a complexão peculiar da consciência mítica.” (Cassirer:2004,p.g324.)

“Os sentimentos semelhantes que essas diferentes espécies de coisas despertam na consciência do fiel e que fazem sua natureza sagrada, evidentemente só podem vir de um princípio que é comum a todos indistintamente, tanto aos emblemas totêmicos quanto aos membros do clã e aos indivíduos da espécie que serve de totem. É a esse princípio comum que se dirige, em realidade, o culto. Em outras palavras, o totemismo é a religião, não de tias animais. Ou de tais homens, ou de tias imagens, mas de uma espécie de força anônima e impessoal que se manifesta em cada um desses seres, sem, no entanto, confundir-se com nenhum deles. Nenhum a possui inteiramente e todos dela participam. Ela é independente dos sujeitos particulares em que se encarna, tanto assim que os precede como sobrevive a eles. Os indivíduos morrem; as gerações passam e são substituídas por outras; mas essa força permanece sempre atual, viva e idêntica. Ela anima as gerações de hoje, assim como animava as de ontem e como animará as de amanhã. Tomando a palavra num sentido bastante amplo, poder-se-ia dizer que ela é o deus que cada culto totêmico adora. Só que é um deus impessoal, sem nome, sem história, iminente ao mundo, difuso numa quantidade incalculável de coisas.” (Durkheim:2009, p.g.191)

Para Durkheim o mana tem vinculação com o totemismo, criando condições para que o indivíduo possa compor sua experiência a partir dos elementos totêmicos vivenciados na vida coletiva, contudo, Creio não ser prudente deduzirmos daí que esse elemento se imponha sobre a capacidade do indivíduo de ser capaz de dar forma à essa experiência. Disso se pode pensar o mana presente na experiência totêmica é um tipo de mística, pois essa experiência se dá na linguagem do indivíduo e não alcançaria sua realização que senão fornecesse as condições para que o fiel pudesse plasmar sua experiência. Neste sentido a religião totêmica deveria ser vista ante de tudo como uma mística, não no sentido de algo incomunicável, mas antes uma experiência concreta encarnada na linguagem. Por essa via entendo que o mana é uma experiência na linguagem, uma antecipação sincrética de sentidos que ainda são apenas possibilidades, ou seja como a obra de arte ela antecipa um outro mundo de experiências, nesse sentido para além do que pensa Durkheim, o mana não está enredado numa configuração eventual da experiência totêmica ela é antes a possibilidade de fazer novas configurações de sentido na linguagem. Se penso a experiência mística, por exemplo, dos cabalistas Mestre Von-Rommel e Deepak, eles partem de uma experiência na linguagem que chamamos de Cabalá, mas ela é diversa, ou seja, existem diferentes formas de narrar, ou seja, de classificar, criando novas formas de classificação. Por isso cada místico cria seu mundo, como uma experiência individual, sincretizando e traduzindo os elementos simbólicos coletivos para uma experiência individual que será uma nova forma de experienciar a

experiência coletiva, porque de certa forma a mística já está contida na linguagem coletiva como possibilidade, ou seja, eclosão da sagrado selvagem como um outro sagrado já está contido enquanto sagrado domesticado

Daquela explicação ficou algo que ainda hoje me intriga, mas que sua possibilidade só se faz eficaz para os que vivenciam as dimensões místicas de uma vida religiosa. De acordo com o ele, a cabalá considera o universo como finito: - Deus não está no universo, mas o contrário é verdadeiro. Para que o universo viesse à existência Ele precisou se contrair e desta contração surgiu o espaço e daí universo. Logo, o mestre me falou do simbolismo desta imagem com o corpo humano, assim como da associação que é feita pela cabalá entre os mandamentos da torá e o corpo humano, em especial a quantidade de ossos do corpo. Ele explicou: - Tudo é fluxo e refluxo, expansão e contração. Então me lembrei, até um livro não pode fugir deste movimento, pois já ouvira algo semelhante lendo os textos de Borges.

Salta aos olhos o simbolismo entre o corpo humano³⁷ e a torá. A linguagem da torá está como que escrita no corpo dos seres humanos, temos então uma possível relação entre o ser-místico e a pura linguagem, mas isso não é tudo e seja talvez necessário outro conto. Em outra situação, o mestre já me adiantara que a torá está entretecida nas mais sutis estruturas não só do corpo físico, mas também do corpo astral dos seres humanos. Eu ainda estava confuso sobre o que dissera o mestre anteriormente acerca do fluxo e refluxo. Ele dizia que o cabalista deve encontrar um meio termo entre estas duas condições da existência humana. Os ciclos de expansão e contração estão em tudo, dizia ele.

Foi então que ele me disse que a oração e a meditação cabalística são necessárias para que as pessoas não sofram as alterações repentinas, causadas pelas mudanças nos fluxos. - A oração e meditação educam os praticantes, eles se fortalecem, basta olharmos para o nosso corpo tudo nele é regido pela expansão e pela contração, exemplo disso é a respiração, sem a qual não existe vida. Explicou ele. Uma das técnicas ensinadas pelo cabalista aos frequentadores de suas reuniões era respiração cabalística, as reuniões ocorriam sempre de acordo com as fases lunares, pois como o mestre disse que o calendário judaico é um calendário lunar, por isso alguns rituais cabalísticos são mais

³⁷ O cabalista me chamou à atenção para este aspecto da interpretação mística da torá, segundo ele existem várias versões místicas da torá e uma delas é constituinte do ser dos seres humanos. "Todos temos uma torá em nós", afirmou certa vez o cabalista.

eficientes quando se respeitam essas recomendações. – Todas as festividades judaicas levam em consideração os ciclos lunares.

As reuniões tinham em média de 15 a 20 participante no máximo, sempre começavam com exercícios de respiração. Neste ponto o mestre informava que a meditação cabalística é a mais indicada para os ocidentais. A praticada nas religiões orientais exigia um esforço muito grande, sendo contraindicada, tendo em vista os riscos à saúde. Os exercícios de respiração duravam de 10 a 15 minutos no máximo. De acordo com o mestre esses exercícios são fundamentais para a eficácia das orações. Ao fundo uma música muito suave e agradável que acalmava os ânimos agitados depois de um dia de correrias.

De fato, o exercício de respiração era extremamente relaxante, bem como parecia ajudar a melhorar a concentração. Dizia o mestre que até a mente é regida pelos movimentos de fluxo e refluxo. A reunião termina, me sinto extremamente “leve” como se minha mente estivesse mais atenta e calma, os exercícios devem ter durado pouco mais que uma hora. Percebo que as pessoas estão extremamente satisfeitas, parece que elas estão mais sorridentes do que no início da reunião, seus semblantes refletem uma certa sensação de felicidade. Parece que estávamos em um tipo de terapia, digo eu “*terapia da linguagem*”.

Pelo que pude observar a maioria dos participantes não tinha vínculos de amizade fora do âmbito da reunião. Para mim aquela reunião tinha sido muito especial, pois, acostumado aos cultos pentecostais regradados com muita agitação e uma liturgia bastante previsível, considerei aquela reunião como extremamente relevante para minha experiência religiosa. Tinha me dado conta que os efeitos simbólicos daqueles momentos foram mais intensos do que muitas reuniões de oração das quais participei em igrejas evangélicas. Fiquei intrigado com essa constatação.

Não se tratava de um efeito individual o que ali ocorrera se deu de modo coletivo e isso reforça a percepção da eficácia simbólica que aquele ritual provocara em seus participantes. Houve ali uma outra experiência de linguagem religiosa que resistia à interpretação evangélico pentecostal, que me era peculiar àquela altura. Como antropólogo, afirmo que ali ocorreu um evento que mudou minha percepção da estrutura simbólica do ritual religioso. E ainda há mais, mas isso não é tudo.

Já em casa fico a me indagar sobre o que tinha ocorrido durante aquela reunião. E agora? Como se responde a um questionamento cuja linguagem se expressa por meio de imagens simbólicas. A resposta é por meio de outras imagens simbólicas, só que não

aquelas do simbolismo pentecostal. Secreta e inconscientemente, como não poderia ser diferente, minha linguagem se questiona, olho para o lado e um volume se destaca entre os outros, como nunca antes se destacara. É um livro de Borges. Folheio aleatoriamente suas páginas amareladas e rugosas, letras estranhas, frases desconcertantes, parágrafos sinuosos e insinuantes. Então Borges responde:

“O mesmo se pode dizer da música e da linguagem.

A linguagem é uma criação, vem a ser uma espécie de imortalidade. Estou usando a língua castelhana. Quantos mortos castelhanos estão vivendo em mim? Não interessa minha opinião nem meu julgamento; não interessam os nomes do passado se estamos continuamente contribuindo para o futuro do mundo, para a imortalidade, para nossa imortalidade. Essa imortalidade não tem por que ser pessoal, pode prescindir do acidente de nomes e sobrenomes, pode prescindir de nossa memória. Para que supor que vamos que continuar em outra vida com nossa memória, como se eu continuasse pensando em toda a vida em minha infância em Palermo, em Androgué ou em Montevideú? Por que ficar o tempo todo voltando a isso? É um recurso literário, posso esquecer isso tudo e continuarei sendo, e tudo aquilo viverá em mim, mesmo que eu não fale nada a respeito. Talvez o mais importante seja o que não recordamos de maneira precisa, talvez o mais importante seja o que recordamos de forma inconsciente.

Para concluir, direi que acredito na imortalidade. Continuaremos sendo imortais: não na imortalidade pessoal, mas na cósmica. Continuaremos sendo imortais; e para além de nossa morte física fica nossa memória, e para além de nossa memória ficam nossos atos, nossos feitos, nossas atitudes, toda essa maravilhosa parte da história universal, mesmo que não o saibamos e é melhor que não saibamos” (Borges: 2011)

A resposta está na força do dito de Borges. Nessa lição oral de Borges, como uma lição dada por mestre um cabalista, com esse texto obtive uma possível explicação para minhas perguntas, principalmente quanto à eficácia simbólica dos atos de fala (ato ilocucionário) pelo cabalista durante aquela reunião. O que dizia o cabalista ecoava a polifonia de muitas vozes, vozes da tradição cabalística de meditação e oração judaica.

A linguagem da mística judaica apreendida naquelas reuniões estava saturada de tradição, ou seja, de vida simbolizada em rito e mensagem, como um *sistema de prestações totais* como poderia ser dito partindo-se de Mauss (2005). Tanto para Borges como para Mauss a linguagem é a chave heurística que nos dá acesso aos domínios dos mais variados sistemas simbólicos. Pois é disso que se trata quando estamos estudando a mística na religião. A mística judaica, a cabalá é um sistema simbólico (sistema de presta-

ções totais), pois engloba a vida dos seus participantes nas mais diversas manifestações, seja na oração, seja na resolução de problemas diários, seja no modo de explicar a vida, seja na busca da felicidade. Os gestos e as palavras do místico dão forma e movimento aos símbolos de sua ação, aquilo que Mauss (2003) chama de as técnicas do corpo, o corpo do místico é o palco de sua linguagem. O arqueólogo Leoi-Gourhan (2002), influenciado pela antropologia de Mauss, falará algo semelhante a sobre a relação entre linguagem e gesto.

“ O gesto técnico é criador de formas que, retiradas do mundo inerte, se prestam à animação. A flecha só existe no âmbito do tiro ao arco ou em todas as imagens de movimento que sugere, assim como o agora só deixa de ser uma superfície vazia na medida em que a sociedade o transforma no espaço público a partir do qual se desenvolvem as linhas de sua integração universal. O homem só é homem na medida em que está entre outros homens e revestido de símbolos representativos da sua razão de ser. Nus e imóveis, tanto o grande sacerdote como o vagabundo não passam de simples cadáveres de mamíferos superiores num tempo e num espaço destituído de significação, pois deixaram de ser o suporte de um sistema simbolicamente humano.” (Leroi-Gourhan:2012. p.g.121).

A cabalá é um cuidado com a vida que, em certos momentos, precisa de uma cura, a cura entendida aqui como cura da linguagem. Pela leitura de Borges percebi que tivera participado naquela reunião de uma sessão de cura da minha linguagem. Talvez haja aqui um paralelo entre o que é dito por Campos (2013) sobre o processo de transcrição na tradução e o que ocorre na experiência mística da linguagem religiosa. Aos poucos o texto da cabalá se encarna em minha linguagem, é minha linguagem como o é daquele *outro* que comigo viveu aquela experiência, talvez seja isso o que Borges quis dizer ao falar da imortalidade como algo que pode ser vivido em coletividade e jamais na individualidade.

O texto de Borges como que evoca certa percepção de uma memória da linguagem³⁸, como se a tradição fosse o manancial do qual se nutre a linguagem, proporcionando a reinvenção de valores e significados disponíveis para a ação dos agentes sociais, neste caso dos praticantes de cabalá. A cabalá se vista como sistema simbólico pode ser entendida como a relação que tem a fala para a linguagem. Cabalá, uma linguagem

³⁸ “Falar é uma atividade humana que varia, sem limites previstos, à medida que passamos de um grupo social a outro, porque é uma herança puramente histórica do grupo, produto de um uso social prolongado. Varia como variam todos os esforços criativos – não tão conscientemente talvez, mas pelo menos tão evidentemente quanto as religiões, as crenças, os costumes, e as artes dos diferentes povos.” (SAPIR: 2013)

que nos apresenta uma herança de significados, para usar uma expressão de Sapir, que o agente místico transforma em sua prática de narrativa.

Seja Borges, seja Mauss, seja Sapir, nestes a linguagem é inseparável do recurso à ação humana, ação criativa e inventiva que resulta em novas relações de significado. O recurso de Borges à literatura quando trata da imortalidade como forma de explicitar a vida linguagem, essa não é outra se não a imortalidade da linguagem, *o presente que foi*, hoje como herança e memória que se incorpora no *presente que é*³⁹, ou seja, a linguagem como sistema em constante reatualização. Observando os participantes daquela reunião posso dizer que interpreto desta forma a experiência ali vivida durante aquele ritual.

A linguagem dos praticantes que foi, de certa forma, curada durante apreensão simbólica da cabalá em forma de gesto e palavra. O místico é um tipo de transvalorador, pois ele é capaz de por meio de sua linguagem, ou melhor no tipo de comunicação que lhe é peculiar na transmissão da sua experiência com a divindade, transvalorar a tradição, seja ela de qual ordem for. A linguagem mística capaz de fissionar o sentido decantado pelas tradições na linguagem religiosa, ocasionando uma nova forma de contar ou de dizer a tradição, mas aqui já se percebe que se trata de uma nova conjunção de sentidos. É Nietzsche⁴⁰ quem nos adverte acerca do poder transvalorador da arte, poder esse que também pode se estender para a linguagem.

Há um texto de Walter Benjamin que pode sintetizar muito bem essa noção de cura da linguagem que apreendi e compreendi durante a reunião de Cabalá. Esse que me causou certo alívio depois que, por acaso, tive contato com ele. Benjamin usa a nomenclatura *imagem de pensamento* para classificar alguns de seus textos, com a permissão dele eu diria que são também *imagens discursivas*⁴¹.

Conto e cura

³⁹ Os sistemas simbólicos estão em perpétua busca de reatualização, neste sentido a história não é só o registro de um tempo que se esvai, mas a marca de um tempo que se reelabora e se reinventa por meio do agir. A ação do místico segue esse sentido, ele efetiva em sua prática uma transvaloração de todos os valores que a cultura como tradição lhe dispõe, a linguagem só conhece o passado como presente, ou seja, o passado à disposição do presente, a ação e a linguagem emergem como a presentificação do passado.

⁴⁰ “– Da mesma maneira, o nosso amor pelo belo é igualmente a *vontade formadora*. Ambos os sentidos estão juntos – o sentido para o real é o meio para receber o poder nas mãos, para formar as coisas segundo a nossa preferência. O prazer no formar e no transformar – um prazer originário! Podemos *conceber* somente um mundo, o que nós mesmos *fizemos*.” (Nietzsche:2011)

⁴¹ Seria possível dizer que são imagens cujo o reflexo é captado no espelho da linguagem. Acredito que a imagem de pensamento suscitada pela meditação benjaminiana, evocando talvez uma discursividade da imagem que se converte em pensamento.

A criança está doente. A mãe a leva para a cama e se senta ao lado. E então começa a lhe contar histórias. Como se deve entender isso? Eu suspeitava da coisa até que N. me falou do poder de cura singular que deveria existir nas mãos de sua mulher. Porém, dessas mãos ele disse o seguinte: - Seus movimentos eram altamente expressivos. Contudo, não se poderia descrever sua expressão... Era como se contassem uma história. – A cura através da narrativa, já a conhecemos das fórmulas mágicas de Merseburg. Não é só que repitam a fórmula de Odin, mas também relatam o contexto no qual ele as utilizou pela primeira vez. Também já se sabe como o relato que o paciente faz ao médico no início do tratamento pode se tornar o começo de um processo curativo. Daí vem a pergunta se a narração não formaria o clima propício e a condição mais favorável de muitas curas, e mesmo se não seriam todas as doenças curáveis se apenas se deixassem flutuar para bem longe – até a foz – na correnteza da narração. Se imaginarmos que a dor é uma barragem que se opõe à corrente da narrativa, então vemos claramente que é rompida onde sua inclinação se torna acentuada o bastante para largar tudo o que encontra em seu caminho ao mar do ditoso esquecimento. É o carinho que delineia um leito para essa corrente. (Benjamin: 2000)

O texto imagem de Benjamin, ou o texto símbolo, pois ele é contado como fazem os cabalistas com suas narrativas místicas, isto é, eles se apropriam das forças terapêuticas da tradição para dar nascimento ao novo. Benjamin de conjura nesta imagem de pensamento uma certa força mística e salvífica da linguagem, na forma da narração. Contar ou narrar é pode ser entendido como um procedimento de cura, de cuidado, é uma salvação da linguagem pela linguagem. Pode ser que ele tente aqui religar o fio condutor entre a força da linguagem poética com a força da palavra mística da cabalá, mas como tradutor, essas experiências são transcriadas e transfiguradas em seu texto imagem.

Temos aqui franqueada uma nova experiência com a linguagem, assim com o contar germinam a cada instante as sementes do novo na experiência da linguagem, isto é, de uma reinvenção da sociedade e da cultura, na verdade a força mística do contar na linguagem pode liberar a experiência individual da imobilidade e da mesmice da vida em sociedade. Nesse ponto digo então que Borges, foi também mestre desse contar, cabalístico e curativo da linguagem, pois foi o que senti quando li, ou melhor, quando ouvi o contar de Borges em plenas noites de escuridão e meditação cabalística.

Benjamin narra e, fazendo assim, libera toda força represada na linguagem narrativa, como consequência desse gesto chega-se ao efeito curativo e terapêutico da linguagem. A linguagem da Cabalá, como a experimentei durante essas idas e vindas do campo me fazem sentir algo semelhante ao que é dito por Benjamin em seu texto, já

seria o texto de Benjamin um certo fármaco de cura da linguagem? Lembro aqui, mais uma vez a imagem do texto, Eficácia simbólica, de Lévi-Strauss⁴².

Mas, isso não é tudo, evoco também a noção de arquétipo, presente em Jung (2008), para quem sabe pensar a ideia de defasagem da linguagem mística como um recurso de acesso à uma camada mais profunda da linguagem. Nesta camada a linguagem pode não se separar rigorosamente das imagens simbólicas, suscitadas pelos mitos, e aqui deve-se registrar a contundente relação entre cabalá e alquimia, presente na obra jungiana. Talvez, exista alguma afinidade eletiva entre Borges, Benjamin e Lévi-Strauss no que se refere à linguagem como questão para o pensamento. Talvez, também seja necessário provocar uma rebelião de Jung contra Lévi-Strauss, mas este não é o lugar, e nem o momento para isso.

Mas, ainda insisto que isso não é tudo. As diferentes linguagens religiosas daqueles participantes foram reatualizadas pela compreensão que tiveram de suas experiências de linguagem, assim a compreensão da linguagem religiosa assume o significado de uma visão ampla do mundo e da responsabilidade individual perante a coletividade. Mas, isso não se dá sem um processo que chamo de *fissão⁴³ simbólica da linguagem religiosa*. A experiência mística é de certa forma a constatação da precariedade da linguagem como forma de expressão da experiência com a divindade. O místico exerce uma certa desconfiança da linguagem como modo de acesso à verdade sagrada, daí intervém uma fissão da linguagem.

Assim sendo, o místico reorganiza a lógica⁴⁴ semântica da linguagem comum, efetuando desta maneira o registro de sua experiência com o sagrado. Ocorrendo desta forma, acredito que surge uma outra experiência, só que agora da linguagem mesma, em forma de compreensão de si mesma e é isso que defino como *ser-místico*. Acredito que

⁴² É Merquior (2013) que nos alerta sobre as relações entre o pensamento de Lévi-Strauss e a estética. É bom que se fale da importância que a noção de significante flutuante, herdada de Jakobson, que se perpetua nas reflexões sobre os mitos, presentes na segunda fase da obra do pai da antropologia social. Esforço semelhante é feito por Detienne (2013) ao estabelecer uma relação entre linguagem, verdade e poesia na Grécia Arcaica, utilizando como método o estruturalismo cuja inspiração é de Lévi-Strauss.

⁴³ Tomo aqui de empréstimo a imagem que suscita o fenômeno da fissão nuclear (EISBERG, RESNICK: 1979), na qual se tem uma quebra de núcleo de um átomo instável em dois átomos o que, por sua vez, ocasiona uma maciça liberação de energia, o processo todo é definido pelos físicos como uma transmutação nuclear. A imagem da fissão nuclear foi utilizada por Walter Benjamin ao comparar o método que aplicara ao seu trabalho ao método da fissão nuclear, no caso da obra das Passagens são liberadas forças gigantescas da história que ficaram represadas na narrativa da história clássica. (Benjamin: 2006)

⁴⁴ É possível estabelecer um paralelo entre este processo e a relação entre paradigma e sintagma na linguagem literária o que tenho chamado de ser-místico. Isso pode ser visto na noção de tradutor-poeta como nos ensina Haroldo de Campos em suas reflexões sobre a teoria da tradução, entendida como transcrição. Para Campos (2013) O tradutor de poesias é um criador de uma outra conjunção de sentidos que extravasam o original.

de forma semelhante à fissão nuclear, a experiência mística fissiona linguagem, liberando uma grande quantidade possibilidades de novos arranjos de linguagem, gerando assim uma reação em cadeia que pode levar à uma outra vivência da linguagem religiosa. Uma vez fissionada a compreensão do mundo, pela experiência mística da linguagem, o praticante pode reconfigurar sua linguagem em uma outra compreensão da vida, agora entendida como busca de felicidade.

Não fazia ideia de que aquela reunião e as outras que participei tivessem causado tal impacto em mim, mas, ao conversar com os outros participantes não vejo outra maneira de me expressar. O texto de Borges, que me foi de grande valia para entender esta experiência, é também o resultado de uma fissão simbólica, sim o escritor é também um místico, só que sua experiência se dá com o sagrado, mas, o sagrado da própria linguagem.

Agora entendo porque o mestre dedicava tanta atenção à literatura e à música, de alguma forma elas lhe davam grande contributo na sua vivência da cabalá. Me lembro ainda das partes da Torá cantadas em hebraico, poderia ser em latim ou grego não importa, mas em hebraico tinha um tom de sagrado que ainda não havia experimentado, talvez aí já se iniciasse minha experiência da fissão da linguagem religiosa que naquele momento me era familiar.

Durante uma das reuniões de meditação passo a conversar com um dos participantes é um rapaz jovem aproximadamente cinco anos mais velho do eu. A proximidade de faixa etária foi talvez um bom motivo para manter uma interlocução com ele. Para facilitar minha exposição o chamarei de M. Por meio de conversas fiquei sabendo que M. era praticante do Espiritismo e que sua família também seguia esta religião. O que me chamava a atenção era que M. parecia ter em algum momento, o que não ficou muito claro, envolvimento com o Catolicismo. Mas isso não é tudo, por ter morado durante muito tempo em um bairro da periferia de Belém, M também tinha participado como visitante em terreiros de Umbanda. Aliás, a história de M. não é muito diferente daquela que é, em grande parte, a da maioria dos paraenses. Bom, mas isso já outra história.

O que mais me chamou atenção é maneira como M. tentava explicar sua relação com a cabalá, no que pude notar, ele usava a sua linguagem religiosa nativa, isto é, o Espiritismo para tentar traduzir sua experiência como a cabalá. Pois, aquilo que o mestre ensinava, ele logo usava como referência a algum conceito espírita. Nas conversas era possível entender como, de alguma forma, o Espiritismo era para ele uma gramática universal das religiões. Contudo, ao longo do tempo que com conversamos foi possível

perceber que a sua linguagem mudara, principalmente no que se referia à explicação dos chamados fenômenos espirituais. Mas, a cabalá tem algo em comum com o Espiritismo, ambos empreendem uma busca prática e uma busca de conhecimento acerca da explicação dos fenômenos espirituais.

Me interessei muito sobre o modo como M. utilizava os ensinamentos do mestre para resolver seus problemas diários, principalmente relacionados à sua dificuldade de se relacionar com alguns de seus familiares, para ele a noção de carma do espiritismo era insuficiente e poderia levá-lo a uma conduta de inação. Ele dizia: – A cabalá que o mestre nos ensina nos faz acreditar em nossa relação com Deus, temos liberdade nós somos de alguma forma a Torá. Eu perguntei sobre como ele fazia as orações, M me disse que era aberto a várias formas, inclusive aquelas que usavam algum tipo de utensílio material como velas, incensos ou banhos. Vejo aqui que ele enveredava por práticas de magia, associadas à sua vivência de cabalá, mas, essa bricolagem era feita por conta própria.

Vê-se então a vitalidade do pensamento maussiano para compreendermos algumas práticas de mística e magia da linguagem que se convertem em ritual nas religiões, em especial no caso da cabalá. É bom que se diga que no judaísmo esses elementos simbólicos estão referidos a um rigoroso sistema de prescrições e mandamentos. Evidentemente que M. fazia isso de um modo bem livre, coisa que o mestre sempre nos incentivava fazer. Pois, para o mestre a cabalá é uma prática universal que não podia ser restringida unicamente ao Judaísmo.

Ele me disse que sempre fazia suas orações mentalizando a força de seu anjo guardião, para isso ele dia sempre usar principalmente velas cuja simbologia estavam, segundo M, relacionadas à consciência. Em sua prática diária M, disse que rezar com velas o ajudavam me aumentar a força de sua vontade sobre as situações. Fiquei sabendo que M também comprava livros de esoterismo e ocultismo, é bem verdade que essa prática de adquirir livros de esoterismo nos incentivada pelo mestre cabalista. Para mim, que naquela época era evangélico, “vela era coisa de cemitério e de macumba”, hoje vejo o quanto minha linguagem estava intoxicada pelo fundamentalismo como doença na linguagem religiosa pentecostal.

Hoje a antropologia me faz pensar que esses utensílios tem uma função de linguagem nos sistemas de pensamento presentes nas religiões, função de linguagem que identifica como função estética. Esses utensílios agem como significantes flutuantes cujo significado se dá na prática da vivência religiosa. O ser-místico da linguagem reli-

giosa se vale desses recursos como o ator que faz uso de um certo aparato cenográfico para desenvolver suas performances, isso mais se assemelha a um jogo com infundáveis injunções de significados, mas isso é também tradução, uma verdadeira transcrição, para lembrar mais uma vez Haroldo de Campos, do corpo, aqui entendido como ser todo do processo transcriativo.

É como se de alguma forma M, identificasse o anjo Guardião com uma faixa de frequência de sua própria consciência, ou subconsciente para lembrarmos mais uma vez Young, neste sentido o anjo funcionaria como um tipo de arquétipo. Ele em alguns momentos mencionou a noção de perísprito que alguns místicos chamam de corpo astral, entretanto não aprofundou o seu entendimento sobre o tema durante a conversa que tivemos. M. disse que na caminhada da meditação em cabalá é indispensável a companhia do anjo guardião, aliás o próprio mestre antes já me alertara para esse importante detalhe da vida mística. Mas, M me afirmou que já teve uma experiência com seu anjo, eu perguntei como tinha se dado essa experiência? Ele me disse: – Foi uma vez eu estava dormindo e, em sonho, ele me revelou o seu nome. M. me incentivou na busca por essa experiência, mas, isso já é outra história. Para a socióloga, Danièle Hervieu-Léger, o que observamos em relação ao grupo de estudos sobre Cabalá pode ser entendido no sentido que ela atribui à esses novos movimentos na religião, principalmente pelo recrudescimento de um individualismo religioso que desemboca numa nova forma de pensar a religião. Isso se aplica, segundo ela aos movimentos místico e esotéricos na modernidade, que ela classifica como “*nebulosa místico-esotérica*”.

“O que faz a unidade deste é uma religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e na sua realização pessoal. Aquela caracteriza-se antes de mais pelo primado concedido, nesses grupos e redes, à experiência pessoal de cada um segundo a sua própria via. Não se trata de descobrir e de aderir a uma verdade existente fora de si, mas de experimentar – cada um por si – a sua própria verdade. Nenhuma autoridade pode, em matéria espiritual, definir uma qualquer ortodoxia ou ortopraxia que se imponha, do exterior, ao indivíduo. O objetivo prosseguido é o auto-aperfeiçoamento, aperfeiçoamento que não diz respeito à realização moral do indivíduo, mas ao seu acesso a um estado superior do ser. Este auto-aperfeiçoamento está acessível por práticas psicocorporais que utilizam toda gama das técnicas afinadas pelas grandes tradições espirituais e místicas. Mas, o recurso a essas técnicas inscreve-se numa visão otimista das capacidades do homem de chegar, segundo a via que escolheu com toda a responsabilidade, à plena realização de si mesmo.” (Hervieu-Léger:2005)

O diagnóstico feito por Danièle Hervieu-Léger é muito relevante para pensarmos a etnografia que fiz sobre a cabalá e o Reiki. Mas, esse diagnóstico de uma “pós-modernidade” religiosa pode ser vista pela ótica de Rorty, Vattimo(2006) que de observam um panorama para a religião, que se desdobra numa ética que oscila entre a anticlericalismo e uma era da interpretação. Para esses dois pensadores a religião passa para uma profunda crise nos seus modelos anteriores, isto é a religião de salvação como fim último da existência e o poder decisório da Igreja sobre os assuntos ligados à fé, tais moldes de experiência religiosa não encontram mais um vínculo que lhe dê homogeneidade de sentido e controle para atuar sobre a vida dos fiéis. Contudo esses dois pensadores acabam caindo num avaliação muito marcada pelo futuro do Cristianismo, deixando de considerar outras matrizes religiosas, por isso acredito que o diagnóstico que lhes cabe é uma avaliação histórico cultural do declínio do Cristianismo, nesse sentido o pensamento de Danièle-Hervieu-Léger é muito mais articulado com as novas formas de religiosidade no mundo contemporâneo, considerando inclusive a questão da mística e das várias bricolagens religiosas, ou seja sua análise já considera o declínio das instituições religiosas frente à religiosidade individual e popular, acredito que sua análise está muito próxima daquela que foi feita por Simmel, e que nos cabe em relação ao estudo que aqui fazemos acerca da mística. Especialmente, no que vimos a cima sobre o heterogêneo e sincrético grupo Cabalá de Mestre Von-Rommel em suas múltiplas relações com linguagem e cura e também no que veremos a seguir com as narrativas dos outros místicos e curadores da linguagem. Mas, também discordo da sua vinculação que ela faz de movimento com a religião, uma religião do indivíduo, e acredito que em seu texto isso fica bem claro, pois ela mesma usa o termo nebulosa místico-esotérica, contudo ainda num sentido de uma religião individual, a religiosidade, por exemplo não se confunde com a religião, pois essa é uma elaboração do espírito humano, como à semelhança da expressão artística, Simmel faz essa aproximação entre a arte e a religiosidade, mas o que Simmel chama de religiosidade, é no meu ponto de vista o sermístico. Não se trata de uma religião individual, pois, sociologicamente isso é inviável, trata-se na verdade da mística que é fenômeno na linguagem que é ao mesmo tempo individual e coletivo, ou seja, é o modo como o falante se apropria da linguagem, como sua linguagem, e como modo de ser do indivíduo na linguagem.

Os místicos por mim estudados, ainda que se relacionem com as religiões, apresentam uma relação tensa, ora de crítica, ora de apropriação criativa dos símbolos da religião na linguagem, é isso que gera a mística. Os símbolos religiosos, quando tradu-

zidos no ser-místico transfiguram esses indivíduos em narradores de suas vidas, tornando-se personagens centrais das narrativas-místicas, ou seja, os místicos como os poetas se apropriam da linguagem coletiva, na linguagem individual, criando novas formas de expressão e significado da sua experiência na linguagem, essas retornam à coletividade por meio do narrar e da leitura, por meio da interpretação, suas experiências místicas na linguagem são comunicáveis ao outro e vice-versa.

O grupo de cabalá haure seu simbolismo das experiências narradas pelo mestre, ou seja, a narrativa mística de mestre Von-Rommel tem como seu tema central a sua iniciação e feitos na arte do ocultismo. Penso que a experiência etnográfica por mim vivida no campo da mística, exhibe esse fenômeno como algo distinto da religião, próximo, porém diferenciado do aspecto moralizante da religião, a mística está muito mais próxima do campo da arte. O místico inventa na linguagem novas formas de ser, formas de si mesmo, como busca e sentido da vida e do mundo. A narrativa mística é hostil a qualquer controle de ordem religiosa, nesse sentido a mística é retomada do sagrado selvagem como nos fala Bastide (2006).

Esclareço que o auto-aperfeiçoamento, falado por D. Hervieu-Léger não tem uma conotação moralizante, no sentido por exemplo do *ascetismo intramundano*, pesquisado por Weber na ética protestante, a conduta do místico, é uma forma de conduta da vida, no sentido de busca do sagrado e não como uma moralização do mundo pela religião. O religioso tende a dominar o mundo por sua conduta racionalizante, o mundo é desqualificado, perde seu valor ontológico. A conduta do místico é artística e poética, nesse sentido a experiência mística não é uma religião do indivíduo, mas uma bricolagem da experiência narrativa na linguagem, enquanto a religião é racionalização da vida e do mundo pela moral, a mística é estetização da vida e do mundo na linguagem, se a religião cria os interditos e tabus na linguagem, a mística é a cura na linguagem. O que não significa que a religião não venha a se apropriar dessa experiência para monopolizar as criações da experiência mística, convertendo-a em bens de salvação. O que implica dizer que a religião tende a dominar e docilizar o sagrado selvagem da experiência mística.

Fragmentos literários e etnográficos. Fernando Pessoa e Jorge Luis Borges, uma inspiração para mestre Von-Rommel. Poeta vestindo pele de místico, o místico vestindo pele de poeta.

Já falei anteriormente que meu contato com Fernando Pessoa, não se deu pela via estritamente literária, como se eu fosse um admirador de poetas e mesmo consumidor de literatura, faltaria em muito com a verdade se dissesse isso. Insisto nesse ponto para que não se pense que tento adornar minha pesquisa com a literatura para deixar mais “estético” meu texto acadêmico, não se trata disso, um uso como esse da literatura não somente a diminui, como também, empobrece o texto acadêmico. Não se trata de adornar o texto acadêmico, pois devemos levar em consideração os valorosos trabalhos de pesquisadores sérios no campo da crítica literária, como a bem-sucedida relação entre filosofia e literatura ou da antropologia e literatura, cito como exemplo dois nomes singulares, Benedito Nunes e José Guilherme Merquior, mais ainda há outros como Octávio Paz, e Haroldo de Campos que além de tudo eram poetas e tradutores.

O texto literário pode ser uma indispensável fonte de dados para a pesquisa antropológica, pode-se dizer que a literatura antecipa algumas noções teórico-metodológicas da antropologia, visto que na tentativa de solapar o fato o autor cria uma forma significativa cuja função é integrar as diversas impressões e percepções do fato narrado. Sobre isso nos chama a atenção a pesquisa de François Laplatine, trabalho con-

sagrado no campo da Antropologia da Saúde, mas, o texto de Laplatine é de uma argúcia metodológica cujas lições são valiosas para qualquer que seja o trabalho nas ciências sociais. Tecerei alguns comentários sobre o modo me apropriei do argumento dessa importante obra que articula a questão da doença e da saúde, se valendo da literatura como fonte de dados antropológicos

Em seu livro, Laplatine nos recomenda extrair da literatura aquilo que ela tem de mais contundente, ou seja, os detalhes do texto, seguindo Proust que recomenda ir à busca dos “*pequenos fatos*”, ou como Laplatine: 2011 mesmo nos diz: “*A literatura, e em particular a literatura romanesca desenvolve um interesse especial pelo detalhe e pelo detalhe do detalhe...*” Há dessa forma, segundo Laplatine, uma estreita relação entre a literatura e a etnografia, aqui tudo se passa como se houvesse uma relação simétrica entre a literatura e a etnografia, ambas com elementos comuns e diversos, mas complementares. Desta forma não é possível desconsiderar o rigor da metódico do texto literário, Filosofia e a Antropologia são neste aspecto vanguardistas, pois, de há muito têm tomado o texto literário ou como fonte de pesquisa em ciências sociais ou como objeto da problematização teórica da reflexão filosófica.

A obra de Laplatine leva em consideração a extensa preocupação da literatura com a doença, parece que esta tem um papel de destaque e grande vulto nas obras literárias, cujo interesse cria um subgênero que é o romance médico, que na França tem como representantes nomes da importância de um Balzac, Flaubert e Zola. Mas, isso não e tudo, há também na literatura uma outra forma de abordar o problema da doença que de acordo com Laplatine é desenvolvida, sob uma outra perspectiva, que é aquela adotada por Kafka, Proust e Thomas Mann, para estes, interessa não o fato da doença, mas sua realidade imaginária e onírica, a doença vista como uma metáfora. Temos aqui a intervenção da linguagem como elemento significativo do discurso sobre a doença e, no meu modo de ver na questão da cura, ou do discurso sobre a cura.

Considerando esse modo de pensar a literatura, como nos diz Laplatine: 2011, nos apresenta o olhar de quem escreve sobre a doença, mas também, o olhar do doente sobre a doença. Esse jogo de perspectivas discursivas nos leva há uma forma de etnografia que se tornou clássica, que é aquela baseada na descrição, inspirada pelo romance realista. Esse extrair da descrição dos fatos leis gerais, mas há uma outra, inspirada em Proust que busca no detalhe daquilo que é narrado, o que seja significativo, ou seja a compreensão do significado. Nesse segundo tipo, a experiência do narrador é tomada

como indispensável para a compreensão do que é narrado, a subjetividade do narrador é tecida na trama do texto, como a relação entre trama e urdidura de um tapete. Para Laplatine esse é o tipo de texto literário que contribui para repensarmos a etnografia. O antropólogo não nos descreve um acontecimento, seu olhar não é um instrumento que dele se separa durante a pesquisa, ele é também “seu olhar”. O antropólogo não nos conta “o que aconteceu no campo”, mas “o que lhe aconteceu no campo”.

Faço aqui uma intervenção extemporânea, acredito que, de certa maneira, os romancistas já intuíaam que de alguma forma a doença estaria ligada à linguagem, por essa via suas obras já se apresentam como formas de cura e terapia da linguagem. A literatura circunscreve a doença ao círculo do sentido e do significado, é como se a doença ocultasse camadas semânticas cuja a evidência só poderia emergir mediante a narrativa, ainda que que o próprio narrador fosse o doente, narrar seria uma forma de conjurar a doença que passaria do âmbito do factual ao poético. Neste sentido a doença não é somente algo que a linguagem descreve, mas uma existência que se dá na e pela linguagem. A literatura já se apresenta como uma metalinguagem que decodifica a doença como linguagem, ou seja, como significante e significado.

Não vejo na obra de Laplatine uma diferenciação mais rigorosa entre descrição e narrativa, mas tomo como modelo está última para o estudo aqui realizado. Acredito que a etnografia está muito mais próxima da narrativa do que da descrição, pois o que o antropólogo recolhe no campo são, muito mais, fragmentos daquilo que lhe é dito ou falado, do que uma descrição do campo, o campo é um campo de forças em conflito permanente.

O olhar do antropólogo não pode deixar de perceber este conflito, pois ele é o fio de Ariadne de sua narrativa. Seja no caso da doença como nos apresentado em Laplatine, seja no caso da mística e da cura narradas neste estudo, a literatura se apresenta como forma de perceber as diversas vozes que ecoam, na poesia esotérica de Fernando Pessoa e nos contos de Borges, num texto cabalístico, ou num relato de experiência mística, ou num relato de cura. Das linguagens e de suas interpolações como experiência vivida, disso não podemos escapar.

“A Experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre as narrativas escritas as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. En-

tre estes, existem dois grupos, que se interpenetram de múltiplas maneiras. A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes esses dois grupos. “ Quem viaja tem muito que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas, também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair de seu país e que conhece suas histórias e tradições. Se quisermos concretizar esses dois grupos através dos seus representantes arcaicos, podemos dizer que um é exemplificado pelo camponês sedentário, e outro pelo marinheiro comerciante. ” (Benjamin, Walter:1996.)

“ O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes. ” (Benjamin, Walter:1996)

Compreendo que a etnografia está relacionada de um modo muito peculiar ao modelo da experiência narrativa, mesmo que durante muito tempo seu paradigma hegemônico tenha sido a descrição. Acredito que O antropólogo não somente narra as histórias que lhe são passadas por seu informantes-interlocutores, ele de uma certa forma compartilha da experiência destes. Não somente o Antropólogo compartilha da experiência de seus interlocutores como também as traduz para a sua cultura, nesse sentido a experiência do Antropólogo como narrador se amalgama as narrativas dos informantes. O principal elemento de interação entre esses contextos narrativos é a linguagem, há uma experiência da linguagem do outro, no sentido de seu mundo e de seus valores. Acredito que pensamento de Benjamin lança luz sobre a etnografia, de modo que alça o Antropólogo ao nível do narrador arquetípico citado por Benjamin, mas, devo dizer que esse papel pode ser assumido pelo antropólogo de maneira precária.

O antropólogo nos torna compreensível a experiência narrativa do outro sem jamais poder recriá-la, ele a traduz a interpreta, a experiência original do outro jamais poderá ser registrada, somente versões e interpretações sincréticas entre a experiência do narrador-antropólogo e do narrador- outro, penso que na etnografia se estabelece um diálogo entre esses narradores. Podemos com isso dizer que a narrativa do antropólogo sobre o outro é uma metalinguagem, no sentido de uma tradução da experiência de linguagem e narrativa do outro. Penso que há certa omissão por parte daqueles que pensam o método antropológico no sentido de reconhecer que a modelo da experiência narrativa está na base da etnografia e não o modelo da descrição, essa uma herança de um certo positivismo linguístico que se apegou à pratica etnográfica.

O mérito inquestionável de Benjamin é ter distinguido de forma tão categórica a narração da descrição, pois estabelece um nível de objetividade para a experiência narrativa que não lhe é emprestada pelo método da pesquisa, mas a objetividade do próprio *sujeito-narrador*, cujo antropólogo é apenas um *sujeito-tradutor-narrador*.

A FLORESTA, O LABIRINTO, O RIO QUE DESCE DO CÉU.

Isso me faz lembrar uma das muitas conversas que tive com um amigo. Ele me disse que, certa vez, em uma expedição em uma unidade de conservação, na floresta amazônica na região do alto Rio Trombetas. Ele e mais dois pesquisadores, juntamente com dois guias, retornavam de sua expedição, por uma parte na qual a floresta e o rio se tornam uma coisa só, pois não se sabe se foi rio que invadiu a floresta, ou se foi floresta que invadiu o rio, parece que naquele ponto um se enamora do outro, rio e floresta se entrelaçam como dois amantes.

Os expedicionários desceram das canoas para caminhar, pois a maré estava baixa, nesse momento caminhar era melhor para se experimentar aquela imagem imponente da floresta, entretanto a outra parte continuou nas canoas e por conta disso começaram a se afastar mais rapidamente daqueles que ficaram a pé, meu amigo diz que não parecia que estavam assim tão longe. Logo depois eles se perderam do restante da expedição, era como se eles estivessem sido ocultados. Ele contava que os dois guias, extremamente experientes, indígenas Tanayana e Kaxuayana, estavam como se estivessem em estado de embriaguez, era como se a floresta os tivesse encantado, não sabiam onde estavam nem para onde ir. Os guias resistiam em admitir que estavam perdidos e logo iria, anoitecer ele então percebeu que os guias estavam impossibilitados de sair daquela situação. Houve naquele momento uma discussão, esse meu amigo resolveu dizer que não seguiria mais os guias, pois eles estavam cada vez mais perdidos e logo escureceria. Ele então começou a quebrar pequenos galhos enquanto andavam, pouco depois ele percebeu que estavam andando em círculos, essa foi a comprovação de que as habilidades dos guias eram inúteis naquele momento.

Enquanto isso, o restante da expedição chegou ao lugar do acampamento de onde retornariam para a sede do município, pouco depois disso, os membros da expedição que não se perderam deram falta dos outros, perguntaram aos moradores do acampamento se eles já haviam chegado, vendo que não haviam chegado que não estes ficaram muito preocupados, os líderes da expedição se comunicaram com os índios que ali resi-

diam, estes ficaram preocupados e asseveraram, depois de um presságio, que os perdidos corriam grande perigo. Dois pajés tomaram à frente e resolveram intervir na situação, os pajés se retiraram para fazer um ritual para que meu amigo e os outros encontrassem o caminho de volta, eles não revelaram qual foi o ritual, era segredo, meu amigo não soube explicar os detalhes, eles fizeram em um local reservado que os brancos não podiam entrar, mesmo depois de retornar ao acampamento eles não lhe revelaram qual ritual fora praticado. Os outros membros da expedição só lhe informaram que depois desse feito eles retornaram em segurança. Depois ele me disse que tinha ouvido de uma velha moradora de lá que os pajés se vestiram de onça para farejar o rumo deles.

Ele me contara que aquela parte da floresta é conhecida como uma área ritual, na qual os índios da região praticavam suas pajelanças e se “vestiam com a pele das onças”, um local extremamente perigoso, pois, fazia parte da rota das onças daquela região, elas atacavam principalmente durante a noite. Quando já estava quase findando o dia, ele já estava quase desmaiando, ali ele teve uma visão de sua filha que o chamava para despertar, então o encantamento foi quebrado e ele foi capaz de se situar na floresta, seguindo, como que um fio para sair do labirinto, um fio de água, um pequeno córrego de água que o levou a outros córregos maiores, que finalmente o levaram à margem do rio.

Essa pequena história é para mim símbolo daquilo que nos ocorre no campo, o campo é uma floresta de linguagens, uma vez nela nos perdemos, seus sons e suas vozes nos encantam, nos imobilizam, nos entorpecem os sentidos, mas esse perder-se é o preço que temos que pagar e dele não podemos fugir, a linguagem do campo vai nos envolver e sempre se vestir, seja de bicho, seja de gente, seja de espíritos que se vestem de gente ou de bicho. Os membros perdidos da expedição foram encantados pelo excesso de significado desse coletivo substantivado-essencializado que é a floresta, esse excesso-encanto pode ser entendido com doença-feitiço da floresta, pois esta é também, nesse plano de significados, um ser criador e dispensador de *mana-significado*. Daí a intervenção dos feiticeiros-homens que se mimetizaram na floresta por meio da pele das onças para curar a linguagem enfeitiçada daqueles que estavam perdidos, o perder-se aqui não foi somente um perder-se da rota, mas antes, uma perda de si, na impossibilidade de continuar o caminho de volta, que é também a impossibilidade narrar. Olho dos feiticeiros que enxergaram o perigo, olhar dito-falado, olhar linguagem decifração e antecipação de significado, enxergaram-significaram os perdidos. Esse olhar poderoso foi fundamental para que os se encontravam perdidos-cegos se achassem, voltando a enxergar,

ou seja fossem curados da sua cegueira-encantamento-feitiço. Como nos diz Viveiros de Castro:2011 “...o xamã é aquele que tem uma visão poderosa... O feiticeiro, igualmente é um ser que vê demais, sabendo o que se passa em casa alheia. Ele e os xamãs lançam mão de remédios que aguçam a visão. ”

Esses por meio de seus encantamentos e poções não manipulam outra coisa que não seja a linguagem, ou ainda as linguagens, seus rituais e magias são a materialização da literatura como magia-mística ou ainda como literatura- cura, pois é disso que se trata nessa narrativa de doença-perder, de cura-achar. A literatura como vemos não está circunscrita ao escrito, muito pelo contrário, muitas obras literárias extraíram sua força significativa a partir daquilo que é contado por uma pessoa ou por várias pessoas, neste sentido o escritor é também um etnógrafo no sentido de relacionar em sua narrativa a cultura e a ficção e muitas vezes uma como outra. Esse modo de pensar também se vê em Descola (2006), seu relato do xamã por ele estudado nos mostra a relação do xamã como a poeta. Poesia, narrativa, mística e xamanismo parecem jorrar do mesmo rio na linguagem cujo xamã, estudado por Descola, utiliza como uma rede de símbolos e significados na linguagem, parece que rede mundial de computadores tem muito que evoluir para chegar ao nível da teia fluvial do xamã amazônico.

“ ‘Tari-ri-ri...’, por sua vez, é uma fórmula clássica dos cantos xamânicos próprios dos índios Quíchua do Napo, com os quais Tunki teria adquirido algumas das suas *tsentsak*; invoca de modo estilizado o espírito Jurijri, uma das ‘mães da caça’ encarregadas de velar pelos animais e, simultaneamente, um dos mais fáceis servidores dos *uwishin*. Incompreensível para os profanos, esses encaixes de citações têm um pouco a função do latim de cozinha entre os antigos charlatães: mais que um artifício para impressionar, é uma reafirmação de pertença a uma comunidade a uma comunidade mais vasta, unificada, apesar das rivalidades, por uma adesão comum à linguagem iniciática da corporação. Mesmo que tenha viajado pouco com seu corpo, o xamã é um indivíduo cosmopolita por natureza. Constantemente à cata das novas ideias e dos modos metafísicos, esforça-se por romper o isolamento étnico e linguístico através de um grande tráfico de metáforas e imagens, que ele vai colhendo ao sabor dos encontros, às vezes desconhecendo sua origem ou alcance, mas com a confusa consciência de estar repartindo com as culturas remotas de onde elas vêm algo como um estoque de inventário comum. Donde, decerto, a obcecante presença do mundo aquático no arsenal do xamanismo amazônico: solitário em seu pequeno segmento de rio, cada xamã se sente conectado à multidão desconhecida dos semelhantes por uma teia fluvial que cobre milhões de quilômetros quadrados, onde ele próprio e os seus espíritos familiares têm a capacidade de se deslocar como que numa rede telefônica especializada. (Descola:2006).

O xamã amazônico, na visão de Descola, que foi discípulo de e orientando de Lévi-Strauss, é visto como um artista, um místico, em outra parte desse capítulo de As

lanças do Crepúsculo, observa que o xamã, que com ele convivera durante sua pesquisa, fazia curas por meio de músicas, o canto que pode curar. O trecho acima é emblemático, pois essa realidade vista por Descola é de fundamental para entendermos a relação entre o xamanismo com o sagrado selvagem-místico, creio que de alguma forma essa teia fluvial simbólica se expande por outros rios e córregos na linguagem mística e poética da Amazônia. Vemos que o xamã de Descola é um cosmopolita, ou seja aquele que faz a experiência de si como do mundo, uma experiência alargada do mundo, portador de uma razão alargada do mundo, tal como nos fala Merleau-Ponty sobre o pensamento de antropológico inaugurado por Mauss e expandido por Lévi-Strauss. Podemos dizer que esse xamã é um tipo de antropólogo nativo, decerto Descola está diante de um outro, que é antropólogo, ou seja, a experiência do xamã é muito assemelha àquela do poeta e do antropólogo, por que não dizer do místico como artífice da linguagem.

Comparemos, esse exemplo de Descola com a experiência de Mestre Von-Rommel, de Fernando Pessoa, de Borges, Mestre Lótus Amarelo. Que formam toda uma tênue teia xamânica e poética em suas práticas narrativas de cura na linguagem. Nesse sentido a literatura do xamã estudado por Descola é tão universal quanto a poesia de Fernando Pessoa, vemos que o xamã procura aprender novas formas de se expressar na linguagem daqueles, de cultura com quem ele tem contato, significa dizer que para ele o universal lateral não é uma abstração, mas um modo ser no mundo.

O que me foi contado por aquele meu amigo pode ser uma ficção, como aquelas contadas pelo xamã a Descola. Tanto na forma como foi narrada, assim também na maneira como foi transformada em escrito. Essa capacidade de ficcionar a realidade está intimamente ligada à cultura e a literatura no sentido de que ambas se conjugam num enlace inventivo, que inventa a certeza do sentido como existência vivida, ou seja, a vida narrada é uma obra literária é a transmissibilidade⁴⁵ da linguagem que se dá no registro da fala falada e essa não é uma prerrogativa do poeta ou do escritor que se usa da fala escrita como modo de viver o mundo. A obra literária no sentido de vida falada, narrada contada pode ser pensada como uma condição do homem imerso na cultura. Ela, essa grande prosa do mundo, na qual todos estão a todo o momento acrescentando algo, seja por fala, seja por conto, seja narrando ou escrevendo, de uma forma ou de outra os homens se movem por meio da linguagem. Movem no sentido de circulação do das signi-

⁴⁵ “ Por *vida da linguagem* pode –se entender, primeiramente, o fato de que a linguagem vive através do tempo, ou seja, é suscetível de se transmitir.

Esse fato é, se assim se preferir, um elemento vital da linguagem, por que nada há linguagem que não seja transmitido; mas ele é, sobretudo, absolutamente estranho à linguagem.” (Saussure: 2012)

ficações dos signos, ou melhor como explica Saussure, temos uma circulação de valores intercambiáveis, e ao mesmo tempo uma circulação precária, pois um signo pode valer por outro em sem jamais poder ser o outro signo, trata-se de uma economia dos signos. No caso aqui essa economia se dá na narrativa nativa cujo valor será trocado na narrativa do antropólogo, isto é, na etnografia. A cultura é nesse sentido uma obra inacabada, por isso está sempre dando à luz a uma nova configuração⁴⁶ de sentido, de linguagem, da vida. Uma mãe que está a todo instante em vias de sentir as dores do parto, da incomformidade do significante e do significado. Dando à luz inclusive ao seu filho mais indiscreto, pois a todo momento quer expor as intimidades de sua mãe, o antropólogo, ele, dessa maneira é hermeneuta e escriba dessa cultura-literatura que se move nas correntes marítimas do passado ao presente e desse ao futuro, mas o mar é sempre o mesmo. As relações entre antropologia e literatura e filosofia, caso específico da antropologia feita na Amazônia, já se desenha nas inserções do pensamento simbólico compartilhadas entre a experiência literária e pela experiência etnográfica, é o que podemos ver se ensaiar no comentário de apresentação, feito pelo pensador Benedito Nunes, no Livro Uma outra “invenção” da Amazônica (1999), de autoria do antropólogo Heraldo Maués. Nesse comentário precioso, Benedito Nunes já antecipa a importância da afetividade e memória do antropólogo como elementos modeladores da invenção ficcional na escrita etnográfica. Ou seja, trata-se da penetração na linguagem do outro-nativo pela linguagem do antropólogo, e a penetração na linguagem do antropólogo-nativo pela linguagem do outro-antropólogo. Pois, o nativo e o antropólogo são apenas peles-linguagens, pois já há uma antecipação da pele-etnografia na pele-literária.

“Para o antropólogo, a realidade humana é o resultado de tais misturas indestrinçáveis, como aquelas entre bichos-do-fundo e bichos-do-mato na terra de Maiandeuá, onde reina Dom Sebastião, e que o pajé, católico apostólico romano, penas de arara numa das mãos e chocalho socante na outra, convoca nas sessões de cura. Heraldo Maués não estuda uma sociedade outra como o etnógrafo, mas, investigando a pajelança, investiga outra mentalidade, que o caboclo do baixo Amazonas e do litoral do Pará herdou do ‘botocudo’, e a que nos dias de hoje recorre o ‘civilizado’ de classe média.

⁴⁶ “Nós não estabelecemos nenhuma diferença séria entre os termos *valor*, *sentido*, *significação*, *função* ou *emprego* de uma forma, nem mesmo com a ideia como conteúdo de uma forma; esses termos são sinônimos. Entretanto, é preciso reconhecer que valor exprime, melhor do que qualquer outra palavra, a essência do fato, que é também a essência da língua, a saber que uma forma não significa, mas *vale*: esse é o ponto cardeal. Ela *vale*, por conseguinte ela implica a existência de outros valores.

Ora, no momento em que se fala de valores em geral, em vez de se falar, ao acaso, do valor de uma forma (que depende absolutamente dos valores gerias), percebe-se que é a mesma coisa colocar-se no mundo dos signos ou no das significações, que não há o menor limite definível entre o que as formas *valem* em virtude do de sua diferença recíproca e material, e aquilo que as formas *valem* em virtude dos sentidos que nós atribuímos a essas diferenças. É uma disputa de palavras.” (Saussure:2012)

É, porém, aí, nessa investigação dada a diferença de mentalidade e, conseqüentemente, o distanciamento descritivo em que o conhecimento da pajelança implica, que o relato do antropólogo, discorrendo sobre as conexões do visível e do invisível, mais se aproxima da ‘experiência etnográfica’, no que esta possuiria, nos termos das observações críticas de James Clifford, de invenção ficcional concretizada numa forma de escrita unificada pelo conceito de cultura.” (Nunes:2012, p.g.470)

É disso talvez que nos esteja falando Roy Wagner, quando nos diz que o homem é o inventor das suas realidades, e aqui o modelo de inventor a que se refere é a invenção literária, que encontra seu correlato na poesia pensante de Fernando Pessoa pelo valor epistemológico do chamado “fingimento pessoano”, não podemos deixar de citar a invenção de Borges em *Ficções*, na qual inventa obras e autores que nunca existiram, ou melhor que passaram a existir por meio da linguagem imaginativa-inventiva, obras possíveis de existência, como nos casos de *pierre manard*, *autor do quixote* e *exame da obra de herbert quain* que é o caso mais flagrante de fingir-inventar na arte de contar-comentar obras que jamais existiram. Fernando Pessoa em sua Regra de vida deixa clara a relação do princípio de invenção da vida como princípio literário de invenção, assim se expressando na nona regra: “ Organiza tua vida como uma obra literária, pondo nela tanta unidade quanto seja possível. ”

Me apropriado desta experiência da invenção literária para compreender a relação entre mística e literatura, considerando que também o cabalista é uma espécie de pajé que se veste na pele dos textos por ele artesanalmente confeccionados, uma bricolagem-tradução, uma tradução-sincretismo, usados em suas práticas e rituais, considero que seja a pele da onça ou a pele do texto, ambas são formas místicas da linguagem, sem essa alquimia da vida e da linguagem seria impossível tal relação. A linguagem narrada que vira pele de texto, vira também pele de bicho e pele de gente, pele de espírito. Se os pajés, feiticeiros, xamãs, místicos poetas se vestiram de onça na prática xamânica para encontrar meu amigo, da mesma forma o judeu e mestre de cabalá, Von-Rommel, se veste de Davi, de Moshe, de Issac Luria, de Abuláfia, de Borges ou de Fernando Pessoa, para curar a linguagem dos seus discípulos; diferentes textos, diferentes vestes, diferentes peles, diferentes pessoas, mas todas tecidas pela linguagem, esse grande tear do símbolo e do significado. A pele ou o texto com as quais se vestem o cabalista e o pajé são obras literárias da cultura, assim como o escritor ou poeta se veste com suas obras. Considero que o cabalista transita entre os dois campos de obras, praticamente transgredindo suas fronteiras rituais e simbólicas.

“ A operação poética não é diversa do conjuro, do feitiço e de outros procedimentos de magia. E a atitude do poeta é muito semelhante à do mago. Os dois utilizam o princípio analogia; os dois agem com fins utilitários e imediatos: não se perguntam o que é o idioma ou a natureza, mas se servem deles para seus próprios fins. Não é difícil citar outra marca: magos e poetas, ao contrário de filósofos, técnicos e sábios, extraem seus poderes de si mesmos. Para atuar não basta que reúnam um cabedal de conhecimentos, como ocorre com um físico ou com um chofer. Toda operação mágica requer uma força interior, obtida graças a um penoso esforço de purificação. As fontes do poder mágico são duplas: as fórmulas e outros métodos de encantamentos, e a força psíquica do encantador, a afinação espiritual que lhe permite conciliar seu ritmo com o do cosmos. O mesmo acontece com o poeta. A linguagem do poema está nele, e só a ele se revela. A revelação poética implica uma busca interior. Busca que não tem nenhuma semelhança com introspecção ou análise; mias que busca, uma atividade psíquica capaz de provocar a passividade propícia à aparição de imagens” (Paz, 2012)

A reflexão de Octavio Paz ratifica o que temos falado das relações entre o campo da mística, magia e literatura, no caso por ele citado especificamente da poesia, mas dessa com as relações com a linguagem de um modo geral. Penso a magia como uma contraparte prática da mística, nesse sentido a magia é uma concretização e encarnação de da mística na prática, ou nesse sentido uma tradução da mística com fins de influenciar o curso o fluxo das energias tanto naturais como as sobrenaturais. Podemos observar a relevância atribuída por Paz à relação entre palavra, pensamento e ação tanto na literatura, no caso citado da poesia e também na linguagem relacionada à mística e a magia ambas portadoras de *mântica*, ou seja, na linguagem antropológica, portadoras de *mana* como pensado por Marcel Mauss, não podemos deixar de citar que Mauss é citado textualmente por Otavio Paz em o Arco e a Lira, o trata-se de o Esboço da Magia, escrito por Mauss e Hubert.

Acrescido do pensamento antropológico de Mauss sobre a magia está o da crítica literária inspirada pela linguística de Jakobson⁴⁷. A palavra poética nutre-se da língua falada, assim como a palavra mágica também é extraída dos usos da linguagem comum, entretanto ambas são apropriadas pelo poeta ou pelo mago que lhe inventam novos arranjos significantes, que não são exclusivos da função comunicativa, mas da in-

⁴⁷ “As significações linguísticas são diferenciais no mesmo sentido em que os fonemas são unidades fônicas diferenciais. Os linguistas sabem que os sons da fala apresentam, além dos fonemas, variantes contextuais e variantes facultativas situacionais (ou, outros termos, “alofones” e “metafonos”. Do mesmo modo no nível semântico encontram-se significações situacionais. Mas só se a existência de elementos invariantes permite reconhecer variações. Tanto no nível do sentido como no nível do som, o problema dos invariantes é um problema crucial para a análise de determinado estágio de uma língua dada. (Jakobson:2011)

venção semântica e simbólica, mediadas pela imaginação. Mas, essa mesma linguagem-imaginação é depois apropriada pelo uso comunicativo, criando-lhe uma nova configuração de sentido para a comunicação é caso da magia e das narrativas fantásticas que fazem com que as duas funções se choquem, daí quando ouvimos um conto, uma crônica, uma narrativa mística, inspirada pela tradição oral no caso da cabalá, sentimos que não é somente algo que nos é comunicado, mas é o próprio mundo-vida do narrador que nos é oferecido e nós o recebemos como dádiva, como cabalá que também significa receber.

A Narrativa da Floresta que me foi contada pelo meu amigo é também uma cabalá, uma experiência vida-mundo que me foi oferecida como dádiva, ali não interessava o que podia ser descrito, mas o que podia ser narrado da vindo da experiência mágico-mística e poética do narrador, ou seja, isso que está em Fernando Pessoa e Borges é vivenciado na experiência etnográfica. É o que preconiza esse estudo, uma relação simétrica entre a linguagem da literatura e da mística e delas com a linguagem etnográfica. Essas linguagens estão articuladas na compreensão do sentido da cultura, essas não podem ser sobrepostas, mas vistas com parte do conjunto da bricolagem sincrética da tradução-invenção da linguagem.

É como se o mago e o poeta fizessem com que a linguagem retornasse à sua fonte, ou seja, a imaginação inventiva. É o que podemos observar no conto sobre perder-se na floresta, lá os pajés usam da magia como forma de simularem que são onças, vestindo suas peles, ou seja, manipulando a força-significado do corpo da onça, para influenciar e quebrar o encantamento da floresta. E nesse sentido os pajés se inventam como narradores-místicos e poetas, criando na linguagem uma relação que excede sua função comunicativa, mas que não há extingue, pois, a comunicação dessa linguagem-outra se insurgirá no conto, no caso narrado, a linguagem-imaginação-invenção se rearticulando na linguagem comunicação. O conto, poesia e o ritual mágico são impregnados pela linguagem-vida-mundo do narrador. Na narrativa conceito e símbolo estão imbricados, pois, as palavras não são só palavras, elas são o narrador languageado, assim como a narrativa é a linguagem encarnada. Saussure ao falar da natureza dos signos em geral, em especial dos signos linguísticos em sua definição destes, cria uma compreensão tripartite dos signos, o conceito de signo seria marcado pela dualidade entre significante significado, não se trataria de uma substituição entre palavras e coisas, mas uma relação intrínseca ao próprio modo de pensar humano.

“ O signo linguístico une não uma palavra e uma coisa, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, uma coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chama-la ‘material, é somente nesse sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato.

O caráter psíquico de nossas imagens acústicas aparece claramente quando observamos nossa linguagem. Sem movermos os lábios ou a língua, podemos falar conosco ou recitar mentalmente um poema. E porque as palavras da língua são para nós imagens acústicas, cumpre evitar falar os fonemas de que se compõem.” (Saussure)

Esse trecho do Curso de Linguística Geral é bastante esclarecedor, para o pensamento antropológico quando este se apropria do pensamento de Saussure, evidentemente que fazendo algumas modificações que são exigidas pela etnografia, são necessários alguns desvios do pensamento de Saussure que são fundamentais para o antropólogo, mas esses desvios podem e são sustentados pelo modo como Saussure alarga nossa compreensão sobre o fenômeno da linguagem e como esse implica a cultura como linguagem. O antropólogo pode usar a noção de signo na sua dualidade, mas aqui nos importa mais a imagem acústica, ou o significante, pois ao dizer que esse é uma impressão sobre a mente humana.

Podemos pensar que Saussure está falando aqui da memória, a memória nesse sentido criada na imbricação entre razão e imaginação, mas essa imbricação apreendida e significada na experiência social e cultural, as imagens acústicas não são somente sons físicos, mas estes apreendidos na experiência de nossa socialização. A linguagem é o conceito, mas esse se torna abstrato sem a sua materialidade, não física, mas sua concretude cultural de onde a linguagem extrai da imaginação e da memória tais imagens, mas esse movimento de extração também altera as configurações dessas fontes exigindo novas configurações nas próximas extrações de significantes.

Se pensamos dessa forma temos que rejeitar a desqualificação feita por Saussure em relação ao conceito de símbolo, uma rejeição apoiada no próprio Saussure que nos assegura que estas imagens estão armazenadas na tradição e na experiência coletiva. E neste ponto podemos dizer que Pierce irá além de Saussure ao acrescentar a noção de *interpretante*, não vendo uma distinção entre signo e símbolo, pois este tanto engloba aquele como pode ser um tipo daquele, dependendo aí da perspectiva adotada por aquele que o visa, ou como símbolo ou como signo, tal perspectiva implica o contexto da experiência cultural.

“ Um signo, ou *representamen*, é aquilo que sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu objeto. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que eu, por vezes, denominei *fundamento* do *representamen*. ‘ Ideia’ deve aqui ser entendida num certo sentido platônico, muito comum no falar cotidiano refiro-me àquele sentido em que dizemos que pegou a ideia de um outro homem; em que, quando um homem lembra o que estava pensando anteriormente, lembra a mesma ideia, e em que, quando um homem continua a pensar alguma coisa, digamos por um décimo de segundo, na medida em que o pensamento continua *similar*, é a mesma ideia e não, em cada instante desse intervalo, uma nova ideia. ” (Pierce: 2005)

No caso dos diferentes agentes místicos apresentados em suas respectivas narrativas podem ser pensados na relação entre símbolo e signo, pois a linguagem mística é um sistema sincrético de referências, muitas dessas canibalistas, pois, algumas narrativas místicas podem canibalizar outras. O antropólogo ao compará-las termina por canibalizá-las, a etnografia é uma canibalização das narrativas nativas que também são canibais, teatrais e rituais. Talvez a versão do antropólogo seja também no mínimo uma roteirização do canibalismo entre signos e símbolos, personagens e peles, etnografia e literatura. Quando pensamos em signo em Saussure, por mais que ele se esforce por afastar a terminologia do símbolo, sua definição de signo secreta inconscientemente a visão alargada de símbolo.

Nesse sentido o Saussure do signo cria uma versão oculta como Saussure que alarga noção de signo em direção ao símbolo. E nesse sentido Pierce e Saussure se complementam, suas perspectivas não se anulam mutuamente, mas ambos visam a linguagem de posições de observação diferenciadas, porém complementares. Mas devo dizer que no caso da etnografia, assim como na literatura essa complementaridade é muito mais viável do que em outros campos da linguagem. Disso podemos dizer que o modelo de signo e símbolo que a etnografia adota estaria muito mais ligado ao campo da literatura e da crítica literária do que da linguística, como ciência da linguagem. Na literatura, como na etnografia o signo e o símbolo se interpolam.

No caso das narrativas de Ametista, Olho de Tigre, Mestre Von-Rommel e outros aqui analisados isso é visto, pois a etnografia que fazemos tenta *re-visar* os símbolos das narrativas nativas, percebendo que nelas a literatura é uma estrutura de significantes que geram significados que por sua vez se tornam novos significantes. Porque não dizer que a presença do etnógrafo não tenha sido interpretada pelos narradores co-

mo um *significante estrangeiro* que de certa maneira rivaliza com os *significantes nativos*, digo isso porque em alguns momentos me senti desafiado pela linguagem dos místicos com quem compartilhei o mundo na experiência de campo. Suas narrativas evidenciam uma dialética entre prosa e poesia, pois a narrativa mística se dá pela dança desses dois elementos que na linguagem mística são indispensáveis à invenção de novas configurações de sentido, Boas (2014) já observa algo semelhante no caso da arte primitiva. A diferença é que os personagens da etnografia exercem influência no momento de sua inserção no tecido da linguagem etnográfica, no caso da literatura muitos personagens só ganham esse valor sobre o escritor após sua criação. Na etnografia a criatura antes da criação já se insurge contra o co-criador, ele reluta que uma de suas facetas-personas lhe seja exorcizada pela escrita etnográfica, pois dali em diante esse *eu-etnografado* terá autonomia tanto sobre aquele de quem foi retirado como também daquele que lhe deu existência perene na escrita de sua etnografia.

“ A poesia primitiva é primariamente lírica, em muitos casos ditirâmbica, e elementos que exprimem ideias coerentes definidas, são, com toda probabilidade, desenvolvimentos posteriores. Talvez possamos ver aqui uma analogia com o crescimento da linguagem. No mundo animal, os gritos são primariamente reações a emoções, sendo designativos apenas indiretamente. Parece provável que na fala humana o grito emocional espontâneo precedeu a expressão designativa, e muito mais a predicativa, não de modo nenhum no sentido que a exclamação explica a origem da fala organizada, mas sim que ela provavelmente é a primeira forma de articulação.” (Boas:2014, p.g.291)

O que poderia parecer aterrador e paralisante nesta narrativa contada por aquele meu amigo foi logo transmutado pela linguagem como um tipo de pedra filosofal da alquimia literária e cultural, ou seja, o grotesco⁴⁸ e assustador metamorfoseado em admirável e numinoso. Sua prosa, quando a mim contada cumpriu seu destino, foi como uma ação que encontrou seu sentido, foi como a cura que liberta o corpo da doença, dá a essa a máscara apropriada ao baile pois dá-lhe o significado. Sua narrativa é singular, porque é universal, assim como ele, o jovem M, a senhorita Ametista, mestre Von Hommel, Irmã Esmeralda, Mestre Olho de tigre, Mestre Lótus Amarelo, Deepak Sankara Veda e o Padre-parapsicólogo, apresentados neste estudo são inventores de suas obras, ou seja, suas vidas como obras narradas da cultura. A cultura não é um arquivo imóvel, mas um tabernáculo nômade e itinerante.

⁴⁸ Algo semelhante àquilo que nos apresenta Bakhtin:2013 em seu famoso estudo sobre a Cultura popular na Idade Média e no Renascimento. Nesse estudo Bakhtin nos mostra todo um trabalho de arqueologia da cultura, da linguagem popular e literária na obra de François Rebelais, chegando à sua célebre noção de visão carnavalesca do mundo.

Me aproprio do pensar literário sobre a linguagem como um modelo para apresentar as obras de vida que me foram narradas nesse estudo, essa articulação entre uma literatura falada que se torna escrita, mas o falar como forma de escrita verbal e oral cujo registro desse processo se dá na linguagem e no registro etnográfico. Mas, uma vez o campo mostrou sua força soberana ao antropólogo, foi ele quem me impôs a literatura, não como uma exercício de erudição, mas como ser e linguagem dos narradores-curadores-poetas que se mostraram ao logo da pesquisa como inventores, tradutores de sua vida e significado dessa no mundo da cultura, ou seja, os narradores me mostram o modo como se tecem o seu ser-místico, ou seja a pele que lhes permite transitar entre os diversos mundos do significado, seja cultura, seja literatura, seja a imaginação que se finge com a realidade.

Partindo desse ponto podemos entender que a linguagem literária também se articula como linguagem mística, no sentido de uma literatura que excede e antecede os limites da escrita, uma literatura da palavra falada. Como podia ignorar as palavras do Cabalista, que me interrogava sobre a pessoa mística de Pessoa, só me restou o silêncio diante da voz do Mestre, mas uma vez eu era o estulto aprendiz, o estulto antropólogo face o esmagador conhecimento do campo, tornei-me, mais uma vez criança! Mas, o pesquisador é como uma criança, ora travessa, ora inocente.

Diante de minha negativa acerca de Fernando Pessoa, o mestre me alertou para a importância de conhecer sua obra, o peso que esta tem no campo dos estudos do ocultismo, sim ele me disse: “Fernando Pessoa era um Iniciado e o mesmo podia ser dito de Borges só que em outra escala, Pessoa não era só um profundo conhecedor da teosofia cabalística, mas era um praticante de magia ritual e outras práticas místicas e ocultistas”, logo o mestre me fez ver a diferença entre um e outro, mas ambos indispensáveis para o entendimento da Kabbalah. Na visão de Von-Hommel a mística não é incompatível com a literatura, um dos assuntos que ocupam vários volumes de sua biblioteca é a literatura entre poesia e prosa, autores de várias nacionalidades, mas eixo principal da leitura do cabalista é a descoberta de códigos de sabedoria sagrada que estão implícitos nas obras literárias. Assim é possível dizer que para von-Hommel a imaginação, a invenção e o fingir da criação literária estão intimamente imbricados com a linguagem mística. Ele mesmo em alguns momentos narra as histórias da cabalá de uma forma poética, daí porque acredito que o místico usa a pele do poeta-fingidor, os conceitos da cabalá contidos na Torah são tratados de uma forma poética é como se tudo confluísse para a forma místico-poética dos Cantares de Salomão.

Patrícia Inês Garcia de Souza dedica o capítulo final de sua tese de doutora, defendida em 2006, à pessoa do místico e pesquisador do ocultismo Erwin Von-Hommel, são mais de trinta páginas que versam sobre a vida e trabalho deste importante personagem da vida místico-ocultista de Belém. O texto da pesquisadora segue muito que aqui adotamos, no sentido de pensar Von-Hommel nos seus próprios termos, como narrador inventor de sua própria história, ou seja, sua vida como uma obra sincrética que oscila entre o profundo conhecimento das tradições ocultistas, em destaque da cabalá hebraica, e de outros como seu profundo interesse pela literatura, matemática, teoria informação e sobre as várias teorias modernas da física passando pela teoria da microfísica e da teoria das cordas. Von-Hommel é, por formação acadêmica, analista de sistema, isso nos foi dito por ele durante conversa, mas é também enfatizado em seus livros publicados, assim como nas entrevistas que foram concedidas à pesquisadora acima citada.

A personagem de Von-Hommel no contexto da pesquisa de Souza:2006 é formada pela dialética entre “segredo” versus “publicidade”, que nos termos a mim contados pelo próprio cabalista se encaixam melhor na dialética ente “revelação” versus “ocultação”, ou nos oximoros por ele usados da “revelar-ocultando” e “ocultar-revelando”, oximoros inspirados tanto na poesia de Fernando Pessoa e como nos contos fantásticos de Edgar Allan Poe. Von-Rommel sempre enfatizou o papel determinante da literatura em sua formação tanto acadêmica como ocultista, ele trabalha com as duas noções ligadas ao uso da literatura como uma chave hermenêutica dos segredos da humanidade e da divindade. E isso não se restringe somente ao mundo da ordem maçônica, pois Von-Rommel usa várias peles na sua vida de sábio do ocultismo, ora como detentor de segredos arcanos e imemoriais de várias tradições da sabedoria sagrada, ora como um consultor racional e perfeccionista quanto ao resultado de seus empreendimentos. Nesse ponto acredito que nossa pesquisa extravasa os limites da visão limitada de um Von-Rommel maçom, Von-Rommel é um tradutor, no sentido da tarefa de tradutor, tanto no sentido de ofício, quanto tradutor no sentido de um transcriador, no sentido que Haroldo de Campos dá ao conceito por ele criado. Ou seja, ele é um transcriador e sincretizador da linguagem das tradições místicas do ocidente, o seu sincretismo é um sincretismo da linguagem, trabalho símile àquele realizado pelo poeta que usa a linguagem levando-a ao seu esgotamento e êxtase, para que dá surjam novas configurações e arranjos da linguagem.

Digo que Von-Rommel é muito mais complexo do que uma simples filiação à ordem maçônica, creio que em alguns aspectos seu trabalho como intelectual e místico

rompe os limites de qualquer classificação ligada a uma ordem, ele mesmo é um sincretismo de possibilidades de significação daí a ideia, de suas várias peles, das suas várias personas, no sentido de Fernando Pessoa, pois há ainda o Von-Rommel músico, expert em cavaquinho e outros instrumentos, músico reconhecido na noite belenense. O trabalho de Souza tem o mérito de trazer à tona essa importante personagem do mundo místico de Belém, mas peca ao tentar limitá-lo às cercanias da Maçonaria. Citamos trecho da fala do próprio Von-Rommel à pesquisadora, quando ele explica como se deu sua admissão na Maçonaria.

“(...) Porque meu padrinho fazia parte dela... eu ia entrar numa facção e ele disse *não... eu sou seu padrinho...vou ser seu padrinho* Eu entrei com 18 anos na maçonaria...quando as pessoas naturalmente quando não são filhos de maçons entram com 21...mas é porque eu já pesquisava a maçonaria e conhecia muitos de seus rituais...Porque na verdade eu já erada Golden Dawn... aí a Golden Dawn é uma ordem eminentemente maçônica(...)” (Von Rommel.IN Souza:2006).

O relato de Von-Rommel dado à pesquisadora Patrícia Souza é revelador, pois mostra claramente que ele já era um místico antes de entrar na ordem maçônica, uma entrada precoce, mas já com um direcionamento é uma disciplina nas coisas ligadas aos mistérios e símbolos do sagrado, reforçando minha tese acerca da síncrese e bricolagem feita por ele como uma espécie de tradutor e decodificador da metalinguagem mística, o que aliás é relatado pelo próprio mais frente.

(...) eu fui pesquiSar...Aí eu conheci o vodu...conheci a macumba...conheci catimbó...conheci candomblé...Eu pesquisei tuDo... Aí fui pesquisando as religiões tamBém...Do catolicismo ao budismo... as vertentes da religião protestante até... judaísmo...hinduísmo... em busca de uma verdaDe... Comecei a praticar astrologia no intuito de desmenti-La... Eu não acreditava que alguém pudesse dizer para alguém* tu tens o destino escrito dessa forma* e hoje... vinte anos depois... eu posso dizer* a astrologia funciona*....Mas mapa não é território(...) (Von-Rommel. IN Souza: 2006)

O ser-místico de Von-Rommel está justamente ligado ao fenômeno que nos liga ao mesmo tempo à natureza e a cultura, que é justamente a morte. A morte e compreensão dela como significado e ser é que tornaram o princípio primeiro de reflexão e imersão de Von-Rommel na linguagem mística e dessa fonte evidentemente emerge o personagem do místico com múltiplos talentos naturais e outros “considerados sobrenaturais”. Mas não podemos negar o fato que ele ao seu modo é um tradutor que sincretizou as tradições místicas e se sincretizou sua vida a essa síncrese, transcreveu na sua linguagem e narrativa outros de si-mesmo, seguindo a alquimia pessoana dos heterônimos. O Poema a seguir é no meu modo de ver um imperativo ético e estético da busca pelo ser-

místico da linguagem, adotado por Von-Rommel como modo-de-ser-no-mundo e de ser-para-o-mundo, ou seja, ficção de verdade, transcrição-tradução da verdade, fingir-ficção-verdade de si-mesmo, místico-músico- tradutor-poeta-fingidor.

“ O segredo da Busca é que não se acha.
Eternos mundos infinitamente,
Uns dentro dos outros, sem cessar decorrem
Inúteis; Sóis, Deuses, Deus dos Deuses
Neles intercalados e perdidos
Nem a nos encontramos no infinito.
Tudo é sempre diverso, e sempre adiante
De [Deus] e Deuses: essa luz incerta
Da suprema verdade. ” (Pessoa:1960)

Chego assim a um ponto crucial para compreensão da relação sincrética entre mística e poesia na prática mística de narrativa exercida pela personagem de Von-Rommel, a poesia acima é um imperativo prático que acompanha a vida e narrativa de Von-Rommel, que em tudo busca uma conexão, nos mais ínfimos acontecimentos da vida humana estão inscritos os maiores segredos da existência, segredo infinito e inesgotáveis, mas essa inesgotabilidade não justifica que o cabalista retarde seu trabalho ele mesmo nos disse e disse também à Souza que não podemos definir Deus e que, consequentemente, não podemos definir o Homem que, nesse sentido, é infinito enquanto possibilidade de ser e existir ou ser-existir-infinito. Ser se faz e se significa pela busca, pelo caminho, é bom dizermos que Von-Rommel estudou por vários anos, ainda muito moço, a sabedoria do Taoísmo, que nesse sentido é também sincretizado em sua prática narrativa como invenção de suas muitas personalidades ou na sua busca pelas explicações dos mistérios da sabedoria escondida.

O poema esotérico de Fernando Pessoa, serve à Von-Rommel como uma chave hermenêutica para decifrar o indecifrável, o paradoxo e oxímoro não são somente recursos de linguagem, mas, são antes vividos na concretude e na inconformidade frente ao mundo do dado, Certa vez ele citou para mim a frase “Deus não joga dados” de Einstein, segundo Von-Rommel se ele Deus jogasse dados significaria que ele é indiferente, mas ele enfatiza que a cabalá ensinava pelo contrário que ele almeja nossa felicidade, a única coisa que o limitaria seria o próprio ser humano, que para isso limitar-se-ia si mesmo.

Para Von-Rommel isso não significa transformar Deus em um gênio que satisfaz os desejos, é antes um despertar do próprio ser humano para os seus potenciais adormecidos e uma mudança de perspectiva frente ao mundo, é antes o despertar da felicidade como buda interior, a descoberta do caminho, é a felicidade no detalhe. Essa felicidade não pode ser confundida com a satisfação do ego que na cabalá é o Satã, o tentador que é o próprio homem, ou seja as klipot da limitação; vencendo as cascas da limitação o homem pode alcançar a felicidade, a iluminação.

Sobre o segredo, Von-Rommel me disse certa vez que já mais revelaria uma conclusão de suas pesquisas se essa pudesse causar danos à humanidade, segundo ele ainda que descobrisse algo que ninguém jamais descobriu, ainda assim, se isso fosse prejudicial ele disse que jamais revelaria e que tal descoberta morreria com ele. Segundo ele suas pesquisas só visam a descobrir aquilo que pode fazer o ser humano autônomo e feliz, usando e se servindo do conhecimento para fazer o bem ao seu próximo. Nesse sentido a dimensão do segredo assume um significado ontológico, pois ele significaria, proteger a humanidade de um dano maior, para ele descobertas como a invenção da bomba atômica só trouxeram sofrimento e destruição para humanidade, esse é um conhecimento inteligente, contudo, sem sabedoria. A sabedoria cria vínculos entre as pessoas, nos faz responsáveis pelo outro, é isso que segundo ele é ensinado pela Torah, essa é a essência da lei divina. Ele é um operador de símbolos sagrados construindo artesanalmente sínteses para os seus clientes que lhe atribuem a crença de ser somente um iniciado cujo conhecimento lhe faculta legitimidade da parte de sua clientela.

“ Na Antropologia é comum referir-se à coleção de noções de um povo sobre como as coisas são em seu conjunto como sua visão de mundo. A seu estilo geral de vida, à maneira como fazem as coisas e gostam que elas sejam feitas, chamamos de ethos. É função dos símbolos religiosos, então, ligar essas coisas de tal maneira que elas se confirmem mutuamente. Tais símbolos tornam crível a visão de mundo e tornam justificável o ethos, e fazem isso invocando um em apoio ao outro. A visão de mundo é crível porque sentimos que ethos, que dela decorre tem autoridade; ele é justificável porque a visão de mundo em que se apoia é considerada verdadeira.

Padrões religiosos como os que venho discutindo têm, assim um duplo aspecto: são molduras da percepção, telas simbólicas pelas quais a experiência é interpretada; e constituem orientações para ação, guias de conduta.” (Geertz:2004)

É bom que se diga que o que é pensado por Geertz não se aplica inteiramente aos casos aqui estudados, em especial o caso do místico Von-Rommel, não falaria neste caso de um quadro, mas de um mosaico em movimento, a mística nos mostra que as

visões de mundo não são blocos rígidos para os agentes e suas avaliações, pelo contrário no caso da mística esses padrões são mais flexíveis sujeitos a flutuações de sentido, os padrões não estão emoldurados, mas podem ser entendidos como painéis móveis que não somente são balizas para o agir, mas o agir em cena altera a disposição destes painéis. Pensando assim a noção de ethos é muito mais performática, pois os agentes não são coercitivamente ligados ao ethos, mas antes compõem e recompõem suas ações e esse movimento cria versões, traduções provisórias que os agentes fazem em relação ao ethos. O ethos místico está muito mais ligado à linguagem como fala do que à língua enquanto sistema, talvez o esquema do ethos como língua, pensado por Geertz, se aplique mais à religião do que à mística.

O cabalista de Belém não pode ser visto exclusivamente pelo ethos do segredo, a noção de segredo aqui se coaduna com a de mistério, ou seja Von-Rommel é um homem de segredos no sentido de ser um especialista em mistérios, pois ele tanto os revela como também detém influência sobre esses mistérios, pois ele também criou uma literatura, uma metalinguagem do mistério, do oculto como uma atualização dos segredos e conhecimentos da tradição de sociedades secretas. Ele na verdade estabelece uma racionalização sincrética desse conhecimento místico e oculto. Ele constitui sua fama como um especialista em mistérios e no oculto, sua agência sobre esse conhecimento é um de seus diferenciais, ele não cria uma dependência por parte daqueles que frequentam suas reuniões ou seu escritório, muito pelo contrário ele enfatiza a independência e autonomia de seus clientes, sempre questionando sobre o modo como seus “clientes” estão assimilando aquele conhecimento, esse é o lado empreendedor que articula o segredo sagrado com o segredo profissional, algo que fica bem evidente no trabalho de Souza (2006). Ele manipula os símbolos do segredo, no sentido de que ele não é um religioso que se submete à esses símbolos, mas ele os altera criando novas configurações, criando novos padrões, um ethos de muito mais dinâmico e performático, ou seja nesse sentido sua ação de narrar um símbolo sagrado não implica uma sujeição à esse como padrão, mas em sua prática o símbolo oportuniza novas formas de agir de contar o símbolo, o mito, o rito.

“ O segredo, enquanto dissimulação de certas realidades, conseguido por meios negativos ou positivos, constitui uma das maiores conquistas da humanidade. Comparado com o estado infantil em que toda representação é comunicada, em que todo empreendimento é visível de todos os olhares, o segredo significa

uma enorme ampliação da vida, porque muitas das suas manifestações não se poderiam produzir na completa publicidade. O segredo oferece, por assim dizer, a possibilidade de que surja um segundo mundo junto ao mundo patente e de que este sofra influência do outro. ” (Simmel:2009)

Como vemos os elementos simbólicos e culturais se articulam na sociologia do segredo, Von-Rommel é um tipo bem esclarecedor para entendermos essa sociologia, principalmente porque seu trabalho se confunde com sua fama não só como profissional, mas também como *um iniciado de alto nível em sociedades secretas*, ou seja, ele domina um código de linguagem que é muito restrita à uma elite de especialistas do oculto com o diferencial de criar uma mediação que dê acesso àquele que não é iniciado a uma parcela significativa desse conhecimento, por mais que o cliente não tenha um envolvimento com aquela tradição, mesmo assim ele pode acessá-la por meio de Von-Rommel que o uma espécie de mediado, essa mediação é aquilo que ele mesmo chama de tecnologia espiritual, ele sempre diz que o que ele estudo tem que ser aplicável e essa é sua tarefa , mostrar que a mística é uma linguagem que pode ser compreensível e resolver problemas do diários, pois evitaria o comportamento meramente reativo aquilo que os cabalistas chamam de *yetzer hara (outro lado)*, o lado sombrio do ser humano que lhe causa dor e sofrimento, esse lado sombrio do ser humano segundo os cabalistas não pode ser extirpado, antes ele precisa ser conduzido pelo *Ytzer tov(o lado iluminado)* um precisa iluminar o outro ou então o um irá obscurecer o outro, uma dialética de luz e sombras, um correlato do yin e yang das sabedorias místicas orientais.

Uma diretriz que Von-Rommel enfatiza nesse processo de iluminação está arte segundo ele a arte nos ajuda a desmanchar as cascas que bloqueiam nosso potencial, liberdade e felicidade, seja música, artes plásticas, ou literatura segundo ele o ser humano se realiza como ilimitado por meio da arte, para ele por isso foi feito pelo oriente, independentemente de religião a arte integra a sabedoria mística do oriente, pois é um caminho para que o ser humano desperte. Em vários momentos de nossas conversas ele nos fala da importância da integração entre música e meditação e respiração, segundo ele essa combinação é fundamental para desenvolver os potenciais adormecidos no ser humano, para ele a cabalá, a mística, rearticula e cria um vínculo entre essas linguagens.

“ A música possui vibrações especiais que podem ativar áreas do seu cérebro e facilitar a realização de seus objetivos.

A música é um dos melhores instrumentos para criar um estado de possibilidade. Valendo-se do bom senso, você poderá usar essa aliada divina para facilitar sua busca de saúde, amor e prosperidade” (Von-Rommel:2005)

Na citação acima vemos como o cabalista se constitui como um mediador de uma metalinguagem que perpassa várias linguagens, criando por meio dessas uma nova forma de expressão usando de persuasão e narração. Como vemos a seguir no trecho: “ Durante muitos anos, estudei o efeito terapêutico da música, mas só pude comprová-lo quando fiquei enfermo, sem poder me locomover. Nesse período, ouvia todos os dias “ Ode à Alegria”, de Beethoven...Essa música foi fundamental para recuperar minha saúde.” (Von-Rommel:2005)

Vê-se que Von-Rommel já apresenta em seus escritos a aplicação da cabalá para fins terapêuticos, mas em uma compreensão da cura como uma linguagem que perdeu sua harmonia, em vários momentos ele fala que a cabalá nos reconecta com fonte divina. Podemos entender dessa forma que a doença representa muito mais um fenômeno da linguagem, é na pela linguagem que a cura se realiza, voltemos ao caso do adoecimento de Von-Rommel que o levou à quadro de tetraplegia que de acordo com ele durou mais de um ano. O despertar espiritual de Von-Rommel se dá por meio desse acidente o que fez ter uma experiência de quase-morte, diga-se uma experiência que não foi exclusivamente física, mas foi mística visto que ao recobrar a consciência, após um demorado coma, Von-Rommel narra seu encontro com aquele, que segundo ele, seria seu Anjo Guardião, figura misteriosa, mas fundamental em experiências de cunho místico, uma espécie de guia entre esse mundo e os “outros mundo” ,aqueles dos quais fala a poesia de Fernando Pessoa. E aqui nesse ponto a poesia de Fernando Pessoa se encarna se realiza na vida do cabalista de Belém.

Esse modo de ver me faz pensar e defender a possibilidade Von-Rommel ser um personagem, criado pelo próprio Von-Rommel, comportando uma diversidade de outros de si-mesmo, referidos e balizados pelo diálogo com seus mestres, esses também personagens fundamentais da obra-vida de Von-Rommel, estejam eles ainda vivos ou não, pois em vivência esses mestres são também outros que com ele dialogam e dialogaram durante sua vida. Na verdade, penso que ele realiza uma síncrese entre seu outro como personagem e seus interlocutores “outros” que com ele formam essa obra que está sendo construída a cada diálogo e cada vez que ele narra sua história. Fernando Pessoa e Borges são as referências para que Von-Rommel faça esse desdobramento e fragmentação de sua personalidade, aquilo que nos círculos esotéricos significa um desdobramento da

alma, pois segundo as escolas iniciáticas a alma humana não se constitui um todo, como pensa a religião cristão, na cabalá, por exemplo, a alma é fragmentada em cinco partes cada uma delas precisa ser elevada durante o processo de *Tikun (reparação)* que ocorre com as reencarnações sucessivas, parte relevante dos estudos do Mestre Isaac Luria se dedica à esse tema. A credito que Von-Rommel sincretizou plasticamente em sua vida esses elementos, criando uma síntese provisória entre literatura e pensamento místico permitindo-lhe transitar entre essas duas esferas de significação de sua existência, uma existência marcada pelo sincretismo entre imaginação, literatura, mística e metafísica.

Quando ele me falava de Fernando Pessoa, ou recitava alguma de suas poesias, não era um como um arrogante erudito, ele falava de Fernando Pessoa como se ele o tivesse conhecido, como se ele ali estivesse entre nós, ele o falava como se de alguma forma ele mantivesse contato com ele, não sei se mediunicamente, nossas conversas jamais nos levaram por esse caminho, mas era como se de alguma forma ele estivesse lá, sentia como se estivesse em uma espécie de invocação místico-literária, não era uma tipo de sessão mediúnica, de forma alguma, mas a linguagem do cabalista se sincretizava com a linguagem poética de Fernando Pessoa, ou de Borges, ou Isaac Luria.

“ A linguagem é, sem dúvida, o produto mais momentoso e ao mesmo tempo misterioso da mente humana. Entre o mais claro grito animal de amor, ou advertência, ou ira, e a mínima e mais trivial *palavra* de um homem, permeia um dia inteiro da Criação – ou, em uma frase moderna, um capítulo inteiro da evolução. Na linguagem, temos o uso livre e consumado do simbolismo, o registro do pensar conceitual articulado; sem a linguagem parece não existir nada semelhante ao pensamento explícito. Todas as raças de homens – até os habitantes dispersos e primitivos da selva profunda, e os canibais animais, que viveram durante séculos em ilhas afastadas – dispõem de sua linguagem completa e articulada. Parece que não há linguagens simples, amorfas, ou imperfeitas, tais como se esperaria naturalmente encontrar em conjunção com as culturas inferiores. Povos que não chegaram a inventar tecidos, que vivem sob tetos de galhos dobrados, que não precisam de vida privada, que não se importam com a sujeira e assam os inimigos para o jantar, hão de conversar, não obstante, em seus festins bestiais, em uma língua tão gramatical quanto o grego e tão fluente quanto o francês. ” (Langer:2004)

O texto de Langer pode nos sugerir que antes mesmo de se preocupar com a sobrevivência, o uso da linguagem já se articulava como arte, ou seja, o simbolismo é an-

terior à uma visão técnica da linguagem como forma de comunicação. A tradição é um texto incompleto, fragmentado, mas indispensável para a experiência coletiva dos grupos humanos.

No caso do cabalista de Belém posso dizer que Fernando Pessoa ou Borges são mais que personagens, são *peles-traduições* que o cabalista usa para se vestir, tecidos de sua linguagem que lhe são permitidos pela imaginação mística. Trata-se de uma linguagem que é usada não somente para o uso da comunicação, mas para o surgimento de novas formas de expressão que excedem a comunicação, mas a linguagem na sua complexidade. O texto de Langer nos mostra que a hipótese das línguas primitivas, frente as complexas, não passa de uma trapaça etnocêntrica. Todas as línguas são tão originais e incomparáveis na sua especificidade, mas traduzíveis em sua capacidade de se sincretizar as outras, ou de canibalizá-las.

O canibalismo da linguagem é a condição para que ocorram as traduções que nada mais são que invenções da linguagem em relação a si mesmo. É possível fazer mundos com a linguagem, a experiência de Fernando Pessoa, de Borges e do nosso cabalista nos revelam que além de criar mundos é possível habitá-los através da linguagem, mundos compartilhados, sincretizados, canibalizados. Acredito que Von-Rommel é também um inventor de heterônimos de si mesmo cada um seguindo sua própria direção de vida, o maçom, o ocultista, o músico, o numerólogo-astrólogo, o poeta, o cabalista.

Nesse ponto é interessante fazer algumas observações sobre a invenção pessoal dos heterônimos, acredito que a o modo de Fernando Pessoa gerar seus heterônimos é algo que o caracteriza e o consagra na arte de fingir ser outros, pois acredito que ele inverteu essa lógica, pois no confronto com seus heterônimos o Fernando Pessoa é que pode ser visto como um personagem inventado. Esse recurso de criação dos heterônimos pode ter sido fruto não só de uma saída literária para criar uma forma de romper com a literatura de sua época, buscando a experimentação de um método literário próprio. O envolvimento de Fernando Pessoa com o ocultismo pode ter permitido um aprofundamento da experiência do eu profundo, no desdobramento da alma como alegado por muitos ocultistas, ou seja, que nesse aspecto a linguagem poética tenha haurido sua força significativa das fontes da mística e da magia.

É também alegada uma certa mediunidade⁴⁹ de Pessoa, entretanto muitos de seus comentadores e biógrafos descartam que se tratasse de uma comunicação mediúnica, o que não impede que ele conhecedor da kardecismo e da teosofia não tenha se valido dessas fontes para sua alquimia da linguagem, isso certamente ocorreu, inclusive à contrapelo de qualquer que fosse a filiação religiosa. É possível que Fernando Pessoa tenha encontrado nessas fontes uma forma de usá-las sem se comprometer com o conteúdo doutrinário a que essas fontes de conhecimento são submetidas por seguidores ou detratores, ele encontrou nelas recursos para subverter e inventar novas formas de expressão literária, usando uma suposta tradição de conhecimentos herméticos ele não somente faz referência reverente à essas fontes arcanas, mas antes lhes insere algo de si mesmo renovando e atualizando essas fontes da tradição mística, ele procede como um cabalista que usa da tradição oral para comentar e interpretar a Torah, mas esse comentário também emerge como Torah de modo que já não se sabe a diferença entre o comentário aquilo que se comenta.

A questão da mediunidade é também uma das grandes controvérsias que rondam as criações e experimentações poéticas de Fernando Pessoa, principalmente no que tange ao impacto de sua mediunidade sobre sua produção literária, mesmo que em alguns momentos o poeta se colocado contra uma possível mediunidade que estivesse por trás de sua produção poética, mas não se pode negar que essa experiência foi marcante na vida do poeta-ocultista. Como podemos apreciar no texto abaixo, um dos escritos mediúnicos que fazem parte da coletânea de escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal de autoria de Fernando Pessoa. Temos aqui um diálogo mediúnico, com uma espécie de mentor espiritual.

“26-6-1916 (cerca do meio dia)

Não deves fazer demasiado perguntas.

Deves fazer as perguntas necessárias.

Sim, mas sob a minha orientação.

Não leias obras teosóficas.

Nenhum homem tem o direito de fazer da sua alma um espírito imateria?

⁴⁹ O biógrafo José Paulo Cavalcanti Filho faz algumas citações do próprio Fernando Pessoa em correspondência com seu amigo Sá-Carneiro, “ Talvez por conta da mediunidade que o fazia escrever por espíritos, confessa: ‘Chego a pensar que o meu corpo está habitado pela alma de algum poeta morto’”. (Cavalcanti:2012)

Sim - não mais de três livros. São lelés:

The Rosicrucians: Their Rites and Mysteries, The Key to Tarot (Papus) e More. Investiga.

More.

Sim.

Nenhuma afirmação é clara.

Não, mas há uma ligação entre eles do outro lado.

O sensacionismo é oculto por causa divindades inspiradoras.

Não pergunte mais sobre isto.

Sim; terminá-lo-ás.

És muito preguiçoso, mas em breve deixarás de o ser.

Depois de conheceres a?: [sic]" (Pessoa:2006)

Nessa experiência mediúnica de Fernando Pessoa podemos encontrar paralelos com a experiência de quase morte vivida pelo cabalista Von-Rommel, evidente mente que a do cabalista de Belém se deu em estado de inconsciência devido ao coma decorrente da intoxicação por arsênio, já no caso de Fernando Pessoa a experiência se dá em estado de consciência, contudo essas duas comunicações místicas e mediúnicas encontram muitas semelhanças no modo como são relatadas e no impacto que elas causaram em seus narradores. Acredito que em ambos os casos a experiência de comunicação com o “outro mundo” é narrada de forma que houvesse uma sincretização entre as expectativas dos seus portadores e a invenção de uma linguagem que abarque e expresse essas experiências singulares. Ainda acrescento que por meio de tais experiências eles foram capazes de efetuar uma ruptura em relação ao modo de ver experimentar o mundo, levando em ambos a invenção de desdobramentos de personalidade, um mostrando um tipo de renascimento, ou outro no caso de Fernando Pessoa pelo nascimento de outros indivíduos que se tornaram autônomos em relação à personalidade do poeta. Penso que Fernando Pessoa finge transcriativamente sua possessão e transe mediúnicos, revelando que este transe místico se dá na linguagem, ou seja, é um experimento de linguagem na linguagem, ou seja, revela o potencial criativo da linguagem em transe poético e inventivo, aquilo que os cultos xamânicos fazem de modo ritualizado, como nos aponta Lewis (2000) em seu estudo sobre o êxtase religioso.

Creio que algo semelhante se deu no caso do cabalista de Belém, sua morte pode ser entendida como uma morte de sua linguagem, ficar em coma perder os sentidos,

para ter acesso ao outro mundo e conseqüentemente contar seu retorno, narrar a volta para esse mundo é também o nascimento de uma nova linguagem, de um novo ser, experiência vida e linguagem se sincretizam na narrativa mística de Von-Rommel e na poesia esotérica de Fernando Pessoa.

“A minha alma ajoelha ante o mistério
Da sua íntima essência e próprio ser,
Faz altar do sentido de viver
E cálice e hóstia do seu grave e etéreo

Senso de si iludir...Corpo funéreo
Doente da vida...Alma a aborrecer
O que nela é do corpo...Vida a arder
Tédio e as sombras são seu fumo aéreo.

Sombras de sonho...Hálito de mágoa...
Alma corpo de Deus, disperso frio
Boiando sobre a morte como água...

Indecisão... Penumbra do pensar...
Fonte oculta tornada claro rio...
Rio morrendo-se no imenso mar...”

“22-6-1912” (Fernando Pessoa:2014)

Sob os temas da morte, da vida e do mistério, Fernando Pessoa neste poema nos apresenta a morte e nascimento místico de sua linguagem, como possibilidade ser outro por meio da linguagem, aqui a morte se apresenta como cura da linguagem, não outro mistério que não seja a linguagem, não há mistério sem linguagem a ser decifrada e revelada. O mistério é linguagem, como invisível da linguagem, a possibilidade de se experimentar como outro por meio eucaristia alquímica da experiência da vida, como fonte luminosa do mistério. Vemos que nesses versos o poeta cria para si uma pele, pele etérea da translucidez do outro ser, outro humano de si mesmo, como no sonho de si mesmo sendo outro. Sonho, jogo de luz e sombra, de ocultação e revelação. Temos aqui a matriz mística do nascimento dos outros de Fernando Pessoa, ou seja, para ser outro se faz necessário ser-outro-linguagem.

Vejam os esse nascimento místico-alquímico ocorre com o cabalista de Belém. Acredito que sim, pois varias vezes ele me falou o quanto a cabalá se confundia com a sua nova vida depois do acidente, e o quanto ele revelou que tudo estava conectado que

o acidente, a coincidência, o caos são ilusões. Nós criamos nós escolhemos o mundo em que queremos viver, essas palavras ditas e por mim parafraseadas são uma espécie de escudo mágico usado pelo cabalista. A experiência de quase morte, ou melhor a narração feita pelo cabalista de Belém, Von-Rommel, de sua experiência de quase morte se dá como a relação vivida o Fernando Pessoa n o que se refere à junção sincrética entre mediunidade e poesia, pode ser dito que o caso de Von-Rommel o narrar sua experiência é também uma forma de lembrar seu percurso até a cabalá, ou seja de seu nascimento, morte e cura mística por meio da experiência de encontro com o Anjo Guardião, nessa narrativa temos a forma como ele elaborou sua linguagem de um modo ensaístico e literário, fundindo os gêneros em sua prática como ocultista e místico. Cito a seguir a passagem da tese de Souza:2006 onde encontramos uma significativa narrativa-comentário de Von-Rommel acerca de seu acidente e coma.

“(...). Fazendo uma experiência alquímica eu misturei produtos químicos... de forma... em sequência errada... aí ocorreu uma explosão e eu inalei arsênico... cianureto e chumbo.... Isso aí/ eu fui para o CTI e tive uma morte clínica.... Até então eu achava que só a mente criava tudo... o universo era... e continuo achando/ tenho certeza que o universo é mental...mas eu achava que só era isso e que não existia mais nada... Tenho um livro escrito de 780 páginas provando que quando você fica em estado de desespero... uma projeção da sua mente cria um personagem holográfico que você atribui o título de anjo e ele lhe responde na verdade perguntas que você faz pra si mesmo... e poderia ter essa resposta se ouvisse a tua voz interior...Mas devido a essa coisa do dia de hoje... essa confusão que é o dia de hoje... o mundo de hoje... essa ausência de paz e tranquilidade... é preciso que o seu subconsciente comece a trabalhar externamente... ou seja... aquela criatura surge na sua frente... e lhe dá a resposta que você já sabe... mas que você não tem capacidade... ainda não tem cultura pra detectar a linguagem simbólica... por que o que acontece? O símbolo ele é muito VELHO... E a palavra... falada... a palavra lida... a palavra escrita... ela é muito NOVA.... Nós temos o que? 283

Dez milhões de ANOS... Pelo menos seis... dez mil anos ou seja... 10% dessa eternidade da humanidade... a 1% é que nós conhecemos a linguagem escriTA (...) Você fala por símbolos... todo mundo entenDE... Tá entendendo? Então a linguagem simbólica ela é muito forTE... Eu cometi o erro de achar que anjo da guarda não existIA... Era fruto de uma linguagem simbólica não-decifrável ou não decifrada por falta de cultura... para isso você precisava projetar a sua frente uma personagem holográfica... de uma sensação de proteção ou de querência... Esse personagem fala com você na sua linguagem e lhe dá a resposta que vocêjá deveria saber...Bom... eu estava errado... É muito bonita essa teoria... eu posso até usar a favor do ceticismo... mas não é assim que funcioNA (...)” (Souza:2006)

Ne trecho me ficou claro que essa narrativa-comentário é fundamental para que se entendo como Von-Rommel é de certa forma atingido por processo análogo àquele pelo qual passou Fernando Pessoa. Não por acaso e também de alquimia que nos fala Von-Rommel no mito fundador trajetória como místico e ocultista muito respeitado e reconhecido, não somente em Belém, mas em outros círculos pelo Brasil a fora e internacionalmente, tendo em vista seu reconhecido trabalho de tradutor de obras de notoriedade da literatura judaica e cabalística.

Podemos dizer que o processo mágico e místico de desdobramento da personalidade que em Fernando Pessoa resulta em comunicações com guias espirituais, esse mesmo elemento é integrado por Von-Rommel e legitima e autoriza o seu trabalho como um mestre cabalista, alguém que esteve no “outro mundo”, no meu modo de ver alguém que esteve do “*outro lado da linguagem*”. Um processo de iniciação nas artes do mistério e do ocultismo, essa experiência se constitui como uma metamorfose que transforma o maçom estudioso e pesquisador das artes ocultas em um mestre, um mago dotado de capacidades mágicas e xamânicas, um xamanismo da linguagem, alguém que foi capaz de conhecer os seus mistérios mais profundos e ocultos, inclusive de entender sua missão nesse mundo.

Von-Rommel é seu próprio tradutor, em alguns aspectos intraduzíveis, constituindo assim uma personagem com uma linguagem criativa e inventiva que extrapola a nação de um esotérico, ele é um iniciado em mistérios, mas um revelador destes, autorizado para isso pela sua profunda experiência e envolvimento com a linguagem que o tornou um personagem de grande respeito e estima no cenário místico-religioso da cidade de Belém. Algo semelhante pode ser dito de Borges acerca do modo como sua vida e experiência estão imbrincadas em sua obra, inclusive no seu processo inventivo criativo no qual o autor argentino assevera narra esse processo. “*Não criei personagens. Tudo o que escrevo é autobiográfico. Porém, não expresso minhas emoções diretamente, mas por meio de fábulas e símbolos. Nunca fiz confissões. Mas cada página que escrevi teve origem em minha emoção.*” (Borges: 1985)

O trecho da última entrevista do poeta e escritor argentino nos é revelador, pois ele diz algo que muito o aproxima do modo de como o também Fernando Pessoa construía suas obras, isso se levamos em consideração alguns dos seus biógrafos que mostram que os personagens e heterônimos eram na verdade fruto de intensa observação do cotidiano e da vida pessoal e familiar do poeta, uma argúcia que muito o aproxima do modo como o antropólogo tenta construir as personagens de sua escrita etnográfica.

Neste sentido Fernando Pessoa e Borges transcriam sua vida em poesia e literatura, e nesse ponto esse modo de ser da linguagem também os aproxima dos diferentes agentes místicos que aqui tentamos apresentar mediante suas diferentes narrativas. Ou seja, a experiência como linguagem transcrita é indispensável tanto ao místico como ao poeta.

No caso do cabalista de Belém acredito que o mesmo se dá, pois ele é visto como vários personagens, nos diferentes círculos em que este atua, mas, esses diferentes personagens são todas transcrições de sua experiência no mundo social como especialista e grande mestre da tradição mística do Judaísmo. Passo a narrar a seguir mais um evento que me apresentou mais um personagem do Mestre Von-Rommel, uma narrativa breve, contudo reveladora da relação deste com a música.

Foi num sábado pela manhã, era relativamente cedo, ainda por volta das 8:30 quando cheguei para mais uma conversa com o cabalista que me aguardava em seu apartamento, ao ser recebido por ele observei que a mesa do café ainda está posta, ele acabou de tomar o jejum, gentilmente ele me convida para tomar café, um tanto quanto acobardado eu aceito, ele logo solicita à sua doméstica que me prepare um café, como aquele que ele acabara de tomar. Depois disso, imagino que iremos continuar com nossas conversas sobre mística e simbolismo religioso, contudo sou surpreendido com um convite para acompanhá-lo à um estúdio de gravações, pois lá ele gravaria uma faixa em companhia de um grande amigo violonista⁵⁰ que estava completando cinquenta anos de carreira artística, tratava-se do conhecido músico e violonista, Alcides Batista Freitas, conhecido no mundo da música como Mestre Catiá, reconhecido nacionalmente como um dos grandes representantes do Choro, ritmo eminente brasileiro.

Mesmo surpreso pelo intempestivo convite não hesitei em aceitá-lo, aquela seria uma oportunidade sem igual para observar o encontro do Mestre cabalista e cavaquinho ao lado do Mestre violonista do Choro.

Chegamos ao estúdio de gravações que fica localizado no centro histórico de Belém, o Mestre cabalista já é aguardado por Mestre Catiá, tenho ali a oportunidade de conhecê-lo, já é um senhor de idade bem avançada, homem extremamente simples e cordato, ele me cumprimenta, percebo que o Mestre Von-Rommel tem grande admiração e deferência, quase que uma devoção à Mestre Catiá. Vejo tudo aquilo de uma forma extremamente única, uma oportunidade singular, logo os dois estão juntos no estú-

⁵⁰ Esse inestimável evento ocorreu por volta do ano de 2006, àquela altura eu tinha iniciado os estudos do mestrado, mas já paralelamente pesquisava antropologicamente a mística judaica.

dio, silencia como de catedral gótica, observo ao lado do operador do estúdio aquele encontro sem igual, ambos parecem se entregar totalmente aos seus instrumentos e às melodias por eles tangidas.

Observo que ambos parecem estar em êxtase, inclusive o cabalista com seu famoso cavaquinho de cinco cordas, segundo ele cada uma formando um partzuf (face), uma manifestação das sefirot (esferas divinas), era como se em cada acorde um portal de iniciação ali se abrisse, Mestre Catiá demonstrava serenidade, adquirida pela longa experiência e devoção à arte. Eles ensaiam algumas vezes, buscam a perfeição, até que finalmente conseguem numa harmonia perfeita aquela que seria a fixa que ficaria gravada, o operador assente que tinha ficado ótimo, e eu ali contemplando aquele momento ímpar, entre mística e música instrumental. Não posso negar que aquele foi um dos momentos de maior singularidade da minha vida, um daqueles momentos que somente a experiência de campo pode nos dar e que somente a etnografia e literatura podem nos dar, pois em ambas experiência e narrativa se amalgamam. Ao final de tudo aquilo mestre Catiá sorri, como um mestre que completa sua jornada.

Ainda hoje me fascina o modo como o mestre integrava de um modo unificado e denso toda sua diversificada experiência de leitura, como uma visão mística da realidade, para isso a literatura era fundamental, como se ela guardasse nas suas camadas mais profundas um código secreto que somente cabalista poderia trazer à tona. Nesse ponto, Von-Rommel seguia a lira da poesia de Fernando Pessoa e o arco da narrativa poética de Borges, o texto não está fixado, a escrita não é imóvel, o gesto como técnica do corpo se inscreve na ação e na memória salvando a escrita, o texto salvo renasce para a leitura e sua integração na experiência daquele que lê, há nesse uma salvação e uma cura da e pela linguagem. É como se a kabaláh libertasse o texto escrito da sua escravidão diante do papel. Naqueles momentos, lembro que mestre o mestre estava traduzindo um livro para a Editora Sefer cuja a introdução ele me pediu que fizesse a leitura, era a introdução do Zôhar que ele estava traduzindo para o Português. Essa sensação é como aquela da que se tem ao ler A Biblioteca de Babel de Borges, poderíamos até dizer que em muito a obra de Borges segue a máquina inventiva da escrita do Zohar, nesse sentido seus escritos são de alguma forma um modo de narrar que não apenas se inspira no escrita cabalística, mas é também uma forma de atualizá-la, daí podemos entender a reverência que o cabalista tem pela literatura, pois ela não é somente um modo de dizer, mas fundamentalmente uma modo de ser.

“O Universo (que outros chamam Biblioteca) é composto de um número indefinido, e talvez infinito, de galerias hexagonais, com vastos poços de ventilação no meio, cercado por balaustradas baixíssimas. De qualquer hexágono, veem-se os andares superiores: interminavelmente. A distribuição das galerias é invariável. Vinte prateleiras, com cinco longas prateleiras por lado, cobrem todos os lados menos dois; sua altura, que é a dos andares, mal ultrapassa a de um bibliotecário normal. Uma das faces livres dá para um corredor apertado, que desemboca noutra galeria, idêntica à primeira e a todas. À esquerda e à direita do corredor há dois gabinetes minúsculos. Um permite dormir em pé; o outro, satisfazer as necessidades finais. Por lá passa a escada espiral, que se abisma e se eleva rumo ao mais remoto. No corredor há um espelho, que fielmente duplica as aparências. Os homens costumam inferir desse espelho que a Biblioteca não é infinita (se o fosse realmente, para que essa duplicação ilusória?); eu prefiro sonhar que as superfícies polidas figuram e prometem o infinito...A luz procede de umas frutas esféricas que levam o nome de lâmpadas. Há duas em cada hexágono: transversais. A luz que emitem é insuficiente, incessante.” (Borges:2007)

A narrativa de Borges é caudatária de sua imersão no mundo da narrativa mística do Zohar, pois essa não é uma descrição de um lugar físico, mas de uma realidade possível. A linguagem de Borges sorve da escrita mística sua possibilidade infinita de combinações, é também um elogio à linguagem, no sentido que esta pode ser tão infinita quanto parece ser o universo. A descrição da biblioteca-universo, na qual predomina a forma hexagonal o é também a descrição de uma loja maçônica que só é acessível aos iniciados, uma forma daquilo que pode ser vista como o templo de Salomão, ou ainda sua planta baixa como descrita é semelhante ao traçado da Arvore das Sefirot, árvore da vida, árvore que conecta os universos por meio das diversas gradações da luz do Sagrado, a obra de Borges pode ser o vigésimo primeiro volume do Zohar. Digo isso, pois a Cabalá é uma das fontes que alimentam a lira inventiva da linguagem-pensamento de Borges isto pode significar que este autor encontrou na linguagem mística uma forma radical de pensar a linguagem literária em sua articulação com sua experiência narrativa. Nesse sentido as metáforas e alegorias do pensamento de Borges aludem sobre a linguagem, melhor sobre a linguagem da linguagem. Esse aspecto também pode ser encontrado na narrativa do místico-cabalista de Belém, como vimos em alguns fragmentos por ele narrados à Souza: 2006, nos quais ele se utiliza da cabalá como uma forma de expressar seu modo de ser, sua história, sua linguagem, nela ele encontra o abrigo de seu si mesmo, ou ainda de seus múltiplos si mesmos.

A Biblioteca de Babel não é só mundo possível, é o mundo do também cabalista Borges, pois a cabalá de Borges incide sobre o mundo-linguagem-Borges, sendo assim narrar bibliotecas imaginárias é também a utopia de narrar mundos e modos de ser diversos de si mesmo, ou seja, a linguagem cabalisticamente transfigurada por Borges nos mostra a possibilidade de uma penetração no horizonte simbólico e inacabado do passado narrado. A lira de Borges, assim como o cavaquinho do Mestre Von-Rommel trazem para junto do presente o passado como cabalá, uma semente, como uma aurora, como uma linguagem quer ainda não se realizou. Como o Borges nos faz pensar em relação à promessa de eternidade e de infinito presente nas formas da biblioteca, não seria muito exagero dizer que Borges aqui trata especificamente da Torah, uma física, escrita e a outra metafísica e messiânica, nesse sentido a escrita literária é de alguma forma messiânica e o poeta assim como o cabalista antecipam a linguagem do messias, a era messiânica. Penso que na alquimia de si mesmo, mestre Von-Rommel criptografa na literatura seu modo de ser, ser cabalista, narra-se a si mesmo é possibilidade de ser muitos.

Para explicar isso melhor me deterei nos ensaios primorosos escritos pelo professor Benedito Nunes, de saudosa memória, acerca do processo de criação da poesia de Fernando Pessoa, acredito que nesses vitais ensaios podem ser encontrados inúmeros elementos que nos ajudam não somente no entendimento da obra de Fernando Pessoa, mas também do modo como esse processo impacta a linguagem, no sentido de permitir novas formas de pensar e expressar a linguagem, ou seja, nesses ensaios encontraremos os vestígios da criação linguística e literária de Fernando Pessoa. Devo dizer que sem os ensaios de Benedito Nunes sobre o pensamento e obra de Fernando Pessoa dificilmente conseguiria desvendar a influência e o modo de recepção do pensamento deste grande poeta sobre o cabalista de Belém, e ainda mais conseguir perceber o impacto do ocultismo sobre o modo de invenção da obra de Fernando Pessoa. Neste sentido o trabalho seria incompleto se não tivesse tido acesso a esses ensaios vitais. Neles não temos unicamente a explicação de uma obra, mas a arguta penetração no modo de ser do poeta, por alguns momentos Benedito Nunes parece tomar de empréstimo a pele do poeta e dessa variegada pele nos surge também o místico cabalista.

A kabalá serve nesse aspecto como um método rigoroso de compreensão e decifração dos símbolos literários, no conflito das linguagens o que se quer é decifrar o outro nos termos do decifrador, quanto a isso hoje já não paira dúvida quanto ao esforço do mestre para renovar a tradição cabalística de interpretação dos textos, nesse sentido a realidade concreta é toda ela não um conjunto de fenômenos com leis, mas sim uma

constelação simbólica cujo sentido precisa ser contado, integrado na narrativa cabalística. E da pele do poeta ele nos diz:

“ Escritor bilíngue, complexo e cheio de arestas, vivendo em muitas vertentes de pensamento e atividade, poeta maior, desses que exercem influência duradoura, Fernando Pessoa tinha o dom de raciocinar, a tendência para a especulação filosófica, a argúcia das mentes positivas, que impõem aos fatos a medida comum da razão – tudo isso estimulado, e também contrariado, por uma imaginação versátil, que o levou, ao mesmo tempo, à poesia e ao ocultismo. Cultor da Santa Cabala, dedicou versos à memória de Christian Rosenkreutz, e dentre os caminhos do ocultismo, rejeitando o mágico por ser perigoso, o místico, por ser lento, preferiu seguir o alquímico, que relacionou com a natureza de sua poesia” (Nunes:2009)

Neste fragmento do ensaio com título “Os outros de Fernando Pessoa”, contido no preciso volume de *O Dorso do Tigre*, Benedito Nunes já nos oferece e muito o que pensar sobre o modo como Fernando Pessoa construiu as referências de seu misterioso e luminoso modo de pensar, as sendas percorridas pelo poeta em direção ao ocultismo, que se confundem com a experiência e passagem por escolas iniciáticas como Maçonaria e Rosacruz. Tudo isso impactando seu modo de ser e de poetar. Mas antes de tudo, Benedito Nunes já antecipa a preocupação de Fernando Pessoa com linguagem, empreendendo uma verdadeira jornada às perigosas terras da Magia, Mística e Alquimia, para quem sabe ali encontrar uma das fontes de criação da linguagem e da existência humanas, penso que nesse sentido o trabalho de Fernando Pessoa se assemelhou ao do antropólogo quando parte em busca das sendas do pensamento nativo por meio da magia, do mito ou do ritual, e nestes encontrando fonte de nutrição para a etnografia. Penso nesse sentido que a escrita de Fernando Pessoa é de alguma sua etnografia, ou seja, a síncrese de suas experiências, isso é o que penso considerando a reflexão de Benedito Nunes, uma metalinguagem que usa a forma literária, nela buscando a radicalidade da linguagem nas suas formas mais selvagens.

Nesse sentido podemos pensar num trinômio que nos dê acesso ao modo mesmo de pensar do poeta, como um verdadeiro triângulo iniciático, que pode ter orientado a experiência mística da linguagem por parte do poeta. O primeiro ponto na base do triângulo seria a preocupação com linguagem mesma em seu modo de ser, depois o dom do raciocinar, a especulação filosófica e finalmente busca pelo misterioso e oculto, esses três elementos formariam o triângulo iniciático da poesia pensante de Fernando Pessoa.

Insisto que a experiência alquímica da linguagem não exclui a mística, antes a engloba, nesse sentido podemos dizer que a opção pela alquimia não significou uma rejeição da fonte mística do pensamento de Fernando Pessoa, pois sua poesia transita e transa, no sentido que Benedito Nunes dá a esse termo, tanto com magia, assim como com mística, mas devemos entender que opção pela alquimia é a adesão a um modo de agir, disso se pode depreender que o modo de pensar místico e mágico não conflitam com o modo de agir do poeta em relação à poesia, e isso é coerente, pois sua poesia seria a alquimia dessas diferentes formas de linguagem. O que considero também vital na análise de Benedito Nunes é que para ele sem passarmos por essa experiência alquímica da linguagem, dificilmente teremos acesso ao modo de pensar da poesia de Fernando Pessoa, isso significa que a poesia de Fernando Pessoa está encriptada e enraizada nas fontes do ocultismo e radicadas na imaginação mística da linguagem.

Logo em seguida, Benedito Nunes nos dirá que não será possível entender a invenção e criação dos heterônimos sem entendermos o modo como Fernando Pessoa se apropriou das fontes da mística e do ocultismo e como já vimos mais acima do modo como ele também transfigurou para sua poesia sua experiência com a mediunidade, e neste sentido quero dizer que penso que Fernando Pessoa usou a experiência mediúnica como forma de pensar a linguagem não sendo evidentemente um adepto da psicografia, mas que esta experiência pode ter lhe servido de motivo para pensar e inventar seus heterônimos. Neste caso, a invenção dos heterônimos tem relação com a prática ocultistas e espíritas de desdobramento da personalidade. Nesse sentido podemos dizer que o nascimento dos heterônimos está intimamente ligado aos processos de mágicos de multiplicação das personalidades, o que o que pode significar que para Fernando Pessoa a criação do si-mesmo está radicada na experiência da linguagem, dessa linguagem profunda dos rituais de iniciação de ordens esotéricas. Esse modo de ser selvagem da linguagem não é visto por uma perspectiva de hierarquia em relação ao pensamento cultivado, o modo de pensar e a linguagem das sociedades secretas se nutre da experiência do mago ou do poeta em relação a imaginação que segue as regras da função simbólica, então creio que podemos dizer que em Fernando Pessoa pode existir um conflito entre razão e imaginação, mas esse conflito é constituinte de um modo de pensar que integra dialeticamente a razão e a imaginação, esse movimento é característico de uma revolução mística da linguagem que em alguns pontos recorre a elementos típicos da narrativa como a memória, pois de alguma forma a poesia traz à tona vertentes da memória, mas

um lembrar que precisa desintegrar-se, pois esse recurso permite que as fontes de uma dada tradição sejam usadas para inventar novas formas de arranjo na linguagem.

No começo de “Paradoxo e verdade”, Benedito Nunes retomará as questões atinentes à imersão de Fernando Pessoa no mundo da mística e do ocultismo por meio do uso que ele fez de figuras de linguagem muito típicas entre os escritos de autores influenciados por suas respectivas experiências místicas de origem ocultistas e teosóficas. No modo de escrever de Fernando Pessoa fica patente a influência de textos místicos tanto da cabalá teosófica, da cabalá mágica e da cabalá extática, todas essas versões da mística hebraica fazem largo uso da linguagem dos oximoros, pois geralmente apresentam formulações de difícil apreensão pela linguagem comum.

Os místicos inventam uma linguagem com elementos da linguagem comum sobre muitos aspectos implodindo a função comunicativa e ativando o quantum simbólico imaginativo da linguagem, sem visar a linguagem em si, os místicos paradoxalmente renovam a linguagem, neste sentido poetas e escritores como Fernando Pessoa ou Borges o fazem o mesmo aliando a revolução poética com a utopia mística da linguagem. E inversamente os místicos cujas as narrativas estão contidas neste estudo fazem algo semelhante pelo avesso do que fazem os poetas, eles integram a poesia em suas narrativas como forma de apresentar curas, essas curas terminam por inventar novas formas de ser e de expressar. Nisto podemos entender como o recurso do paradoxo é incorporado à noção de verdade que é pensada por Fernando Pessoa, essa noção é fruto do intenso trabalho de especulação poético filosófica por meio do uso recorrente das fontes do pensamento místico, mas na busca de transfiguração desses elementos para o seio de sua linguagem. “ A atitude de Fernando Pessoa em relação à verdade eterna está longe dessa adesão participante que caracteriza o espírito do legítimo crente. Ela é dialética até certo ponto, e quase sempre paradoxal. ” (Nunes:2009).

Esse modo de pensar de Fernando Pessoa, como nos explica Benedito Nunes não pode ser compreendido como aceitação da verdade absoluta, como se nesse ponto a razão tivesse que concluir sua atividade de perscrutação na busca pela verdade, ou que ainda rejeitasse a os influxos da imaginação que eclodem na linguagem mística, a solução para esse problema é extraída da linguagem mística e poética que é no fundo simbólica, é pela adoção da interpretação do símbolo que a verdade mística não será condenada em ao silêncio. A alquimia especulativa se transfigura em uma hermenêutica do símbolo sagrado. A mesma mística que faculta ao poeta a cisão de sua personalidade também lhe fornece a fonte dos constantes questionamentos à realidade, à vida, ao mundo,

uma vez dado à luz aos heterônimos esses extraíram da interrogação da verdade mística a razão de suas poesias, seja negando-a, seja integrando-a ao cotidiano ou resignando-se ante ela.

“ Para o ocultista, a verdade absoluta chega até nós por certos condutos ou vestígios, que são os *símbolos* – figuras míticas, as fórmulas ritualísticas, as palavras sagradas. São os símbolos que tornam a verdade manifesta à alma do iniciado, se este possui as qualidades necessárias para interpretá-los...Fernando Pessoa seguiu, portanto, na simbólica de *Mensagem*, o roteiro interpretativo do ocultismo, que visa alcançar no símbolo não uma figura ou um esquema das coisas, mas o traçado que a realidade superior estabeleceu para manifestar-se no mundo. Não é o símbolo, teosoficamente considerado, um modo de representar, mas um modo de ser. Não é forma de pensamento, mas a forma que a realidade assume para falar indiretamente aos que podem compreendê-la. ” (Nunes:2009)

Todo esforço de uma alquimia da linguagem entre poesia e prosa, razão e sentimento desagua na *hermenêutica do símbolo*, hermenêutica ao modo de Fernando Pessoa que integra a dialética, no meu modo de ver, seguindo as coordenadas de Benedito Nunes, mas também delas tomando uma certa distância chego a dizer que se trata de uma hermenêutica sincrética do símbolo. O símbolo não é uma forma para o pensamento, mas um modo de ser, nesse sentido a vivência nas sociedades secretas, a experiência com a linguagem da mística e do ocultismo são na verdade elementos de acesso à profunda alquimia do Eu. Há como que uma habitação da linguagem ao símbolo, mas esse seria portal de acesso a intramundos da linguagem como ser. Nesse sentido a centelha da linguagem, ascende em movimento inverso, a alquimia do ser e da linguagem na poesia de Fernando Pessoa implica em paradoxo de subida como descida ao seu Eu-linguagem, um processo de autoconhecimento, inspirado na gnose e na kavaná hebraica (introspecção, intenção, meditação).

Há uma inegável vinculação entre os quatro ensaios de Dorso do Tigre, ele formam um roda da fortuna, pois Benedito Nunes tem clareza sobre o modo como o ocultismo é um dos fios condutores da invenção e produção literária de Fernando Pessoa, seus ensaios chegam à exaustão do tema, dificilmente veremos um estudo tão intenso e preciso que articule referências que são marcadas pelo hermetismo, ao ler estes ensaios em muitos momentos me indaguei se Benedito Nunes não fora um iniciado, ou ainda um adepto de sociedades ocultistas, pois tal é o seu domínio e desembaraço ao tratar da linguagem e pensamento dos místicos, ainda não estou convencido.

“ O quarto poema de ‘Além Deus’, ‘ A queda’, inicia-nos no conhecimento do terceiro arcano, o mito da *queda*, interpretado como necessária decorrência da emanção e, portanto, em desacordo com a conceptualística cristã do pecado original. Segundo as fontes ocultistas que o inspiraram, a queda não é um ato livre e individual da criatura, punida pelo criador. É um acontecimento eterno: descida do espírito que se afastou do centro luminoso que o continha, parcelamento do todo, fuga da alma, forçada, por lei imperiosa e insondável, a unir-se à matéria e a formar com ela o composto humano. Quem cai não é o homem, que já existia como arquétipo, mas a parcela do espírito divino, cuja absorção no foco irradiante de que se desprende é a tarefa que a teosofia, admitindo a consubstancialidade entre a verdadeira natureza espiritual do ser humano e Deus, impõe aos seus adeptos.” (Nunes:2009)

Aqui se trata de “iniciação”, comentário de Benedito Nunes extravasa os limites do comentário, trata-se de iniciação aos mistérios da alquimia da linguagem, nesse ponto como alquimia da alma, ou das almas, das centelhas de luz que se desprendem da Fonte, como podemos ver Fernando Pessoa secretou muito de sua iniciação em sua poesia, eixo de constante transformação presente na linguagem experimental do poeta-místico. Nesse ensaio Benedito Nunes parece abandonar-se à linguagem de seu agora mestre, Fernando Pessoa, a reflexão do filósofo se transforma em meditação, em iniciação aos mistérios de um Mestre da Sabedoria Oculta. As noções e ideias contidas neste ensaio são recitações de textos da sabedoria hebraica da Cabalá, que o poeta dominava como desenvoltura e há um reconhecimento por parte do seu comentaristas que estamos no perigoso solo da linguagem mística, por isso a necessidade um guia da envergadura de Pessoa. Principalmente podemos ver que a noção de “queda” como pensada pela teosofia hebraica diverge completamente da doutrina cristã, trata-se de outra linguagem de outro mundo, de outro mito, aqui o mito da alma, do quantum de luz que desacelera para parecer matéria.

Todo esse processo iniciático está disponível na poesia do poeta português como o símbolo que precisa de seu interpretante, ele faz um duplo movimento descriptando a sabedoria do ocultismo, fazendo com ele a alquimia de sua existência e depois novamente encriptando-o na poesia, é como se a poesia fosse uma arca para que a linguagem do ocultismo fosse renovada como uma nova cópia da Torah sagrada de si mesmo, aliada com sua contribuição com sua experiência de adepto à linguagem sagrada, nesse sentido a poesia de Fernando Pessoa é partícipe da tradição iniciada com Hermes Trimegisto, sendo ela mesma uma atualização uma Cabalá pessoana.

“ A identificação da alquimia da personalidade com a alquimia poética da experiência mostra-nos a integração do ocultismo a integração do ocultismo à vida pessoal e à criação artística de

Fernando Pessoa. Convém, portanto, que se evitem dois erros na apreciação da influência que o ocultismo exerceu na poesia do autor do Cancioneiro. O primeiro seria considerar que essa influência, tendo sido esporádica e acidental, induziu o grande poeta, algumas vezes, a transmitir-nos o conteúdo das concepções exotéricas e a fazer-se, por acréscimo, nesses momentos, um poeta ocultista. Daí a necessidade de isolar – o que seria o segundo erro – do conjunto de obra poética, para julgá-los à parte, os poemas diretamente ligados a tais concepções. Mas, a verdade é que o clima temático e expressional de muitos poemas ortônimos provém do esoterismo, ocultismo ou teosofia, concepção filosófico-religiosa que o pai dos heterônimos incorporou, e que é sempre, independentemente do nome que à doutrina se resolva a dar, um amálgama de ideias gnósticas, a que se acham associadas, no profundo leito escavado pela tradição neoplatônica, a Cabala do século XII e o misticismo alquímico, fundido, desde o século XV, à doutrina Rosacruz. Grande poeta, Fernando Pessoa sentiu e transviveu a metafísica. Aproveitou a metafísica e ocultismo, nem sempre por ele distinguidos, em função da arte superior de sua poesia.” (Nunes:2009)

Esse fragmento contido no Ensaio de Benedito Nunes com o título A prosa de Fernando Pessoa conclui o estudo do crítico literário e filósofo sobre a obra do autor de Mensagem, embasado no ponto fulcral para se compreender a produção poética de Pessoa, ou seja, a questão da influência do ocultismo sobre a vida do poeta que veio a ser também a sal principal fonte de referência e de trabalho. Segundo Benedito Nunes que para de Fernando Pessoa houve um intenso trabalho tanto de escavação nas fontes místicas da linguagem hermética e esotérica, trabalho esse que não foi abandonado pelo autor, muito pelo contrário essa será uma questão permanente de sua reflexão poética e metafísica.

Seria um erro grosseiro, nos alerta Benedito Nunes, que tal influência tenha sido fortuita, mas antes ele nos incita a pensar que toda a maturação da produção artística e literária do poeta acompanhou a maturação da reflexão teosófica de Fernando Pessoa, ou seja, uma vez aberto o portal do ocultismo e vislumbrado o abismo da linguagem mística, esse jamais se fechou, o poeta o transfigurou, o transcreveu em órgão inseparável de vida. Benedito Nunes é categórico em sua análise quando rejeita veementemente a hipótese de amputar os poemas, flagrantemente esotéricos do conjunto da obra de Fernando Pessoa, tal tratamento mutilador criaria um engano na apreciação do pensamento do poeta, deve-se ter esses poemas antes como uma chave para se acessar todo processo alquímico da invenção dos diversos “Eus pessoanos”. Isso implica em dizer que Fernando Pessoa não foi um poeta com uma fase ocultista, ou um poeta propagador de uma verdade oculta, antes foi aquele que “transviveu”, transcreveu, transfigurou o ocultismo, a alquimia, a mística e a metafísica em sua vida. Neste sentido o destaque à Cabalá é ine-

gável, no sentido ainda do impacto e do modo como a sabedoria hebraica foi interpretada por ordens iniciáticas e teosóficas, desse acesso a tais interpretações, Fernando Pessoa procedeu à sua bricolagem da Poesia com ocultismo e metafísica, uma tentativa de retorno ao Um, à Fonte. No meu ponto de vista, esse caminhado é trilhado por todo aquele que vive as sendas místicas, de certa forma o poeta de Mensagem sincretizou a narração e a etnografia em poesia, pois é sua experiência no campo da vida e do mundo que ali se encontram encriptados como arcanos.

Encerro essa parte dizendo que tudo o que analisou Benedito Nunes acerca da experiência mística de Fernando Pessoa pode ser usado como chave de com preensão da relação entre o místico a sua experiência e sua linguagem, defendendo a ideia de que do mesmo que algo semelhante se dá na experiência daqueles que tomam consciência de suas experiências místicas e que fazem delas o sentido de suas narrativas de vida. Observo esse processo em relação a todos os aqui analisados, inclusive devo dizer que algo de semelhante se dá com Borges que na prosa absorveu a poética e a metafísica também movido como por uma experiência com a tradição mística e em especial a tradição mística hebraica a Cabalá. Mestre Von-hommel, Ametista, Irmã Esmeralda, Mestre Olho de Tigre, Mestre Lótus Amarelo e Deepak Sankara Veda e até mesmo o Padre Parapsicólogo são indissociáveis de suas respectivas narrativas místicas que oscilam entre a prosa e a poesia.

Dou prosseguimento a análise da relação entre mística e literatura na etnografia presente nesta tese, insistindo na relação entre mística e linguagem, entendo que a linguagem mística guarda relações com a o processo inventivo da linguagem literária. O místico como o poeta desenvolve pela linguagem um mundo desconhecido de experiência, inclusive na invenção de emoções que são imaginativamente criadas. Daí a importância como esse processo se dá em poetas escritores como nos casos de Borges e de Fernando Pessoa, pois deles podemos extrair afinidades de significado com os místicos por mim estudados nesta tese. Podemos encontrar corroboração das ideias de Fernando Pessoa e de Borges em análises históricas e antropológicas da Cabala e da Alquimia em pesquisadores como Gershom Scholem e Raphael Patai, é sobre este último que faço algumas observações baseadas em sua obra “ Os alquimistas Judeus” que no meu modo de ver corrobora o modo como Fernando Pessoa e Borges se apropriaram tanto da Cabalá, quanto da Alquimia.

Início minha consideração sobre o trabalho de Patai (2009), principalmente no capítulo, “ Cabala e Alquimia: Uma Reconsideração”, nesse capítulo temos uma impor-

tante análise das relações históricas e culturais entre Cabalá e a Alquimia, considerando a relação entre árabes e judeus na península ibérica e como isso se difundiu para a Europa desde o século XIV. De acordo como Patai (2009) a alquimia foi desenvolvida principalmente por mulçumanos, pelo trabalho que estes tiveram de traduzir para o árabe muitas das obras de alquimia de gregos e egípcios. Os judeus que viviam nestes países tiveram esse contato com a alquimia através da influência da língua árabe, principal fonte de tratados de alquimia que foram traduzidos para o hebraico, obras de alquimistas mulçumanos, ou traduções para o árabe de tratados de alquimia escritos originalmente em árabe.

Assim, podemos dizer que as ideias alquímicas estão intimamente ligadas na sua transmissão entre judeus e mulçumanos num duplo movimento de tradução e sincretismo. Cabalá e Alquimia se sincretizam, no sentido de como vai abordar Patai ambas se auto interpenetram e se auto interpretam, mas ambas fazendo parte do cotidiano destes povos. Aponto de alguns importantes cabalistas crerem que alquimia segredava elementos misteriosos da Cabalá, em dado momento essa parece anexar a alquimia as suas ideias principais, não havendo daí em diante diferenças, no sentido de que falar de uma remetia necessariamente à outra.

“Além disso, havia uma certa afinidade *a priori* entre as concepções de mundo da alquimia e da Cabala. O alquimista considerava todas as coisas existentes, fossem minerais, fossem vegetais, fossem animais, fossem humanas, como contendo uma essência basicamente idêntica – isso é em todos os estudos que discutem a alquimia – e uma doutrina quase idêntica está na base do pensamento cabalístico...Uma original contribuição da Cabala para essa concepção de mundo da alquímica era a teoria mística de que havia uma dicotomia, ou duplicação entre os mundos, o do Alto e o de Baixo, de que existiam influências mútuas emanado de cada uma dos dois e que, não só os poderes do Alto, como o poder do Sol(espiritualizado), provocavam o amadurecimento até chegar ao ouro dos metais daqui de Baixo(como ensinava a alquimia), mas também os atos humanos daqui de Baixo podiam produzir grandes mudanças no Alto – como , por exemplo, quando o rei Davi produziu a ‘perfeição’ da lua. (Patai:2009)

As noções citadas por Patai podem ser vistas na obra tanto de Fernando Pessoa como de Borges, mas devo enfatizar que ela se agudiza muito mais na poesia do autor de Mensagem, que a levou aos extremos da sua reflexão. Isso me faz reforçar ainda mais a ideia de que por mais que Fernando Pessoa tenha optado pela via alquímica essa de forma alguma descarta a sua íntima relação com a mística, ou seja a mística hebraica, a Cabalá. Usando esse quadro interpretativo podemos perceber o quanto a Cabalá e al-

quimia estão integradas na prática simbólica de Mestre Von-Rommel e de Deepak. Mas seja a cabalá ou alquimia, ou reiki, ou os dragões tais concepções permitem aos místicos inventarem novas formas de ser e de linguagem.

Cada visita à casa do cabalista de Belém era como se mais um livro da tradição hermética me fora revelado na sua simples manifestação cotidiana. Por isso este estudo não pode se calar diante da literatura do campo, ou do campo que manifesta como literatura, ela como um campo de forças atrai para si os interesses e as percepções, talvez essa força seja comum à mística.

TRANSCRIÇÃO E TRANSFIÇÃO ETNOGRÁFICA.

Fragmento de uma experiência com Reiki. Reiki a energia da quinta dimensão.

A Ametista e o Reiki.

O Reiki foi para mim uma surpresa, uma dessas muitas surpresas que o antropólogo se depara ao longo de sua caminhada no campo, no meu caso, no campo da antropologia da religião. Já tinha ouvido falar das novas seitas, e da religião do chamado mo-

vimento da Nova Era, mas depois da Cabala ficou difícil não dar atenção para essas outras formas de ver o sagrado, na linguagem de alguns pesquisadores que denominam os praticantes destas formas de religião de “buscadores do sagrado”, termo que eu considero pouco problemático, principalmente por atribuir unicamente ao indivíduo sua relação com o sagrado, mas deixemos para depois uma análise mais crítica desta noção. Já durante as reuniões de cabala me deparei com pessoas que eram membros da seichon-ryō, o mestre de cabala em algumas entrevistas já tinha me chamado atenção para a correlação entre a cabala e as técnicas de meditação desenvolvidas pelas religiões orientais. Naquele momento já me chamava a atenção o sincretismo como uma forma de linguagem decodificadora da religião-linguagem. Mas foi por meio de meu contato com o Reiki que pude aprofundar minhas indagações da relação entre mística, linguagem, religião e sincretismo.

No começo tudo parece confuso, mas o real não se oferece à reflexão, antes ele resiste e persiste. Em relação ao Reiki, foi o relato de um engenheiro que me chamou atenção, durante uma visita a um empreendimento imobiliário conheci o engenheiro responsável pela obra, quando soube que era cientista social ele se interessou pelo assunto, principalmente quando as ciências sociais são comparadas às ciências exatas, mas, isso não é tudo: a uma certa altura da conversa falei que estudava religião como fenômeno social, ele me disse que não era muito religioso, mas que não tinha argumentos para desacreditar, foi então que ele me confidenciou que havia passado por uma sessão de Reiki que lhe foi aplicado por uma amiga conhecida, segundo ele, quando recebeu a aplicação de Reiki estava com uma forte dor de cabeça, ele me disse que não procurou a amiga Reikiana, antes ela lhe oferecera aplicação, o engenheiro me disse que no início era bem cético, mas por amizade ele se submeteu à aplicação de Reiki. Ele mostrou grande espanto quando me confirmou que o efeito foi imediato, daí em diante ele se disse muito impressionado com essa prática que para ele tem um caráter terapêutico, segundo ele essa amiga já tinha sido responsável por uma clínica de Reiki, não tomei mais detalhes.

Em uma outra circunstância, conheci uma mulher, a chamarei de Ametista, ela sofria de um mal-estar físico, em várias conversas ela se queixava de constante cansaço e fadiga, esses sintomas àquela época a deixaram extremamente preocupada. K me disse por meio de uma parenta foi se consultar em local ligado à Igreja Católica de sua cidade, K foi atendida por uma irmã que entre outras práticas lhe aplicou o Reiki, mas isso não é tudo, a freira que consultou K fez um diagnóstico muito coerente, eu diria quase

divinatório, mas depois tratarei deste “exame simbólico” feito pela freira na Srta. K. Não foi por acaso que K procurou a consulta da freira reikiana: segundo ela, muitos são atendidos em sua cidade por meio da prática do Reiki, isso despertou em mim muita curiosidade e, porque não, perplexidade diante daquele quadro que me era narrado, então pensava: “como pode, uma freira reikinana!”, aparentemente duas religiões excludentes do ponto de vista teológico, entretanto, como pude ver, complementares do ponto de vista sincrético-simbólico. Duas linguagens que na prática de cura se conjugam e se imbricam para gerar no “paciente-fiel” efeitos de verdade e de cura.

A Srta. K também se mostrou muito impressionada com os resultados daquela consulta, há ainda mais, era possível perceber uma preocupação por parte de K no que se refere à “conduta espiritual” daquela freira, é importante destacar que a freira tem aproximadamente 80 anos. Não obstante sua idade avançada, a freira acumula vários serviços no que se refere à assistência e caridade em sua comunidade, mas o que mais me chamou atenção é que K me disse que a freira era extremamente esclarecida no que diz respeito ao esoterismo e ocultismo. O que me pareceu era que segundo o relato de K, a freira não via divergência entre o Catolicismo e o esoterismo, isso não somente me empolgou, mas me impulsionou para estudar o Reiki e seus desdobramentos sincréticos no Catolicismo. Parece que a freira vive na prática aquilo que concebo em minha pesquisa, ou seja, a mística como uma linguagem que traduz outras linguagens, ou como dizem os críticos literários, a tradução como transcrição, esse princípio eu tomo como um dos fios condutores de minha pesquisa. Só que no caso da religião o elemento mediador é o sincretismo que permite uma aproximação entre a língua de partida e a língua de chegada, ou seja, a linguagem sincretizante e a linguagem sincretizada. Uma aproximação símbolos literários e símbolos rituais, nesse sentido a literatura e o ritual seriam formas na linguagem de possibilitar novos arranjos de significado de significado. Seria narrativa de Ametista (K), uma ritualização de sua iniciação aos mistérios do Reiki, que lhe levaria aos mistérios de seu ser na linguagem, que seria por ela transcrita em uma obra literária aberta, digo isso sobre K(Ametista), mas também sobre os outros místicos aqui apresentados, Ametista (K) é mística, pois como veremos sua narrativa revela seu ser-místico, como possibilidade efetiva de ser-outra na linguagem, uma descoberta de seu si-mesmo como outro.

“ A literatura move-se na linguagem como em um meio, mas esse meio compreende duas camadas: o conteúdo latente da linguagem, – nosso registro intuitivo da experiência –, e a conformação particular de uma língua dada, – o como se manifesta

especificamente aquele registro. A literatura que se apoia principalmente – nunca inteiramente – naquele primeiro nível mais fundamental, uma peça de Shakespeare, por exemplo, é traduzível sem maior perda de caráter. Se se move, de preferência, no plano de cima, – e bom exemplo será uma poesia de Swinburne –, é praticamente intraduzível.” (Sapir:2013, pg. 176).

Sapir aponta para uma oscilação da literatura na linguagem, um polo que podemos chamar narrativo é um poético que dessa forma absorvem-se na linguagem, mas ainda que algumas formas são traduzíveis e outras intraduzíveis, mas ambas se dão na linguagem. No caso aqui, de Ametista, podemos dizer que o primeiro caso é o que mais se evidencia. Pois sua narrativa mística pende mais para a narração do que para a poesia, mas isso não significa que elementos poéticos não emerjam de sua narrativa, devemos dizer que K não se assume como uma mística, pois seu ser-místico é aquele ligado à descoberta de si mesma na linguagem. Sua iniciação no Reiki foi uma forma de descobrir um modo de ser em sua linguagem que até aquele momento lhe erra totalmente desconhecido, sua identidade religiosa de católica a faz negar qualquer associação com a mística e a magia, mas quando com ela convivemos vamos observamos que seus sonhos, mediúnicos, suas rezas fervorosas, sua intuição premonitória, nos fazem pensar de modo diferente, podemos dizer que ela rejeita sua propensão para o xamanismo místico.

Mas por meio de Irmã Esmeralda ela acabou como que se olhando em um espelho, Irmã Esmeralda é a xamã mestra de Ametista, ainda que ambas não se atribuam o xamanismo, elas se dizem católicas que praticam o bem. Acredito que estamos em face de uma modalidade muito peculiar daquele fenômeno que é descrito pela obra do Antropólogo Heraldo Maués (20014, p.g,200) trata-se do “xamã caboclo, curador”, que segundo o antropólogo é uma forma de mística quer ocorre na Amazônia brasileira, vemos que esse forma de tratar o xamanismo como mística é extremamente pertinente, pois nesse sentido vemos que a mística excede as cercanias linguística da narrativa religiosa, pois o xamã caboclo se considera católico, não vê conflito em ser católico e ser curador, ou seja, místico, nesse sentido seu ser- místico como pensamos não deriva da narrativa religiosa, e nesse aspecto a narrativa religiosa pode ser estranha à narrativa mística. A mística tem elementos literários como aqueles descritos por Sapir, mas ela estabelece uma síntese precária entre aqueles os dois níveis por ele citados, eles se combinam se mesclam formam novas confirmações de expressão, mas jamais se confundem como se um fosse derivado do outro. Se olharmos a questão da mística em relação à literatura na linguagem oral, como pensado por Sapir, e aqui apresentado no caso da

narrativa de Ametista (K) e da expressão de seu ser-místico na linguagem como busca de si mesma como outra, outra persona na linguagem, e daí a agudização dessa experiência por meio de símbolos rituais contidos na linguagem narrativa de K. O xamanismo místico de K opera no inconsciente de sua linguagem, como vemos esse dado é bem característico do xamanismo, como observou Maués (2014). Mas essa relação entre pode ser ainda pensada na articulação feita pelo antropólogo Victor Turner, que em seu importante trabalho, *Floresta de Símbolos* nos apresenta outra uma visada sobre a maneira de atuação dos símbolos na cultura, a visada de Turner sobre a vida simbólica parte de uma questão ligada à relação entre linguagem consciente e inconsciente, e dessa maneira, Turner(2005) ressalta a ação na linguagem operada pela vida simbólica, ou seja, os símbolos são constituintes da do ser aparente, assim como do ser-profundo, oscilando entre os polos da fala individual e da fala coletiva. Turner pensa os símbolos por meio da compatibilização de duas referências relativas à linguagem e à cultura, sua noção de simbólico articula-se entre as referências de Sapir e Jung, que segundo ele terminam por tratar de regiões muito semelhantes no que tange à cultura e a linguagem, visto que em ambos não se pode falar de uma sem remeter à outra, ambos observando como os dois níveis da linguagem se expressam na cultura e na literatura, contudo Turner pretende superar a noção de signo presente em Jung e adotar a noção de simbólico contida em Sapir, sem deixar de considerar o nível de inconsciente profundo existente na linguagem como defendido por Jung. Dessa intrincada relação surge a noção de símbolos rituais, presentes em Turner, e uma importante distinção entre símbolos referencial e símbolo de condensação.

“ Como o ‘signo’ de Jung, o símbolo referencial é predominantemente cognitivo e se refere a fatos conhecidos. A segunda categoria, que inclui a maioria dos símbolos rituais, consiste em símbolos de ‘condensação’, que Sapir define como ‘formas altamente condensadas de comportamento substitutivo para a expressão direta, proporcionando a pronta liberação da tensão emocional de modo consciente ou inconsciente’. O símbolo de condensação está “saturado de qualidade emocional”. Na visão de Sapir, a diferença principal no desenvolvimento, entre esses dois tipos de símbolo, é que ‘ enquanto o simbolismo referencial cresce com a elaboração formal no consciente, o simbolismo de condensação deita raízes mais e mais fundas no inconsciente, e irradia sua qualidade emocional para tipos de comportamento e situações aparentemente distantes do significado original do símbolo’.” (Turner:2005, p. 60).

A relação entre símbolo referencial e símbolo de condensação é elucidativa da relação entre mística e literatura na linguagem narrativa e na poesia, e portanto, na fala,

propriamente dita, dos místicos aqui estudados, no caso agora discutido da narrativa místico literária da jovem K(Ametista). Apesar de distintos esses símbolos trabalham de forma articulada experiência mística na linguagem como narrativa e poesia. O caso de Ametista nos mostra uma prevalência do simbolismo referencial e de sua tentativa de elaborar sua narrativa em termos conscientes, mas em alguns momentos sua fala, saturada de emoção, principalmente quando fala de sua dor na perda do Pai e do Irmão mais velho. Sua busca de cura na linguagem pelo reiki não demonstra somente uma ação consciente de superação da dor, mas elementos inconscientes de sua linguagem mística acorrem à sua narrativa, sua dúvida e hesitação quanto à morte à reencarnação, principalmente quando ela se defronta com os argumentos do espíritas que lhe são passados por suas amigas, praticantes do Kardecismo, mas não vejo nessa emergência dos símbolos de condensação na narrativa de Ametista ligadas à cognição advinda das explicações kardecistas, antes vemos emergirem elementos do simbolismo profundo, condensado de uma experiência mística, nesse sentido os dois níveis na linguagem, como pensados por Sapir, que atingem a experiência literária, também atingem a experiência mística na linguagem.

Na narrativa mística de Ametista há como que um jogo dialético-sincrético entre essas duas modalidades de símbolos, pois quanto mais conscientemente K nega sua experiência xamânica e mediúnica, mais símbolos condensados se formam na linguagem de k, invisibilizados, mas operando injunções de significado para além de do aspecto simbólico referencial de sua narrativa, é nessa camada invisibilizada que se processa a invenção de novos arranjos de significado, discordo Turner do quando fala de uma distância do sentido “original do símbolo”, pois tal sentido não existe se não como configuração inventada na linguagem, ou seja, o símbolo original já é uma possibilidade de leitura da narrativa, mas jamais como ponto de partida, mas como ponto de referência inicial, que provê as condições de dignificado na linguagem. Como uma obra literária oral, aberta, pulsante e pensante, isto é o enredo da narrativa mística não é somente provido de elementos cognitivos, mas de configurações possíveis, articuladas nos símbolos condensados. Talvez seria interessante acrescer a esse debate o pensamento de Merleau-Ponty, que aliás, cunhou de forma irretocável a noção de uma Literatura Pensante, contido no livro *Signos*, de sua autoria, quando se referia aos textos sapienciais da tradição oriental, que segundo pensamos são textos místicos. Mas, considero relevante citar um outro texto, uma nota de trabalho, presente na edição de *O Visível e o Invisível*, nota de

trabalho cujo visada recai sobre a relação entre literatura e filosofia, e do modo como essas se situam no *ser*.

“A filosofia, precisamente, como ‘Ser falando em nós’, expressão da experiência muda de si, é criação. Criação que é, ao mesmo tempo, reintegração do ser: pois não é criação no sentido de qualquer um dos Gebilde que a história fabrica: sabe-se Gebilde e quer-se ultrapassar enquanto pura Gebilde, reencontrar a sua origem. É, portanto, criação em sentido radical: criação que ao mesmo tempo que é adequação se constitui na única maneira de obter uma adequação.

Isto aprofunda consideravelmente os pontos de vista de Souriau acerca da filosofia como arte suprema: por que a arte e a filosofia *em conjunto*, são justamente não fabricações arbitrárias no universo (da ‘cultura’), mas contato como o Ser na medida em que são criações. O ser é *aquilo que exige de nós criação* para que dela tenhamos experiência.

Fazer análise da literatura neste sentido: como inscrição do Ser. (Merleau-Ponty:2005).

É possível dizer que nesse texto adensado, Merleau-Ponty remete a experiência do ser na linguagem como filosofia e literatura, como antropólogo podemos dizer que essa experiência se dá na cultura, nesse sentido filosofia e literatura não são poses positivas de uma dada cultura, são antes possibilidades de criação e invenção permanente, ou seja, a filosofia e literatura não peças objetivas do saber científico, mas modos de ser na linguagem e no Ser, neste sentido a antropologia, liberta de qualquer pretensão de objetividade de sobrevoo, encontra abrigo na literatura, a etnografia não é uma peça objetivada da realidade empírica, mas é antes encontro permanente da alteridade. Falar de K na etnografia não é uma forma de objetiva-la, K não é objetivável, ela é possível na linguagem, sua narrativa mística não é uma posse objetiva da etnografia, a etnografia de K é antes uma invenção na linguagem como ser-na-linguagem do antropólogo. A etnografia se situa na linguagem não só do antropólogo como do nativo, ora informante, ora narrador, cuja subjetividade nunca está dada por meio de uma identidade objetiva, mas se dá e se revela como advento de significado e de sentido, a questão do simbolismo está intimamente ligada à linguagem, pois o símbolos, não são operadores de cálculos da subjetividade nativa, o nativo vive o símbolo na sua realidade de ser-símbolo, não estranha Fernando Pessoa ter advogado essa existência místico alquímica do símbolo, o homem não é um utilizador instrumental de símbolos, antes o aprendizado da vida simbólica se dá pela experiência radical na linguagem. Não tento aqui encapsular K com os argumentos aqui usados, não se trata de usar a “teoria” para iluminar o objeto, K não será melhor compreendida se a ela atribuirmos elementos da argumentação teórica, a etnografia K, é um convite à pensar teoria não como resposta, mas como encontro de metalinguagens, pois as metalinguagens são traduzíveis em outras metalinguagens, e

essas outras são traduzíveis naquelas, sincretismo, tradução, transcrição. Estamos em face do ser-místico como ser-sagrado-selvagem. A antropologia não é filosófica ou literária como por uma conversão, a antropologia já está na linguagem literária e filosófica como questão, como antecipação e invenção-criação na linguagem, como possibilidade de ser-na-linguagem

Mas voltemos à conversa com K.

A Srta. K também se mostrou muito interessada nesse lado místico de sua religião-linguagem-nativa, ou seja, pude observar em K um anseio por essa nova faceta em sua religião, semelhante ao poeta que inventa uma nova forma de significar com a sua língua nativa. A consciência dessa invenção não é menor que a alegria de sua realização na prática da escrita, no caso do religioso é quase uma revelação divina que ali se encarna. K logo se interessou em seguir as recomendações da freira, inicialmente o tratamento tinha um lado fármaco, tomo aqui no sentido da ingestão de substâncias, não alopáticas, mas homeopáticas. Mas, há ainda recomendações de caráter comportamental, como questões ligadas a traumas na infância de K, isso pode lembrar a psicanálise, ou a eficácia simbólica, como no caso antropologia estrutural.

Como pude observar K compreendeu simbolicamente aquelas prescrições fazendo sua própria tradução sincrética da linguagem mística da freira Reikiana. O ato de prescrever um tratamento seja ele de que ordem é ele mesmo parte da cura ou da mensagem da cura, pois “tomar” um remédio é um ritual com prescrições simbólicas que atingem não somente o corpo, do ponto de vista orgânico, mas também do ponto de vista semiótico quando entendemos que há uma razão simbólica que se realiza no corpo. O corpo é o tradutor-transcriador da cura. A experiência de K com o Reiki é reveladora da relação entre mística e linguagem nas práticas de cura e meditação do Reiki. K não se deteve em longos questionamentos: uma vez diagnosticada ela imediatamente passou a seguir o tratamento à base de Reiki. Ressalto que K tornou-se amiga da freira, bem como foi convidada pela religiosa para participar das atividades beneficentes realizadas pela ordem de São José de Chambéry. O convite reacendeu em K uma chama vocacional de seguir no serviço religioso, mas, ela logo se deu conta que poderia participar sem se converter à ordem religiosa: na minha maneira de ver, devo dizer que até hoje K considera esta possibilidade, daí seu desprendimento na dedicação às obras religiosas de caráter assistencial. K me disse que estava bastante contente com a visão mística do Catolicismo que era adotada pela freira que aqui chamarei de Irmã C. Segundo K, Irmã C estava à procura de pessoas que difundissem seu trabalho e seus ensinamentos, a mai-

or parte deles ensinamentos orais, acumulados em uma vida de dedicação ao Catolicismo.

Me impressiona na experiência de K o modo como sua narrativa pessoal descreve sua relação com o Catolicismo, um Catolicismo místico, posso dizer que o significado místico do Catolicismo vivenciado por K se dá como um falante que não somente adapta a língua às suas necessidades práticas. A bem da verdade acredito que esta visão de nada esclarece a relação entre língua e fala, antes acredito que a mística como a fala não pode ser reduzida a uma visão instrumental da fala em relação à língua. No meu ponto de vista a mística como a fala está saturada de combinações significantes que lhe são fornecidas pela experiência simbólica do falante, esta reconfigura as práticas comunicativas do falante, criando novas formas de significados que servirão de referência para o sentido da ação, deste modo a experiência mística de uma religião cria inventivamente outras formas de comunicar, expressar, significar.

A experiência de K com a Irmã C e de ambas com a prática do Reiki é interessante, pois evidencia a combinação de uma visão e prática místicas do Catolicismo incorporando e traduzindo uma outra prática mística de origem oriental, ambas traduzindo e reconfigurando tanto o Catolicismo quanto o próprio Reiki. Posso dizer que a relação da Srta. K e da Irmã C muito se aproximam daquelas que vivenciei ao pesquisar a Cabala no que diz respeito ao Mestre cabalista e seus orientandos. Mas, isso não é tudo, pois a Irmã C foi apenas o fio condutor que levará K em direção ao mestre de Reiki que orientou e formou a Irmã C.

De acordo com o que me relatou K o seu exame realizado pela freira C consistiu de um procedimento que envolveu a freira, uma ajudante e K na condição de paciente. K continuou explicando que a ajudante ficava com as mãos sobre o corpo da freira, essa por sua vez ficava com mãos direcionadas para onde K se encontrava, nesse momento a freira fazia perguntas em voz alta sobre partes do corpo de K, perguntas como essa: “o fígado de K é que está doente?” ou “o problema de K é no coração?”. Ouvindo isso, me precipitei e perguntei para K se as perguntas foram feitas para ela mesma, pois não havia entendido o procedimento, ela logo me corrigiu, continuando seu relato que trazia a segunda parte do procedimento, de acordo com ela as perguntas geravam tremores no corpo da freira e esses tremores eram interpretados por ela como respostas sim ou não.

Durante o procedimento a freira diagnosticou um problema na região do estômago, segundo ela causada pelo acúmulo de sentimentos negativos que estavam causando um desconforto que se manifestava na forma de uma intensa queimação no estô-

mago. Fora isso ela falou que K tinha situações de seu passado que a afligiam e ela ainda não havia tratado essas memórias. Depois disso a freira receitou uma série de fármacos de origem homeopática. K ficou muito contemplativa, era como se aquela religiosa fosse o arauto de memórias que K relutava em lembrar, memórias dolorosas como a perda de seu pai e logo em seguida de seu irmão. Aquele “exame místico-divinatório” trouxe à tona uma série de situações cujo encadeamento passavam por esses dois acontecimentos que marcaram a vida de K.

A freira recomendou que K procurasse os serviços do Mestre de Reiki que havia sido um dos mestres da religiosa. Percebi que K melhorou subitamente depois deste exame e tratamento que lhe foi fornecido pela freira: K me disse várias vezes que muitas pessoas na cidade de Marituba procuram os serviços da freira, não só aqueles que dependem do serviço público de saúde, mas também aqueles que como K possuem plano de saúde privado. Agora percebia que K estava muito mais disposta, estava mesmo radiante depois daquele acontecimento, a partir daí ela começou a se interessar pelo assunto da cura espiritual nas suas mais diversas modalidades, mesmo porque a freira fez K perceber que ela tinha uma vocação para assuntos relativos a cura espiritual. Em um momento anterior a esse K me confessou que sabia o nome de seu Anjo Guardião, segundo ela ele se chama Samuel e ele havia lhe revelado seu nome, algo muito parecido com o que ocorrera com o Jovem M que conheci nas reuniões de cabala e que também passou por um momento de revelação do nome de seu Anjo.

Da experiência podemos observar que o ser-místico se apresenta como um verdadeiro exercício de anamnese, foi por meio da linguagem falada, confessada, declamada durante a consulta que K alcançou um reencontro com sua experiência religiosa, fazendo uma compreensão de sua vocação religiosa que estivera durante muito tempo encoberta pela rotina diária. Ela ainda me disse que o momento mais interessante foi quando ela se deu conta que estava tudo ali diante de seus olhos, podemos dizer que a terapia aplicada por aquela religiosa tinha despertado a consciência de K para sua própria linguagem, é como se K fosse novamente a condutora de sua própria linguagem, ou seja, de si mesma.

Vejo muitos paralelos entre a experiência de K e a produção literária, principalmente do poeta, este quando se liberta das amarras do vernáculo comum e toma de assalto a posse da linguagem, esta agora é dele, toda, em forma, som e conteúdo, é como se por um momento o místico fosse capaz de ver a linguagem tal qual se contempla uma visão, naquele momento ele é Moshe (Moisés) que contempla a Sarça Ardente da lin-

guagem que queima, mas jamais se consome. O místico é aquele que é poeta e xamã, pois assim como o poeta inventa sua linguagem e como xamã inventa seu transe e êxtase, ambos são a mesma coisa, o ser-místico na linguagem.

O curioso é que tanto a experiência de K quanto daqueles que observei no grupo de cabala têm em comum uma relação muito semelhante: a tentativa de usar essas experiências para reescrever as narrativas de suas vidas, não destruindo a anterior, mas reinventando o enredo dessas narrativas, ou seja, são obras, ainda que não sejam escritas, estão inscritas na memória e na experiência, essas ligadas às pessoas da vida de K, que na narrativa são símbolos e signos simbolicamente estruturadas na vida social. A cura mística é uma cura na narrativa de cada praticante, nessas diferentes experiências místicas. A memória é reorganizada, a narrativa de cura pode inventar uma outra versão como nova configuração dos símbolos como fazem o poeta e o escritor que operam com os símbolos da memória e da experiência remodelando a vida.

“ Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece por que jamais estamos sós. Não preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem”. (Halbwachs: 2003)

Linguagem e memória estão conectadas, os símbolos desta e daquela são permutáveis, uma parte da linguagem é memória, no caso de K suas lembranças dolorosas atingem sua linguagem criando palavras e expressões que funcionam como tabus, “*não gosto de lembrar, aquele dia triste, aquela pessoa que se foi*”. Os símbolos que irrompem na memória são interpretáveis pelos símbolos da linguagem, esses significantes flutuam entre esses dois campos da existência humana. K não gosta de falar de seu aniversário, pois ele lhe lembra as mortes de seu pai e irmão mais velho que ocorreram em anos diferentes, mas na mesma data.

Aconselhada pela freira, K resolveu fazer o curso de Reiki, ministrado pelo mesmo professor e mestre da freira. Ao me perguntar sobre isso, eu disse que seria interessante ingressar nessa nova experiência tendo em vista que a consulta com a irmã tinha sido tão proveitosa e, segundo ela, a freira lhe teria chamado a atenção para sua vocação na ajuda ao próximo. Dessa forma K - desfazendo as dúvidas - resolveu fazer o curso.

Conversando sobre o curso, logo após o seu término, perguntei como havia sido o mesmo e K prontamente me respondeu dizendo que tinha sido muito bom e que tinha

conhecido pessoas novas, inclusive, pessoas de outras confissões religiosas, como evangélicos e espíritas, e que todos à sua maneira ficaram muito entusiasmados com a novidade, segundo ela o professor era muito bom, extremamente competente e com ampla experiência no assunto. Perguntei se o curso tinha sido pago e ela disse que sim, que havia uma taxa que incluía o primeiro nível do curso, ela me disse o valor, mas por questões de sigilo, prefiro não o divulgar.

Perguntei sobre o número de alunos, soube então que a turma não era muito grande e que isso era importante, visto que o curso almeja um lado prático e uma turma muito grande dificultaria a supervisão do professor em relação aos alunos. Segundo ela nesse primeiro nível você se torna reikiano, ou seja, há um momento em que você é iniciado na energia do Reiki, como uma espécie de ritual iniciático, que somente um Reikiano graduado poderia realizar.

Ela me conta como foi sua iniciação, segundo ela Mestre Olho de Tigre marcou com os alunos que estivessem em sua casa por volta de 7:30 da manhã, e exatamente como marcado o ritual iniciou, segundo ela os alunos aguardavam no pátio da casa de Mestre Olho de Tigre, enquanto isso ele preparava a sala na qual a iniciação se daria. Ela não me conta quem foi primeiro, mas ela diz que chegou a sua vez, lá segundo ela já estava preparada uma cadeira em que ela sentaria, segundo ela Olho de Tigre lhe disse que havia preparado a sala com incenso, ela não soube especificar a essência contida no incenso, mas ele também lhe disse que tinha feito escrito no ar os símbolos do Reiki. Naquele momento ele disse para que ela sentasse e fechasse os olhos e ficasse bem tranquila e a vontade, segundo ela o ambiente estava muito calmo, sentia-se como se estivesse hipnotizada, em alguns momentos ela disse que não lembrava de nada, mas em outros momentos ela sentia que o mestre tocava seus ombros e sua cabeça, ela disse que ele murmurava mantras que ela não consegui entender, ele também fazia gestos com as mãos, segundo ela eram os símbolos do Reiki, Ela então fala que foi tomada de uma paz tão profunda que ela só sentia alegria, ele repetiu o processo algumas vezes e finalmente após isso pediu que ela fizesse mentalmente uma reza que costumasse fazer, ela fez, depois disso ele disse que dali em diante ela era uma reikiana e que a energia Reiki agora estava desbloqueada.

O manual⁵¹ de Reiki nível III que Ametista utilizou em seu curso e que posteriormente ela me emprestou como fonte de informações sobre o reiki nos relata no tópico

⁵¹ UniReiki- Universidade Mundial de Reiki 2013.

sobre a iniciação, “Processo de iniciação e Harmonização”, nesse tópico se fala de uma “*origem verdadeira*” do ser humano, e que o corpo é possuidor de “*redes de ligação de força*” que seria responsável pelo funcionamento ideal do corpo, pois permitiria que o corpo físico seja mais sensível à sua interação como os chamados “*corpos sutis*”, ligação feita segundo os reikianos através de impulsos elétricos que enviariam mensagens aos órgãos. De acordo com o manual de reiki, tais canais devem se encontrar sempre limpos e harmonizados, pois somente assim se terá a felicidade plena. O manual continua dizendo que o que ocasiona o bloqueio desses canais e conseqüentemente o debilitamento em todos os seus níveis seria o que ele chama de “*processo de esquecimento de nossa origem*” além também do que é chamado de “*Individuação*”, esses dois fatores enfraquecem o corpo, pois interrompem a passagem da energia vital, oriunda dessa origem que pode ser entendida como um tipo de *fonte original de energia divina*. Segundo o manual a condição atual da humanidade de doenças e sentimentos destrutivos é resultado de um esquecimento da nossa origem e conseqüentemente do afastamento progressivo dessa *fonte original de energia*, desligamento em relação à fonte traria todo tipo de “*negatividade*”, inclusive os trabalhos de bruxaria e magia negra que seriam causados por esse desequilíbrio energético. Esse fator foi muito citado nas falas de Mestre Olho de Tigre, inclusive nesse ele citou algumas vezes o que ele chamou de “*macumba*”, “*pragas*”, “*maldições*” e “*feitiços*” todas essas situações segundo ele podem causar doenças, mas antes causam uma desarmonia energética, pois a mente dos atingidos por essas energias são imã para essas energias desequilibradas.

“ Na iniciação sagrada, todas as redes de ligação do corpo – responsáveis pela captação e distribuição de energia – são fortalecidas e voltam a funcionar na sua forma original, aumentando nosso poder de harmonização e recuperação da saúde, integração, em nós e nas outras pessoas a quem tocamos. Os principais vórtices para essa captação de energia são os chamados Chacras, que passam a captar e a distribuir melhor, não apenas a nossa própria energia e a do ambiente, como também a do universo.

Para que o processo de iniciação e harmonização se completem, usamos os mantras (sons) e os yantras (desenhos ou formas), que quebram o tempo-espaço, levando-nos de volta ao nosso antigo estado original, retirando as impurezas acumuladas em nossos corpos físicos e etérico, aumentando nosso estado vibracional e nos dando melhor entendimento sobre nosso próprio eu.

Quando a pessoa passa pelo processo de iniciação sagrada, seus canais de energia ficarão para sempre abertos e o iniciado será eternamente capaz de receber e transmitir a mais perfeita energia do Cosmo.

A iniciação é uma cerimônia sagrada. Após esta iniciação entramos em contato com o Espírito Divino, e então nossas mãos passam a irradiar vibrações, devido à sensibilidade que nela se desenvolve” (UniReiki:2013)

O manual utilizado por mestre Olho de Tigre em seus cursos de formação, enfatiza claramente que a essa foi a missão do fundador do Reiki, Mikao Usui, identificar essa energia vital e assim buscar a criação e ativação de uma canal de recepção e utilização dessa energia, neste sentido a iniciação ao reiki exige um outro modo de pensar, uma abertura da mente para se conectar com a fonte primordial de energia e o reiki seria essa canal energético que reequilibra e cura o ser humano, segundo Olho de Tigre o Reiki cura o corpo e a mente, ou seja nos dá uma consciência do corpo como energia e ao mesmo tempo integra mente e corpo, ou seja ,a divisão ocidental entre alma e corpo segundo os reikianos é uma noção extremamente equivocada e pouco desenvolvida, segundo eles o corpo não existe somente nessa dimensão mais existem cópias sutis dele nas outras dimensões, essa é uma ideia bastante difundida entre as terapias alternativas de cunho holístico.

Tanto nas falas da narrativa de mestre Olho de Tigre, assim como nas falas de Ametista e Irmã Esmeralda percebemos que uma compreensão do Reiki a partir de categorias de outras práticas religiosas, como o Espiritismo, Teosofia, Umbanda, Catolicismo. É bom que se diga que grande parte dos clientes de mestre Olho de Tigre se denominam católicos, evangélicos ou espíritas. O que nos mostra uma tentativa de traduzir o Reiki para os termos simbólicos e totêmicos do Cristianismo como faz Leonard (2012), cuja obra busca sincretizar o Reiki e o Cristianismo. Todos esses sistemas simbólicos estão inseridos nas narrativas místicas daqueles que aqui foram pesquisados, esses símbolos fazem parte do ethos místico dos praticantes do Reiki, sejam ele valorados positiva ou negativamente, quero dizer que o Reiki que é praticado por esses agentes é uma tradução sincrética do Reiki junto com esses sistemas simbólicos que fazem parte da linguagem religiosa dos praticantes estudados. Macumba é vista como uma palavra tabu, pois teria aspectos que são vistos como danosos e negativos do ponto de vista daqueles que entrevistei, me refiro ao que os informantes reduzem a noção de Macumba ou em alguns momentos se referem à Umbanda. Negativamente e danosos, pois segundo eles se trata de *bruxaria*, “*fazer o mal pros outros*”. As pessoas que procuram o reiki sempre se queixam de estarem enfeitiçadas, de terem sido vítimas de trabalhos de “*magia negra*”. De uma certa forma a iniciação é também um tipo de anti-bruxaria,

uma forma de harmonização e bruxaria seria o desequilíbrio, ou seja, o Reiki é uma cura que faz uma metainterpretação da linguagem religiosa compartilhada pelos nativos, ou seja para que aja a cura e harmonização o sistema simbólico nativo precisa ser decodificado pela metalinguagem do Reiki.

A iniciação de Ametista, ou de Mestre lótus Amarelo como veremos, não deixa de ser também uma cura, primeiro uma cura de si mesmo, no sentido de “*lembrar quem nós somos*”. Assim a falta dessa “*memória original*” ampliaria a noção de doença para as outras dimensões do corpo, inclusive para existência pós-morte, essa é uma visão teosófica e gnóstica, pois a cura estaria no contato com o conhecimento de si mesmo evidentemente que não num nível epistemológico, mas num nível mágico e metafísico, sendo um justificação para o que nos acontece de ruim, nesse sentido a cura estaria ligada estritamente ao simbolismo da linguagem, o ethos pode adoecer, fazendo-se necessário a aquisição dos símbolos de outros sistemas como aqui no caso, o reiki. O ritual de iniciação do reiki pode ser entendido nos termos da magia como pensado por Mauss, ou seja, um sistema simbólico mágico, de cura e iniciação.

“ os 21 dias de purificação

Após a iniciação sagrada, os Chacras estarão abertos e então ocorre um processo de expurgo das impurezas e toxinas removidas dos corpos físico, emocional, mental e espiritual.

Esse processo de expurgo ou purificação se dá em 21 dias, três dias para cada Chakra. Nele, estaremos eliminando tudo que estava acumulado em todos os níveis.

Essas toxinas podem ser eliminadas pelos poros, pela urina, fezes, sonhos e pensamentos. É um processo diferente e variável para cada pessoa e se dá de acordo com as necessidades e escolha do próprio corpo através do sistema imunológico.

Após a remoção das impurezas, em geral localizadas no intestino e nos rins, veias e até no cérebro, o corpo funcionará harmonicamente, respondendo à continuidade do tratamento Reiki de forma mais positiva. Durante esse processo de purificação deve-se ingerir frutas, alimentos com alto teor de fibras, água e evitar comer enlatados, carne vermelha, bebida alcoólica, para que o processo seja mais suave no sentir e mais definitivo em nível celular.

A auto aplicação da energia Reiki é importante e deve ser intensificada durante os 21 dias de purificação, para melhor aproveitamento da limpeza geral. Caso não consiga fazer todas as posições de aplicação, deve-se fazer as posições da cabeça, a primeira posição de frente e a terceira de costas.” (Uni-Reiki:2013)

Vemos que aqui uma noção mística de cura, pois logo depois da aquisição da linguagem Reiki, por meio da iniciação que é um tipo de programação, o agora iniciado está em condições de emitir a energia de ser um canal para si e para os outros ele é ago-

ra também um receptáculo da energia que é aqui denominada de “*Espírito Divino*”. O expurgo das “toxinas” atinge tanto o centro da linguagem como os órgãos excretadores do corpo humano, todas as impurezas dos corpos sutis são excretadas por meio do corpo físico que seria o destino final das energias estagnadas. As impurezas são, desde os pensamentos, até as bruxarias feitas, isso me foi dito pelo mestre Olho de Tigre, ou seja, uma bruxaria é um pensamento negativo direcionado à outrem, assim o olho e as mãos são disseminadores das energias, daí segundo ele a crença do “mal olhado”, por mais que mestre Olho de Tigre negue qualquer relação do reiki com a magia, fica claro que o Reiki é uma mística de cura, que se expressa por meio de ritos e práticas corporais, um xamanismo urbano como nos faz pensar Maués (2014) é um tipo de magia que neutraliza e combate outras magias. Evidentemente que o xamanismo do Reiki praticado por mestre Olho de Tigre é desprovido de entidades pessoais, como guias e encantados. Mestre Olho de Tigre é um cultuador do Reiki como uma energia da vida, uma consciência universal, e nesse sentido desprovida de personalidade, mas nem por isso, essa concepção deixa de ser mágica, pois ele ao dizer que a energia é canalizada por seu corpo passa a ter a personalidade do meio pelo qual ela é conduzida.

“ A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos *mágico* o indivíduo que efetua *atos mágicos*, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los *ritos mágicos*.

(...). Outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia. Tais são a medicina e alquimia; durante muito tempo, o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia. O ato médico não apenas permaneceu, quase até nossos dias, cercado de prescrições religiosas e mágicas, preces, encantamentos, precauções astrológicas, mas também as drogas, as dietas do médico, os passes do cirurgião, são um verdadeiro tecido de simbolismo, de simpatias, de homeopantias, antipantias e de fato, são concebidos como mágicos. A eficácia dos ritos e da arte não são distinguidos, mas claramente pensadas em conjunto. (...) Assim numa prática médica as palavras, os encantamentos, as observâncias rituais ou astrológicas são mágicas; é aí que jazem as forças ocultas, os espíritos, e que reina todo um mundo ideias que faz que os movimentos, os gestos rituais, sejam reputados detentores de uma eficácia muito especial, diferente de sua eficácia mecânica.” (Mauss: 2003)

Nesta parte do Esboço de uma teoria da magia, Mauss nos serve um verdadeiro banquete de relações que vão desde a relação entre magia e linguagem, passando pela arte, até a relação entre magia e medicina. Assim, o modo de pensar de Mauss nos é extremamente decisivo para compreendermos as relações entre mística e cura e aqui particularmente entre a linguagem de cura do Reiki. O ato do terapeuta de Reiki é o

misto de medicina e magia, tudo isso tomando como padrão simbolismo da linguagem, nesse sentido a cura seja na magia ou na medicina é detentora de uma linguagem, e essa é inventora de novos arranjos de linguagem, aquele que foi curado e o iniciado são efeitos do elemento simbólico subjacente a essas práticas.

Isso nos ajuda a pensarmos no caso da iniciação cura de Ametista feita por Mestre Olho de Tigre, mesmo que tenha feito sessões de reiki como irmã Esmeralda essa lhe recomendou um especialista, mesmo sendo reikiana ela não pode realizar a iniciação de Ametista⁵². Pois ela não era portadora do *dom* e do *segredo* necessários à iniciação de um fiel. E nesse ponto, segundo penso Mauss e Simmel se complementam, pois, o objeto de Mauss no Esboço de uma teoria da Magia, não é muito diferente daquele de A Sociologia das Sociedades Secretas de Simmel, por isso faço uma ligeira digressão em direção do pensador alemão, e cito uma parte de seu ensaio onde acredito que há uma confluência com Mauss que nos ajuda a entender a iniciação de Ametista. O fato de irmã Esmeralda, apesar de seu inegável carisma sobre Ametista, admite que de certa forma não portadora dos segredos necessários para eficácia de um ritual de iniciação no Reiki. Assim entendemos que Irmã Esmeralda considerava excepcionalidade das qualidades da personalidade de Mestre Olho de Tigre, pois ele a iniciou no Reiki, mesmo ela dispondo de inúmeros recursos simbólicos, alguns muito superiores em termos status social, frente à comunidade de Marituba. Ainda assim, Irmã Esmeralda se submeteu à tradição do reiki que somente um mestre pode iniciar um neófito.

“ O segredo outorga uma posição excepcional à personalidade; exerce uma atração social determinada, em princípio independente do seu conteúdo, ainda que, como é natural cresça segundo a importância e a dimensão do que é secreto. Para isso contribui uma inversão análoga à já mencionada. Toda personalidade e obra eminentes, tem para o comum dos homens um caráter misterioso. Sem dúvida todo ser e fazer humanos brotam de potências indecifráveis.” (Simmel:20012)

Isso que Simmel diz sobre o segredo não é incompatível com o que Mauss pensa sobre a magia, principalmente se aplicarmos em relação aos *especialistas da magia*, isto é, magos bruxos e feiticeiros. Dessa forma é possível pensar que o segredo é um elemento mágico que pode aumentar as qualidades mágicas visadas do mago em relação à sociedade. Vemos que como nos explica Mauss a magia, os atos ritos mágicos se convertem em prescrições em dietas como as que vemos no caso do reiki, especialmente no caso dos 21 dias de purificação pelos quais deve passar o recém iniciado. Há uma eficá-

⁵² Devo esclarecer que K é na verdade Ametista e que Irmã C e na verdade Irmã esmeralda, elas são chamadas dessas duas formas devido ao meu nível de contato com ambas durante a pesquisa, quando as chamo de K e Irmã C isso denota meu contato inicial com ambas que depois metaforicamente as chamei de Ametista e Irmã Esmeralda.

cia destes gestos durante as práticas mágicas, é o que vemos no caso Reiki tanto no ritual de iniciação assim como nos rituais de purificação de ambiente, que me foi relatado por mestre Lótus Amarelo.

Voltemos ainda sobre o ritual de iniciação ao reiki, tanto como descrito no manual, assim como me foi narrado por Ametista e mestre Lótus Amarelo como veremos mais abaixo. Os gestos praticados pelo mestre, utilizando os símbolos do reiki, símbolos que são desenhados com as mãos no ar, juntamente e concomitantemente à invocação de mantras cujo objetivo é encarnar os símbolos que são idealmente visados pelos praticantes, o elemento mágico e claramente uma linguagem que busca englobar não somente as potências intelectuais do mago e do iniciado, mas também o seu corpo e o corpo do iniciado, dessa forma o corpo do mago é significante-significado do ritual mágico. Assim, entendemos que o Reiki não é diferente das técnicas mágicas de outras formas de pensamento místico, seus rituais e terapia se confundem sendo uma encarnação em termos concretos de sua linguagem mística, ou como nos diz Geertz sobre a noção de ethos, mas um ethos flexível e performático.

K continua a me narrar o que e como foi o curso de formação de reiki, ela me disse que o curso foi muito objetivo, o professor tratou o assunto de uma forma muito técnica, segundo ela isso não desviaria a atenção, mas antes faria com que o aluno se concentrasse no foco principal do curso do que em aprender a utilizar os gestos e símbolos, articulados com a aplicação da energia por imposição de mãos, visando fins terapêuticos.

Trata-se de um ritual cujo objetivo principal é religar o indivíduo à energia universal e primordial, ou seja, uma reconexão. Através desse ritual o mestre de Reiki sintoniza o aluno no padrão vibratório dessa energia, como efeito prático os centros vitais canalizadores da energia vital, conhecidos como chacras são harmonizados para receberem e emitirem a energia primordial da vida, se levarmos em consideração a terminologia do chamado Movimento da Nova Era ou Era de Aquário. Podemos dizer que essa iniciação é um tipo de expansão da consciência que levaria os iniciados a um novo padrão mental e espiritual, uma forma de mística sincretizada pan-universalista.

K se mostrou bastante estimulada depois daquela etapa e me disse que daria continuidade ao curso, seguindo os dois níveis seguintes, tal era sua empolgação e ao mesmo tempo uma articulação que ela fez em relação à sua religião nativa (o catolicismo), relacionando o ato de ministrar o Reiki como a caridade cristã, muito semelhante àquilo que ouvi de sua mestra espiritual a Freira C, mas, um pouco diferente daquilo que ouvi do

mestre e professor de Reiki de ambas, principalmente no que se refere ao pagamento pelas aplicações de Reiki feitas em seu consultório. A cada etapa o aluno recebe novas instruções de como aplicar o Reiki, mas também recebe uma série de ideogramas (símbolos) que devem ser memorizados e integrados na vida do aluno, fundamentalmente quando este for aplicar o tratamento de Reiki, esses símbolos são visualizados mentalmente e depois fazem-se desenhos, como se estivesse escrevendo ao ar com as mãos, dessa forma esses símbolos serviriam para as mais diversas situações desde canalização da energia assim como proteção para os reikianos.

Em cada nível do curso os alunos aprendem formas diferentes de canaliza a energia Reiki por meio dos símbolos, contudo, sempre esses símbolos precisam ser acompanhados de mantras pessoais, e gestos (yantras). Segundo os praticantes do Reiki é uma forma de criar uma atmosfera energética favorável para que a energia Reiki possa circular e ser canaliza tanto para o ambiente quanto para pessoas animais e até seres do plano espiritual. Os símbolos do Reiki ajudam a purificar a pessoa de pensamentos negativos que podem estar na base de doenças, inclusive esses desequilíbrios podem ser anteriores ao nascimento, pois a criança pode ter sido afetada por alguma descarga energética tanto da mãe quanto de outras pessoas durante a gravidez. Por isso segundo os praticantes de reiki se faz necessário um cuidado muito grande coma as palavras, as palavras estão carregadas de emoção, isso é energia explica o mestre Reiki, disse me K. Segundo Esse mestre existem muitas clínicas no Japão e outros países que utilizam o reiki como complementar ao tratamento de gestantes. Segundo os Reikianos e outros místicos as palavras criam um campo energético que podem tanto externar como internalizar energia danosas, palavras ligadas a sentimentos e a lembranças negativas que causam dor sofrimento, ou ainda palavras faladas demo excessivo as chamadas reclamações, esses atos ilocucionários⁵³ tem um aspecto maléfico para os indivíduos, nesse

⁵³ “(1) Ao menos que se obtenha determinado efeito, o ato ilocucionário não terá sido realizado de forma feliz e bem-sucedida. Isso é diferente de dizer que o ato ilocucionário consiste na realização de um determinado efeito. Não se pode dizer que preveni um auditório a menos que este escute o que eu diga e tome o que digo num determinado sentido. Um efeito sobre o auditório tem de ser conseguido para que o ato ilocucionário seja levado a cabo. De qualquer maneira podemos expressar melhor isto? E como podemos delimitar melhor esta noção? Em geral o efeito equivale a tornar compreensível o significado e a força da locução. Assim, a realização de um ato ilocucionário envolve sua *apreensão*.

(2) O ato ilocucionário ‘tem efeito’ de certas maneiras, o que se distingue de produzir consequências no sentido de provocar estados de coisas de maneira ‘normal, isto é, mudanças no curso no55526+rmal dos acontecimentos. Assim ‘batizo este navio com o nome de Queen Elizabeth’ tem o efeito de batizar ou dar o nome ao barco; feito isso, certos atos subsequentes, tais como referir-se ao barco como Generalíssimo Stalin, serão sem cabimento.

(3). Dissemos, que muitos atos ilocucionário levam, em virtude de uma convenção, a uma resposta ou seqüela, que pode ter uma ou mais direções. Assim, podemos distinguir, por um lado, argumentar, orde-

sentido o Reiki criaria uma nova experiência de linguagem conectada com a fonte da energia vital.

Se pensamos tomando essa referência das prescrições terapêuticas do Reiki como atos ilocucionários estamos tomando uma faceta simbólica da narrativa curativa da música do Reiki, mas que nos ajuda na compreensão da linguagem como ação concreta, dessa forma as palavras “fazem coisas” e não somente estão referidas a elas. Pensando assim entendemos que a recomendação mestre de Reiki em sermos conscientes das palavras além do caráter de ato mágico atribuído à fala e aqui uma magia que efetivamente cria realidades metafísicas, mas também disposições da experiência pois aquele que se crê enfeitado, foi inicialmente enfeitado em suas palavras isso pode ser visto no seu fluxo tanto no excesso como na falta. Mas, é bom que se diga que o cuidado com as palavras está liga à noção de contágio, as palavras enfeitadas se tornam enfeitadoras, é dessa forma que podemos entender que uma espécie de disciplina social da linguagem, usar a fala para falar mal dos outros gera uma energia que retornará para aquele que o faz, de certa forma o Mestre de Reiki como que acredita que o reiki também tem o poder de desintoxicar a fala dos iniciados, uma espécie de disciplina mística, semelhante ao voto de silêncio.

Toda e qualquer desarmonia seja ela mental ou espiritual seria banida, caso os símbolos fossem usados como escudo protetor, ou mesmo reequilibrar as energias locais, lembrando que de acordo com o pensamento reikiano essa energia estaria fundamentalmente atuando nos seres vivos, mas interage com os ambientes, algo muito semelhante ao feng shui, visto que a casa, os ambientes em geral são extensões energéticas e simbólicas dos indivíduos. Nesse simbolismo o corpo humano é visto como forma e receptáculo do universo, algo semelhante ao que está presente na Cabalá, seja ela a Cabalá teosófica do Ari (Isaac Luria) ou a cabala extática de Abraão Abuláfia. Sobre essa relação entre Reiki e Cabala falaremos depois. Dito isso podemos agora pensar os princípios que formam o ethos do Reiki. Cito esses princípios como descritos no Manual de Reiki nível I.

“OS PRINCÍPIOS DO REIKI

Só por hoje, evite preocupar-se.

nar, prometer, sugerir e pedir, e por outro lado oferecer, perguntar a alguém se deseja algo, e perguntar ‘sim ou não?’. Se a resposta é concedida, ou a sequela levada a diante, isso requer um segundo ato por parte do protagonista do primeiro ato ou de outra pessoa. E é lugar comum da linguagem com que se expressam as consequências que isso não pode ser concluído na parte inicial da ação.” (Austin:1990)

As preocupações se interpõem entre nós e todo o mundo exterior, já que nos torna cativos de nossos medos pessoais, bloqueando-nos a visão da amplitude e maravilha do Existir.

Só por hoje, mantenha-se tranquilo.

A irritação é um desperdício de energia. Somente quando nos predispomos à aceitação plena da vida (e seus componentes), tal como se apresenta, deixamos de nos fragilizar energeticamente.

Honre seus pais, professores e os mais velhos.

Em nossa evolução, conscientização e crescimento, devemos adotar o respeito, a consideração e a bondade por toda a criação Divina. O Reiki é um caminho para a sabedoria, que nos ensina a respeitar a vida respeitando todas criaturas.

Hoje e sempre, ganha sua vida honestamente.

Trabalhar honestamente cria um sentimento de afirmação de nosso ser e nutre nossas esperanças por um mundo melhor, mantendo-nos abertos os canais de acesso à saúde emocional – Já que estamos libertos da culpa.

Demonstre gratidão por tudo que é vivo.

Mostrar gratidão de forma consciente renova, a cada dia, nossa conexão com o Universo e toda a abundância que o compõe. A gratidão a todos e por tudo elimina os bloqueios à nossa plena realização. Mostrar o respeito por todos os outros seres é amor e respeito a nós mesmos. ” (UniReiki:20113)

Por várias vezes K me falou sobre esses princípios e como eles eram insistentemente falados por seu mestre, a todo momento ele acorria à algum deles para lhes dar alguma lição, ligada ao reiki é à sua vida pessoal. Esses princípios são a base para experiência que o iniciado terá em sua vida. K me relata que considera esses princípios muito interessantes, as admite que eles estão muito longe da nossa realidade, pois a vida nas cidades está cada vez mais insuportável, pois há muita violência e intolerância. Pergunto se por isso o Reiki não seria um modo de vida alternativo. Ela pensa por um momento, e em seguida diz que sim e que depende do papel que cada um desempenha, mas ela diz que o Reiki ainda é algo muito novo e que ela precisa se adaptar melhor.

K fez vários amigos durante as etapas posteriores do curso de Reiki, o que me chamou atenção foi um casal de evangélicos que foram seus colegas, de acordo com ela eles foram muito comprometidos, pois no que diz respeito à cura os evangélicos são conhecidos por fazerem sessões de cura nos cultos evangélicos, conhecidos como campanhas, nelas os pastores geralmente depois de alguns dias de jejum, nos seus mais diversos níveis e modalidades, sentem-se preparados para receberem e ministrarem o que chamam de unção de cura, que seria uma espécie de capacidade ou dom que lhes seria imputado através da manifestação do Espírito Santo. Pelo que pude entender dos relatos de K, para esses evangélicos essa energia foi sincretizada com os chamados dons espiri-

tuais, concedidos pelo Espírito Santo, que foi neste sentido sincretizado com o Reiki: é bom lembrar que os cultos evangélicos de cura são também caracterizados pela imposição de mãos como ordenado por Jesus Cristo aos seus discípulos em Marcos 16:18.

O mestre de Reiki que iniciou K parece ter boas relações tanto com católicos como com evangélicos, pois a cidade de Marituba é marcada por essa dicotomia e polarização, que inclusive se verifica na política local da cidade. É bom que se diga que inclusive esse elemento político é muito importante nas eleições municipais de Marituba. E mestre Olho de tigre busca sempre visibilidade entre esses dois grupos, mas mantém distância das religiões de matriz africana, principalmente da Umbanda, pois ele identifica a macumba como um tipo energia que pode causar danos energéticos e atrair pessoas desequilibradas energeticamente. Ele por razões políticas e isso está patente, ignora o fato de que muitos terreiros de Umbanda tanto em Belém como em outros Estados⁵⁴ estão sincretizando suas práticas com terapias holísticas orientais, inspiradas no movimento da Nova Era.

Assim, se seguiram os dois níveis restantes do curso, totalizando três níveis, de acordo com a metodologia do dos cursos de Reiki, quando concluídos os três níveis o aluno está habilitado para realizar. O quarto nível é considerado como mestrado, assim o aluno passaria ao grau de mestre, e daí faltando mais três níveis, somando um total de sete níveis, onde se chegaria ao grau de mestre mentor. K fez os três primeiros níveis, praticamente de maneira simultânea, tal era sua avidez para ingressar nesse mundo de muitos significados que até então lhe pareciam estranhos.

Ela jamais tinha se imaginado fazendo um curso com esse enfoque, era uma oportunidade única para se auto conhecer e descobrir um novo sentido para sua vida, uma ampliação de sua consciência, seu modo de perceber a vida, a sua fé católica tinha agora encontrado um elemento que lhe intensificara o sentido. Logo percebi que de fato K tinha sido iniciada numa “outra” concepção de mundo que se sincretizara com o catolicismo dando a ela uma perspectiva mais sutil da sua vida religiosa, digo que K se encontrou com seu outro da religião, ou seja, o avesso de sua fé religiosa que o seu sermístico, e avesso não pode ser confundido com o contrário, ou com o inverso, o avesso é o outro complementar, inteiramente avesso do outro mesmo. Mas, me interrogo sobre

⁵⁴ Cito aqui o exemplo do midiático terreiro de Umbanda conhecido como Triângulo da Fraternidade, em Porto Alegre, liderado pelo médium e Umbandista Norberto Peixoto, nesse se observa a busca de uma integração Sincretista entre a Umbanda e o Kardecismo com a Adoção de práticas terapêuticas de cunho holístico como o Reiki e Apometria. Aliás é interessante que se estude essas relações multisincréticas que vem sendo adotadas por centros de Umbanda. Uma espécie de orientalização da Umbanda e suas relações com a chamada Era de Aquário.

o que havia mudado na vida de K depois de sua iniciação ao Reiki, como identificar que ela tivesse alcançado um contato com seu ser-místico?

Depois de avaliar minhas as conversas que tive com K depois de sua iniciação - prefiro iniciação do que conversão até porque ela permanece católica -, só que agora seu acesso à linguagem de sua religião nativa fora morfológicamente alterado pelo Reiki. Considerando essa iniciação me indago de que forma essa iniciação se deu, e posso dizer que uma das vias de acesso a esse conhecimento pode estar ligada às alterações que percebi, principalmente na linguagem de Ametista, sua fala ficou mais livre, não era uma mais aquela fala introvertida, chegando às vezes a uma certa melancolia. Então me apercebo acerca do que estou chamando de mudança em Ametista, estou fazendo a compreensão deste evento que a atingiu, por meio de sua linguagem. Ametista é a linguagem de K, tenho até aquele momento compreendido K por meio de sua linguagem, penso então que K não existe como identidade psicossocial. K é sua linguagem, esses elementos são apenas formas que sua linguagem adquire na sua relação com os sistemas de linguagem social e cultural. Dizer isso é de certa forma romper as barreiras da exploração social, e me voltar para uma compreensão de K (Ametista) como linguagem.

Antes de tudo, dizer que K é sua linguagem é dizer que essa linguagem tem corpo, pensamento e ação, isso pode significar suplantando a visão da linguagem como meio de comunicação, como se os homens fossem senhores da linguagem e não o contrário. Vejo então K na sua nudez como linguagem-corpo-ação, K não é uma pessoa que usa a linguagem, pode se dizer que a linguagem de K é que se comunica com outras linguagens por meio de um corpo significado-significante. Ele é nesse sentido um sistema de signos com ilimitadas possibilidades de configurações de significação.

“ Toda significação de signo nasce de um contexto, quer entendamos por isso um contexto de situação ou um contexto explícito, o que vem a dar no mesmo; com efeito, num texto ilimitado ou produtivo (uma língua viva, por exemplo), um contexto situacional pode ser sempre tornado explícito... A linguagem, portanto, é tal que a partir de um número limitado de figuras, que podem sempre formar novos arranjos, pode construir um número ilimitado de signos. ” (Hjelmslev:2013)

Se entendo K como linguagem me refiro à narrativa feita por K, ela é seu modo de narrar, isso já se apresenta como um sistema simbólico, pois K está em processo de aquisição de uma nova configuração simbólica de sua existência por meio da mística terapia do Reiki. Ela primeiro foi curada pelo reiki, mas logo depois ela seria inserida no reiki, sua linguagem seria iniciada na linguagem do reiki pelo agente simbólico que é mestre Olho de Tigre que pode ser visto como um tradutor e transcriador da linguagem

reiki para seus pacientes e clientes, algo semelhante ao que é feito por mestre Von-Rommel em relação à Cabalá. Como já vimos as narrativas místicas, se pensadas como sistemas simbólicos, são muito mais performativos do que denotativos, as narrativas místicas seguem um ethos muito mais flutuante do que no caso da religião.

Digo então que gostaria muito de entrevistar o mestre de Reiki, depois de pensar um pouco K concordou, disse que falaria primeiro com ele e que depois entraria em contato comigo. Passados alguns dias depois K me contatou dizendo que havia marcado um encontro, mas disse que o seu mestre lhe fez várias perguntas sobre a natureza da minha pesquisa. Segundo ela, seu mestre estava preocupado, pois não gostaria que o Reiki fosse identificado com qualquer tipo de prática ilegal de exercício da medicina, ela então o tranquilizou dizendo que não se tratava de uma entrevista jornalística ou ligada à medicina, antes era uma pesquisa na área da antropologia, com enfoque na saúde, mesmo assim ela me disse que seu mestre tinha ficado um pouco reticente, mas que não se negaria de me atender. Assim ficou marcado meu encontro com o mestre de Reiki de K e da freira irmã C.

A LINHAGEM REIKIANA DE MESTRE OLHO DE TIGRE.

Foi uma quarta-feira de janeiro, nesse dia tive o primeiro contato com o mestre e mentor de Reiki, que chamarei de Mestre Olho de Tigre, nesse dia K me aguardava em sua casa para que fôssemos juntos à casa do mestre Olho de tigre como havíamos marcado. Não podia disfarçar naquele momento minha ansiedade, principalmente pelas condições que me levaram a ter contato com o Reiki, e naquele momento eu estava prestes a ter contato com um mestre de Reiki.

Qual não foi meu estranhamento, principalmente depois do meu contato e pesquisa com a cabala, mas o que levava agora ao encontro do Reiki era uma disposição diferente, pois em termos de mística àquela altura eu já tinha consciência de que minha linguagem mística nativa estava ligada à cabala e que eu a usaria para tentar fazer uma compreensão do Reiki, não imaginava o quanto seria surpreendido, falo isso pois a comparação como método e ação no mundo me levaria a estabelecer paralelos entre o Reiki e a cabala, mas isso é uma coisa que veremos mais à frente: é certo que a experiência de K já me mostrou o valor heurístico do sincretismo e da mística como metalíngua da religião que desagua na noção de religiosidade, tal como essa é argumentada por Simmel, metalíngua fragmentariamente composta pelos diversos campos em conflito desse de o agir mais cotidiano até as relações entre arte e religião. Uma metalíngua como síncrese, como tradução de desse conflito entre existência pensada e experiência vivida.

“ Mas deve-se levar em conta aquilo que uma pessoa já criou pode servir matéria-prima para outra, e que toda forma de existência, tal como se manifesta num ponto histórico do desenvolvimento de nossa espécie, só consegue apropriar-se fragmentariamente desse material e em condições sempre variáveis; também se deve levar em conta que provavelmente jamais conseguiremos captar essa matéria em sua pureza porque ela sempre se apresentará como um componente de algum mundo preformado. E assim podemos interpretar essa pluralidade e a unidade dos mundos que o espírito modela: elas são categorias formadoras, e cada uma representa, segundo um motivo que lhe é próprio, um mundo dotado de leis próprias e completo em si mesmo, inteiramente uniforme na inspiração e na motivação. Todos esses mundos são construídos a partir do mesmo material, de componentes básicos que se tornarão artísticos, práticos ou teóricos a depender da síntese que a mente lhes impõe, mas que são mantidos juntos ao longo do percurso uniforme da vida psíquica. Para se recompor, a vida psíquica sempre recolhe apenas fragmentos na multiplicidade desses mundos – que se apresentam a nós e dentro de nós como possibilidades ideias –, embora a instabilidade da alma em seus propósitos e sentimentos sempre provoque agudos conflitos entre tais fragmentos. ” (Simmel:2010)

Às dez horas da manhã daquele dia, chegamos à casa de mestre olho de Tigre, sua casa fica um pouco afastada do bairro central de Marituba, mas não muito, uma área residencial que tem como referências dois espaços religiosos, a casa fica próximo de uma Igreja dos Mórmons, uma bela e ampla construção, quase em frente à casa de mestre Gil fica a pastoral da Saúde, pastoral Paulo VI, uma construção mais humilde e menor que a suntuosa Igreja dos Mórmons, foi nessa pastoral que Ametista recebeu seu

tratamento como base na Bioenergética, é lá que às sextas-feiras a irmã Esmeralda realiza seus atendimentos.

A casa de mestre Olho de Tigre é uma construção em dois pavimentos em alvenaria, uma casa com um bom acabamento, na frente casa uma placa, indicando que lá é também um consultório e também de Reiki e também o lugar onde são ministrados os cursos de Reiki, logo na frente visualizo um pátio espaçoso, é o lugar onde somos aguardados, parece que ali não havia carros, pelo que fiquei sabendo um algumas reuniões do curso são feitas ali, pelo amplo espaço e pela ventilação que é facilitada pela estrutura da construção. Antes de entrar percebo que um homem vestido de branco nos aguarda, ele está sentado, observo sobre uma mesa que ele está usando notebook, sinto um cheiro de incenso, ao que parece o espaço havia sido preparado ritualmente para me receber, é um cheiro amadeirado.

Ametista então se aproxima do pátio, e logo que a vê o homem vestindo branco a cumprimenta e sorri, eu estou um pouco atrás de Ametista, aceno com a mão e cumprimento o homem e ele responde educadamente, ele então vai em direção ao portão e nos convida para entrar. Naquele momento, Ametista como mestra de cerimônias faz as apresentações, então sou apresentado formalmente e fico sabendo que aquele homem, como já imaginava era Mestre Olho de Tigre, mestre e mentor de Reiki. Observo que ao lado direito no chão do pátio está um pequeno suporte para varas de incenso, Olho de Tigre então nos pergunta se havia problema com o cheiro do incenso, eu digo que da minha parte não problema algum, mas Ametista tem um problema alérgico, e pede gentilmente para que Olho de Tigre afaste dela, o que ele faz sem demora, percebo que o mestre Olho de Tigre é muito atencioso com Ametista, parece que ela é uma aluna bem destacada no curso, ela então toma a palavra reiterando o que ela falara com mestre Olho de Tigre acerca da minha pesquisa.

Ele então de forma bem atenciosa me perguntou sobre o meu trabalho, eu faço uma breve explicação, ele aparentemente se mostra interessado, não sei por interesse de conhecimento ou pela sua educação que até ali era exemplar. A sua fala naquele momento é muita cuidadosa, ele fica surpreso por se tratar de uma pesquisa de doutorado, percebo que mestre Olho de Tigre é um homem que demonstra conhecimento da vida acadêmica, depois fica sabendo por meio de Ametista que ele tem curso superior na área de educação, mas para além disso é um homem muito inteligente e extremamente atencioso, tanto no ouvir, quanto no responder. Ele tenta mostrar tranquilidade, mas percebo que apesar do que tenta transparecer ele se mostra um tanto preocupado, considero que

depois de ouvir sobre a pesquisa ele ficou ainda mais cauteloso, mas acho que pelo seu estilo argumentativo, ele não se negaria em responder as perguntas, caso, logicamente eu lhe instigasse com minhas perguntas, o que de pronto fiz.

Começo perguntando sobre como ele conheceu o Reiki, mas antes que ele inicie peço que me explique o que é Reiki? Ele começou me falando sobre o fundador da prática do Reiki, como foi desenvolvido seu sistema de ensino e aprendizagem do programa de Reiki, me disse que o Reiki é levado muito a sério em países como Japão e Estados Unidos, possuindo toda uma rede de ensino e de clínicas, falou sobre a instituição à qual ele é ligado que é a UniReiki (Universidade Mundial de Reiki) com sede no estado de Minas Gerais. Então ele me diz que conheceu o Reiki quando fez uma viagem a São Paulo e lá ele teve contato com uma clínica do Reiki, era algo recente no Brasil.

Mestre Olho de Tigre interrompe e diz que prefere me explicar logo o que é o Reiki para depois falar sobre o como ele se envolveu com essa prática. Eu então concordo, primeiramente ele me diz que o Reiki é um tratamento que integra uma visão do ser humano como um todo, é um tratamento de cura, que é considerado natural. O Reiki usa uma energia que está na natureza, só que numa frequência vibratória a que o ser humano não está sintonizado e o Reiki é uma forma de religar ou de sintonizar o ser humano com essa energia. Segundo ele essa energia é muito sutil, mas muito intensa e poderosa, se não for usada de forma equilibrada pode causar danos, não pela energia que em si é neutra. Ele me diz que a energia não conhece nem o bem nem o mal, mas o ser humano na sua polaridade pode usar essa energia de forma danosa. Na verdade Mestre Olho de Tigre quer me convencer de que suas palavras são portadoras de eficácia simbólica, pois ele como mestre foi iniciado e fala da energia como se ela fosse um ser com consciência e que de certa maneira ele é seu canalizador e tradutor, ou seja ele detém os códigos secretos que interpretam “corretamente” a mensagem do Reiki e que sua narrativa pessoa se confunde com história mundial dessa prática mística e terapêutica.

Eu pergunto em que estrato da natureza está essa energia? Ele me diz: que é um fenômeno de ondas, como as ondas eletromagnéticas, essa é uma energia que atravessa as dimensões físicas e as espirituais e mentais. Segundo ele nós vivemos na terceira dimensão da existência física e espiritual, já o Reiki estaria numa quinta dimensão, acima desta dimensão somente os Budas teriam acesso. Interrompo pedindo que ele fale mais um pouco sobre o uso danoso do Reiki por pessoas mal-intencionadas, ele me diz que “não precisa conhecer o Reiki, o ser humano é feito de energia e de intenções, só isso já basta, nós somos feitos de energia, isso significa que nós podemos doar ou rece-

ber”. Ele para um pouco, hesita e diz: “existem pessoas muito perigosas que vivem da energia dos outros, são pessoas que vivem muito tempo, só que vivem se alimentando da energia alheia, são vampiros⁵⁵”.

De certa maneira o Reiki nos ensina a nos protegermos destas pessoas criando barreiras de proteção, mas o principal é que o Reiki faz com que a pessoa tenha consciência e responsabilidade pelos seus atos. Ele fala que as pessoas são muito suscetíveis, elas se deixam influenciar por crenças sem buscar uma ampliação de suas consciências. Um conhecimento desprovido de consciência, segundo mestre Olho de Tigre, é algo que muito mais aprisiona o ser humano, porque escraviza a mente em vez de levá-la a um novo nível de autoconhecimento.

Então pergunto como posso ser atingido por pessoas com essa intenção, ele diz: “é simples, vamos imaginar que eu fizesse uma mentalização agora e imaginasse e desejasse que um bloco vermelho caísse sobre a sua cabeça, isso já te causaria muitos problemas”, quando ouço aquilo não nego que fiquei um pouco amedrontado, pois aquela fala do mestre Olho de Tigre me mostrou que o Reiki pode ser usado de forma desagradável, ele insistiu a energia do Reiki não faz mal a ninguém, mas uma pessoa em desarmonia pode causar. Lembro então da noção judaica “ayn hara” (olho mau, mau olhar) e “lashon hara” (má língua, ou mau discurso)⁵⁶. Pergunto a ele como evitar isso? Ele me diz: “buscando uma vida equilibrada, mantendo a sua mente num estado vibratório harmônico.” As prescrições de olho de tigre para se evitar doenças e desequilíbrios energéticos pode ser comparado ao estudo feito por Bateson (2009). Como podemos ver se trata de uma troca de energia entre as pessoas, ou seja, segundo as categorias de Mestre Olho de Tigre a principal causa de doenças se dá pelo contágio de energias negativas vindas de outras pessoas desequilibradas e isso pode afetar alguém com um campo vibratório fraco, em outros termos ele está falando da doença por uma forma de contágio simbólico.

“ Na investigação dos Iatmul sobre feitiçaria e retaliação, deparamo-nos imediatamente com o conceito nativo, *ngglambi*, palavra que em termos abstratos, pode ser traduzida como culpa ‘perigosa e contagiosa’. Mas no pensamento nativo, o *ngglambi* é muito mais concreto. Pensa-se ne-

⁵⁵ Nessa categoria de Vampiros, estão aqueles que fazem “*magia negra*” segundo mestre olho de Tigre, ele diz que não devemos entrar no nível vibratório dessas pessoas, pois se não teremos nossas energia drenadas, é como se houvesse um tipo de contágio energético, tanto daqueles que fazem-falam a magia negra como aqueles que são seu alvo e podem se tornar como aqueles que os atingirão caso não façam uma purificação por meio do Reiki, ou seja, caso não façam o tratamento como um mínimo de dez sessões de aplicação de reiki.

⁵⁶ Ver oração de Rabi, Sidur.pg 26

le como uma nuvem escura que envolve a casa de um homem que cometeu algum ato ultrajante. Essa nuvem pode ser vista por alguns especialistas, que, ao serem consultados sobre a causa de alguma doença ou desastre, esfregam seus olhos com o lado claro inferior das folhas de uma árvore e ficam então aptos a enxergar a nuvem escura que paira sobre a casa da pessoa cuja culpa é responsável pela enfermidade. Outros especialistas conseguem sentir o cheiro do *ngglambi* o fato de ele 'ir e vir', causando a doença da pessoa culpada ou de seus parentes.(Bateson:2008)

Quando pergunto se há alguma possibilidade de comparação entre o Reiki e a cabala, mestre Reiki diz que a cabala é uma forma de conhecimento milenar, mas ele é bem enfático em dizer que não há essa possibilidade, pois segundo ele a cabala tem como um de seus princípios o conhecimento de outras vidas, isto é reencarnação, segundo ele isso é incompatível com o milagre da ressurreição, assim com os espíritas que não acreditam em milagres, se somos uma continuidade não podemos ter uma outra vida, a vida é só uma, mas ela se desdobra e várias dimensões. Evidentemente que não polemizo com mestre Olho de Tigre, dada a sua visão que exclui a cabala, mas não posso negar que penso que isso pode ser uma defesa da “pureza” do Reiki que ele ensina em relação à outras noções místicas. Vejo então que mestre Olho de Reiki não sabe muito bem do que está falando, pois ele parece confundir a noção de reencarnação presente no Espiritismo com a Cabala, mas não observando as nuances e diferenças que essa noção encontra na Cabala. Mas se o Reiki deriva do Budismo como mestre Olho de Tigre pode ignorar a reencarnação? Parece que ele, mestre Olho de Tigre extrapola sua autoridade e demonstra uma confusão causada por seus juízos de valor em relação à noção de reencarnação, que perpassa várias escolas de mística e esoterismo. O argumento é muito interessante, mas penso que ele não erradica o significado da reencarnação se o olharmos detidamente, veremos que ele se nutre de um desdobramento do significado de reencarnação, só que agora com inclusão da noção de vida em outras dimensões.

Para mestre Olho de Tigre devemos superar todos os complexos que nos bloqueiam, eles são a causa do nosso sofrimento, as preocupações, podem gerar todo tipo de mal, a vida é mais complexa do que estamos acostumados a perceber, isso acontece porque a consciência pode se atrofiar, a mente fica presa apenas ao plano físico e por isso ela não evolui. Pergunto que tipo de pessoas procuram a sua ajuda, ele me diz que todo tipo, do qual o tipo de problema mais comum. Mas, segundo ele, são pessoas ou com depressão, ou pessoas que se dizem vítimas de macumba. Ele diz que as pessoas não têm muita clareza do problema e as vezes se confundem com algum tipo de médium, mas ele me diz que o Reiki não tem nada a ver com o Espiritismo, ele me diz que

quem tem contato supera o Espiritismo, o Reiki está em outro patamar da evolução espiritual, quem se torna reikiano deixa de ser médium, o espiritismo vibra no nível do corpo astral, o Reiki vibra no nível do corpo causal, muito mais elevado que as dimensões onde vibram o espiritismo e isso inclui também a macumba, é uma energia de baixa vibração.

Pergunto como é o tratamento por exemplo de pessoas atingidas por macumba, enfaticamente ele responde: quando alguém procura um pai de santo, porque está “enfiteçado”, isso acontece porque ele não desenvolveu seu potencial mental, procura esse pai de santo para “desfazer o trabalho”:

“Eu não desfaço o trabalho, ele fica lá, através do Reiki eu faço a pessoa vibrar numa faixa mais elevada e mais rápida, conseqüentemente, essa energia de baixa vibração passa a não ter mais efeito, é o próprio paciente que vai fazer essa elevação de uma faixa vibratória para outra, quando aquela consciência desperta, pronto, ela não vai mais ligar a sua mente àquela faixa vibratória de baixa frequência. Mas, isso depende também do grau de abertura por parte do paciente.” (Mestre Olho de Tigre)

Acho muito interessante o argumento de mestre Olho de Tigre, mas não posso deixar de observar que essa sua concepção faz um arco de sincretismo e mística que engloba vários aspectos da vida mística e esotérica, logicamente articulando de forma bem empolgante a relação entre uma certa iniciação ao Reiki através da cura, fora ainda os elementos que percorrem diferentes místicas passando por budismo, medicina chinesa, Xintoísmo, Cristianismo, Espiritismo e Umbanda, sendo que essas duas últimas são relegadas a um plano de baixa vibração. Estudando teorias nativas do poder entre povos africanos Balandier apresenta de forma muito interessante a relação entre o Sagrado e o Poder como vemos na citação a seguir:

“ Por outro lado, os elementos da teoria considerados revelam o poder sob seus aspectos dinâmicos: ele é força da ordem, agente de luta contra os fatores de modificação que são assimilados à feitiçaria ou à descuturação; confere um poderio que se adquire pela competição e que exige ser alimentado... Finalmente, as noções que fundamentam a teoria política mostram a ambivalência do poder: este tem de exercer um domínio benéfico sobre os dinamismo que constituem o universo e a sociedade, mas arrisca-se também a degenerar numa força mal dominada ou utilizada para além dos limites a que a dominação exige.

...Sagrado e político põem em causa forças complementares e antitéticas cuja *concordia discors* faz um fator de organização e assentam, assim, numa dupla polaridade: a do pu-

ro e do impuro, a do poder ‘organizador’(e justo) e do poder ‘violento’(e coercitivo ou contestante). Estão ambos associados à mesma geografia simbólica; o puro está ligado ao ‘dentro’, ao centro, e o impuro ao ‘fora’, à periferia; paralelamente, o poder benéfico está situado no próprio coração da sociedade de que é o foco (no sentido geométrico), ao passo que o poder ameaçador permanece difuso e opera, por essa razão, à maneira da feitiçaria. R Callois, na sua obra *L’homme et le sacré* (1939), qualifica esta oposição pelas ‘ palavras *coesão e dissolução*’; à primeira correspondem as potências que ‘presidem à harmonia cósmica, que’ velam pela prosperidade material e pelo bom funcionamento administrativo’, que defendem o homem ‘ na integridade do seu ser físico’ – o soberano encarna-as ; à segunda correspondem as forças que provocam efervescência, anomalias, transgressões que afectam a ordem política e religiosa – é o feiticeiro que as manifesta. Por fim, convém recordar que estas duas categorias do sagrado e do político estão aliadas a uma virtude eficaz, a um poder de intervenção ou de acção, que são designados por termos do tipo **mana na linguagem (grifo nosso)** do sagrado e por termos do tipo *mahano* ou *nam* (há pouco considerados na linguagem do político. A duas séries sobre-põem-se. (Balandier:1969, p.g.113-114)

O texto de Balandier nos revela muito sobre a relação entre política e religião, contudo ele restringe o campo da sagrado ao da religião, mas ele mesmo cita a magia e a feitiçaria, que estão no campo do sagrado, vemos um o poder na sua relação de equilíbrio entre a ordem social e ordem divina, mas também vemos o poder na sua feição de perigo, o poder ligado à magia e à feitiçaria, o sagrado selvagem, se pensarmos em Bastide, e no meu modo de ver do ser-místico, segundo ele esses dois poderes ambivalentes são complementares. No caso da mística aqui estudada, especificamente, no caso de mestre Olho de Tigre vemos que de acordo com o cenário sua postura, muda, pois quando ele inicia suas atividades com Reiki entre os espíritas ele é visto como o *sagrado ameaçador*, coo vemos sua prática de aplicação do Reiki interferia nos trabalhos mediúnicos, contudo quando ele se estabelece em Marituba, ancorado numa visão terapêutica do Reiki, e recebendo apoio de evangélicos e católicos que vem a ser seus clientes, ele assume o papel do sagrado domesticado, desse sagrado que mantém a ordem social e política, isto é, católicos e evangélicos não se veem ameaçados por mestre Olho de Tigre, pelo contrário, até autoridades políticas municipais tem uma relação de admiração em relação ao mestre de Reiki.

Mesmo em Marituba ele sendo visto como um terapeuta, um anti-feiticeiro, coo vemos suas práticas são relacionadas com a magia e o xamanismo, entretanto no plano da linguagem local ele assume o valor simbólico daquele que combate a feitiçaria, no sentido de Favret-Saada (2005) como um desenfeitiçador ou como vemos um xamã-

desenfeitiçador, um místico que em uma comunidade pode ser visto como ameaça e em outra vista como um defensor da ordem política e religiosa. A narrativa de cura de Mestre Olho de Tigre sofre essas mutações políticas de acordo com o contexto social e político sobre o qual ele age, para exercer suas atividades tanto pecuniárias quanto de cunho místico ligada ao Reiki. O exercício das práticas de cura mística no Reiki leva em consideração como já falei esses vários planos na linguagem cultural em que o místico assenta suas atividades. Sobre a eficácia simbólica, no caso de Mestre Olho de tigre e de outros místicos de curadores vejamos o que nos diz Lévi-Strauss.

“ Portanto, não há por que duvidar de eficácia de certas práticas mágicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça” (Lévi-Strauss:2008).

Assim como em Mauss, Bateson agora, em Lévi-Strauss podemos ver que a questão da magia, da feitiçaria e da bruxaria dependem da linguagem como um sistema que se interpenetra com outras linguagens, nesse sentido o que se chama de existência é na verdade um conjunto de linguagens cujos sistemas que lhe são inerentes tem como característica aderirem precariamente aos outros sistemas, podem ser opostos, contudo complementares, pois a linguagem que pode ser usada para a comunicação é também usada como veículo e como conteúdo da magia, por exemplo, seja ela como doença ou como cura ou para influenciar membros da coletividade para obter vantagens pecuniárias ou políticas, mas isso é redundante pois a eficácia do feiticeiro, mago, bruxo, xamã advém de seu êxito em curar ou em causar doenças isso não deixa de ser uma maneira de influenciar os membros da comunidade na qual atua o feiticeiro ou seus sucedâneos.

No caso de mestre Olho de Tigre podemos ver claramente que ele atua como um mago no sentido de Mauss, ou como um xamã ou feiticeiro nos termos de Lévi-Strauss. Esse mestre de Reiki usa dessa atribuição para ser reconhecido em Marituba, as pessoas podem não entender muito bem o que é Reiki, mas reconhecem as atribuições curativas de mestre Olho de Tigre, muito parecidas com as impressões que as tribos tem de seus xamãs e pajés, mas mestre Olho de Tigre em sua retórica insiste que o Reiki é uma *terapia complementar à medicina*, ele se sente bastante desconfortável se for comparado à um mago, entretanto em seu tratamento ele admite que bruxaria pode causar doenças. Ele não entra em detalhes sobre os efeitos negativos, pois a bruxaria é uma palavra cuja

pronúncia é interdita, usada pelos reikianos em contexto de ofensa ao outro, significa que falar da bruxaria seria o mesmo que entrar na sua frequência energética e isso pode estabelecer um canal de atração para ataques energéticos das regiões de baixa vibração como costumam dizer os reikianos.

A categoria da bruxaria é, por um lado, um fator que reforça e justifica a prática do reiki em Marituba, pois é uma alternativa para se livrar de situações indesejadas, mas esta estrutura mental já se encontra nos clientes do Reiki, o trabalho de Mestre Olho de Tigre é traduzir as categorias nativas de seus clientes para a metalinguagem do Reiki que ao fazer a decodificação da energia da macumba faria com que o paciente-cliente perdesse o “*medo da macumba*”, nesse sentido na visão de seus clientes mestre Olho de tigre se firma como um “*poderoso feiticeiro*”, pois é capaz de *desfazer a macumba*, mas também um tipo médico que nesse sentido curaria as palavras a linguagem de seus pacientes. Por mais que a conversas sobre bruxaria sejam evitadas entre reikianos, isso reforça ainda mais sua sentido simbólico como um estrutura que dá suporte ao trabalho dos reikianos, que não podemos esquecer são também em sua maioria nativos de Marituba e que nesse sentido foram socializados na linguagem religiosa tanto católica quanto evangélica que tratam a macumba como bruxaria, como coisa do diabo fazendo um identificação desse sentido com as religiões de matriz africana que são interpretadas por essas linguagens religiosas como *cultuadores do diabo*.

Entre as Igrejas evangélicas aquelas que mais influenciam Marituba estão a Assembleia de Deus, que é pentecostal e a Igreja do Evangelho Quadrangular que pode ser considerada como uma igreja neopentecostal. Os alunos de Reiki que são nativos dessas igrejas tentam fazer suas bricolagens no sentido de adaptar o Reiki à sua prática em suas igrejas, sendo nesse sentido inclusive uma técnica de exorcismo e na concepção evangélica uma forma de explicação da cura divina. Nesse sentido os evangélicos e católicos como comunidade validam o poder dos feiticeiros tanto da bruxaria, como do “antifeiticeiro” o mestre do Reiki, mas que inconscientemente é um tipo de feiticeiro, assim como os pastores das igrejas pentecostais e neopentecostais, pois somente eles teriam o poder do Espírito Santo, que não deixa de ser uma forma de magia, pois só os batizados no Espírito Santo teriam essas qualidades extraordinárias. Inclusive quando em seus cultos e companhas de libertação fazem uma espetacularização de seu ritual de cura, isso se dá pela materialização da bruxaria que causa doenças, por meio de artefatos que são expelidos pelos doentes, ou extraídos pelos pastores.

“ Os Azande acreditam que a bruxaria é uma substância existente no corpo dos Bruxos; uma crença encontrada entre muitos povos da África central e Ocidental. O território Zande é o limite Nordeste de sua distribuição. É difícil precisar a que órgão os Azande Associam à bruxaria. Eu nunca vi a substância-bruxaria humana, mas ela me foi descrita como sendo um saquinho ou uma inchação enegrecida e oval, dentro da qual costuma ser encontrada uma variedade de pequenos objetos. Quando os Azande descrevem sua forma, em geral indicam o cotovelo de seu braço flexionado, e quando descrevem sua localização, mostram a área logo abaixo cartilagem xifoideia, que, dizem, recobre a substância-bruxaria’. Segundo eles: ela está presa à beira do fígado. Quando se abre a barriga, basta aprofundar-se nela e a substância-bruxaria explode com estalo.”(Evans-Pritchard:1978)

Ao longo de pregação do Reiki, mestre Gil faz várias referências ao evangelho, dizendo que Jesus foi um mestre Reiki, só que ele atuava numa faixa vibratória muito acelerada, segundo ele Jesus atuava no nível da sétima dimensão. Em praticamente em todo o seu discurso ele faz uma associação entre o Reiki e Jesus, pergunto qual sua religião, ele me diz que é católico, pergunto a ele como é sua relação com pessoas de outras religiões, ele me diz que é uma relação de muito respeito, mas diz que os macumbeiros e pais de santo não gostam muito dele, quando eles sabem que eu trabalho com Reiki eles se afastam, eles têm medo, fico curioso para saber a origem desse medo, é simples onde eu estou essas “entidades” não baixam, a vibração do Reiki é muito alta.

Curioso que esses relatos são também feitos durante as ministrações de seus cursos de formação sobre Reiki, é como se a bruxaria estivesse associada não somente à nossa dimensão física, mas atingisse as outras realidades, mestre Olho de Tigre não admite, mas ele está falando da chamada Apometria⁵⁷ que seria uma técnica de cura de inspiração mágica e teosófica, muito usada em Centros Espíritas, mas também em alguns terreiros de Umbanda. Nessa técnica se crê que os corpos sutis (corpo emocional, mental e astral) podem trazer a impressão de doenças que forma vivida em outras encarnações e que isso acompanharia a pessoa na sua reencarnação, doenças hereditárias estariam ligadas a esse princípio. A doença seria uma desarmonia que acompanha o indivíduo ou um grupo em suas vidas passadas e dessa forma a Apometria seria capaz de curar essas doenças hereditárias que estariam impressas nos corpos sutis dos pacientes. Algo semelhante que faz o Reiki quando é capaz de acessar as memórias dos corpos sutis.

⁵⁷ Apometria é uma técnica, baseada no desdobramento anímico, ou seja o afastamento dos três corpos pertencentes ao quaternário inferior – duplo etéreo, corpo astral e mental inferior ou concreto – provocado por um campo de força criado pela mente de outra pessoa ou grupo, através do qual se trata outro ser, sintonizando e acessando suas desarmonias.” (Costa:2005)

É bom que se diga que o Reiki também é praticado por espíritas umbandistas, mas Mestre Olho de tigre diz que eles fazem muita mistura se afastando da linhagem de “*mestre originais*”, entretanto como estamos mostrando até aqui o Mestre Olho de Tigre fala da Pureza da Mensagem do Reiki, esquecendo-se que ele mesmo é um exímio sincretizador das ideias e práticas do Reiki com as religiões ocidentais. Podemos assim perceber que Mestre Olho de Tigre é um “feiticeiro”, nos termos de Lévi-Strauss muito bem informado, extremamente habilidoso e que oculta práticas de outras místicas à mística do Reiki, seu discurso para fora atende às expectativas simbólicas de seus clientes, mas internamente percebemos que sua prática de reiki é uma bricolagem com uma moldura de Reiki. A bruxaria é uma categoria no campo simbólico da religião de e da saúde em Marituba, sem ela dificilmente Mestre Olho de Tigre obteria sucesso em sua propagação das ideias e práticas do Reiki, ainda que ele a rejeite como algo danoso ela é a principal fonte de legitimidade simbólica sendo ao mesmo tempo um tabu, mas indiretamente ela significa o *mana* de Olho de Tigre como “*Anti-feiticeiro*” ou como o chamarei de “Mago-Reiki”, nesse sentido a bruxaria se configura como uma linguagem nativa que oscila sendo entre a magia e mística, vivendo no torvelinho das linguagens religiosas presente em Marituba. Assim como entre os Azande em cuja sociedade a bruxaria era não somente uma coisa-substância, mas era parte de uma estrutura cultural e social, um significante fundamental para operação simbólica nos campos de linguagem da conduta dos Azande.

“A bruxaria não é apenas um traço físico, mas também algo herdado. É transmitida por descendência unilinear, dos pais aos filhos. Os filhos de um bruxo são todos bruxos, mas suas filhas não o são, enquanto que as filhas de uma bruxa são todas bruxas, mas seus filhos não o são. A transmissão biológica da bruxaria de um dos pais para todos os filhos do mesmo sexo está em complementariedade com as ideias Zande sobre a procriação, e com suas crenças escatológicas. A concepção é considerada como devida a uma união de propriedades psíquicas do homem e da mulher. Quando a alma do homem é mais forte, nascerá um menino; quando a alma da mulher é mais forte nascerá uma menina. Assim uma criança participa das qualidades psíquicas de ambos os pais, mas uma menina tem mais a alma da mãe, e um menino mais a alma do pai. Não obstante, certos atributos são herdados de apenas um dos progenitores, segundo seu sexo, especialmente as características sexuais, a alma corpórea, e a substância-bruxaria. Há uma crença vaga, difícil de ser descrita como uma doutrina, de que o homem possui duas almas, uma corpórea e uma espiritual. Por ocasião da morte a alma corpórea transforma-se em animal totêmico do clã, enquanto que a outra alma torna-se um espírito e leva uma existência sombria nas cabeceiras dos cursos d’água. Muita gente diz que alma corpórea de um homem torna-se o animal totêmico do

clã de seu pai, enquanto que a alma corpórea de uma mulher torna-se o animal totêmico do clã da mãe.” (Evans-Pritchard:1976)

Como podemos ver no caso da cultura Zande a Linguagem-bruxaria, penso eu, é um elemento que abrange os campos tanto do pensamento quanto da ação, mas também da imaginação poética que aí se confunde com sua cosmologias e mitos tanto da noção de um microcosmo da bruxaria até à um macrocosmo da bruxaria quando pensamos na transmissibilidade da bruxaria pela hereditariedade. A bruxaria dá sentido à linhagens e clãs de bruxos e bruxas criando dessa forma narrativas de famílias de bruxos cuja descendência da bruxaria pode ser tanto herdada da mãe- bruxa ou do pai-bruxo. No caso de Mestre Olho de Tigre, penso que a sua *bruxaria-Reiki* é transmitida pela iniciação o que torna os novos reikianos seus filhos e filhas, ou seja, *anti-feiticeiros -Reiki* e *anti-feiticeiras- Reiki*, eles pela iniciação estão ligados ao clã original do Reiki que remonta ao *pai mítico* que foi Mikao Usui. Os filhos recebem suas qualidades de *magos-reiki*, termo que uso para melhor compreender a relação entre o Reiki, magia e a bruxaria, nesse sentido há uma hereditariedade do Reiki. Essa filiação por iniciação reforça a eficácia da magia-bruxaria Reiki de mestre Olho de Tigre. Seus filhos por iniciação estão de acordo como o ethos performático que ajusta às suas narrativas e interesses pessoais. Quando falamos em UniReiki em Marituba estamos falando especificamente em Mestre Olho de Tigre, nesse sentido ele é uma extensão dessa instituição, não uma separação entre a instituição que ele representa e a sua vida pessoal e profissional. O que nos chama atenção é que mestre Olho de Tigre apresenta o Reiki como uma alternativa não só de terapia, mas também como uma “*filosofia de vida*”.

Algo muito parecido com aquilo que faz o feiticeiro em relação à magia, isso relaciona-se com que já foi pensado por Mauss, Bateson, Lévi-Strauss e Evans-pritchard. Mas no caso de Evans-Pritchard é possível estabelecermos análises comparativas ainda mais fascinantes, penso que a noção de alma corpórea e alma espiritual se conjuga com o que temos falado até o momento sobre o Reiki ter acesso aos chamados no meio espiritualista de corpos sutis, pois aqui ele nos fala que os Azande tem uma dupla categoria para alma, um significante que assume diferentes valores de acordo com sua posição entre os outros significantes, no da bruxaria Zande essa tem tanto uma contrapartida concreta ligada a natureza física é uma outra ligada à uma mais sutil espiritual, no caso do Reiki algo semelhante ocorre, pois essa energia está vinculada tanto ao plano da matéria, que será chamada de energia mais densa, com menor vibração e o plano sutil, espiritual que seria um a energia sutil em alta nível vibracional. As concepções podem ser

comparadas se entendemos o plano simbólico da linguagem, e como já vimos esse plano permite as permutações entre os diferentes sistemas de sentido da vida, no caso do Reiki se sai do plano da saúde para o plano ético, no sentido de que essa prática mística orientará os julgamentos no plano da ação do praticante em relação ao mundo e do modo como ele se pensa em relação aos outros.

Mestre Olho de Tigre continua dizendo sobre as propriedades protetoras do Reiki: *“Por exemplo, minha casa é protegida dessas baixas vibrações, essas coisas podem ficar na rua, mas elas não passam do portão, para detalhar ainda mais ele me diz que se alguém entra na casa dele e é uma pessoa desarmônica a energia negativa dela é neutralizada, aquela energia não entra com ela, inclusive antes de vocês chegarem eu preparei o local, qualquer coisa de negativas em vocês com certeza não entrou aqui.”*

Depois de ouvir isso fico até um pouco desconfortável com aquela situação: o Reiki exige estudo, quanto mais você estuda mais você tem elementos para aperfeiçoar a prática. Mas volto a ficar preocupado com aquela fala, dizendo que tinha preparado sua casa para me receber, passam várias respostas provisórias em minha mente. Penso então, será que ele me considera uma ameaça, será que ele me considera um desequilibrado espiritual, será que ele me considera um bruxo, penso nisso porque falei que inicialmente havia pesquisado cabala e ainda não sei o que ele pensa acerca da mística judaica, será que ele falou aquilo para me intimidar, não sei ao certo as intenções, mas posso dizer que aquilo me deixou estremecido. Sua fala é muito performática no sentido de que indiretamente ele se atribui uma eficácia simbólica de seus atos, inclusive ele diz que pode aplicar reiki somente com a mentalização e que não necessita dos gestos tradicionais.

Tal é o seu nível de envolvimento com essa energia, ele quer sempre nos mostrar que seu entendimento do Reiki é superior àqueles que são oferecidos por outras escolas de Reiki inclusive desqualificando-as, algo não muito compatível nem com os princípios por ele apregoados e muito menos com o Cristianismo que ele diz seguir

O mestre Olho de Tigre é muito criativo na sua pregação, inclusive ele aproveita o momento para falar um pouco de política, ele é visivelmente contrário ao governo presidencial, mais especificamente ao partido dos trabalhadores, na figura do ex-presidente da República, o Lula, é um veemente crítico das políticas sociais de transferência de renda como o programa Bolsa Família. Ele me diz que esse programa é uma falácia, pois muitas pessoas que o recebem não precisam dele e que se tornou um tipo de instrumento de poder eleitoral para perpetuar o PT no poder, ele ainda completa

que quando morava em local mais pobre de Marituba onde havia beneficiários do programa que gastavam tudo com cachaça e outras bobagens.

Eu faço uma interrupção e digo que o programa é necessário, ainda que tenha distorções e que existem regiões que tiveram um salto na renda familiar devido ao benefício do programa, pondero que se existem distorções, isso não inviabiliza a importância do programa, falta fiscalização, os municípios devem fiscalizar a distribuição do recurso, as distorções se dão nos municípios que não fazem a sua parte, mas acredito que o mestre Olho de tigre já tem aquela visão cristalizada em sua mente, só lamento que ele que prega expansão da consciência não se dê conta que aquela explicação está eivada de ranço ideológico, mas acho louvável que ele articule seu pensamento naquela direção. Parece que a pobreza é vista como preguiça por parte de quem a vive e não um problema de responsabilidade da elite política e econômica do país, mas, parece que para mestre Olho de Tigre aquele tipo programa incentiva a inatividade econômica, gerando improdutividade. Uma flagrante declaração de preconceito por parte de mestre Olho de Tigre às famílias atendidas por esse programa de transferência de renda, talvez o reiki ainda não tenha conseguido transformar o “ranço ideológico de classe média”, presente nas falas de mestre Olho de Tigre. Isso porque quem ganha o bolsa família dificilmente terá condições de pagar os módulos do curso de Reiki, ou seja, mestre Olho de Tigre privatizou uma energia de uma dimensão que provavelmente não conhece o mercado capitalista. Mestre Olho Tigre ambiciona difundir o Reiki segundo sua tradução em toda Marituba, para depois expandir o trabalho em outros municípios da região metropolitana de Belém, sua visão é empresarial, ela se acomoda à ideologia capitalista, por isso sua afinidade e alinhamento com alguns setores das igrejas evangélicas, seguindo a racionalidade de mestre Olho de Tigre é possível dizer que sua visão de saúde por meio do Reiki não muito diferente daquela se observa em clínicas e hospitais particulares. Para ele o Reiki não é uma missão, ele é um xamã empreendedor, não falado daquele que recebe dádivas pelos seus dons, não falo de uma visão racionalizante econômica do Reiki, por isso empreendimentos carismáticos no sentido da cura mística de Irmã Esmeralda e Mestre Lótus Amarelo são entraves para ideologia econômica de Mestre Olho de Tigre, que no meu modo de ver quer transformar o Reiki, isto é transforma o xamanismo nativo, misturado com Reiki em mercadoria mística pra ser escoada no campo religioso de Marituba.

“ O mundo moderno é, com efeito, caracterizado por um paradoxo. De um lado, desenvolveu, em grande número, pontos de vista particulares, atividade e disciplinas especia-

lizadas – como, por exemplo, a consideração econômica – de outro lado, a racionalidade é um dos valores aos quais ele se submete em princípio e a reivindica. Insistiu-se sobre o fato que a racionalidade de que se trata é, principalmente, um aspecto: esta racionalidade não é somente instrumental, ela é, ao mesmo tempo, *especializada*. Desdobra-se à vontade no interior da cada um dos compartimentos distintos que têm aparecido, muito menos em sua distribuição e sua definição respectiva, que são mais em sua distribuição e sua definição respectiva, que são mais da ordem do fato que da ordem da racionalidade ou do consenso.” (Dumont:2000)

Observo que nas falas de mestre Olho de Tigre há algo muito ligado à otimização de recursos, de potencialidades, uma certa exigência de racionalidade, fora isso uma tentativa de resguardar o Reiki que ele pratica de outras formas, que ele diz que sofreram muita mistura o que levou a distorções dos princípios elementares do Reiki. Ele passa então a sistematicamente criticar as práticas da umbanda e do espiritismo, não me lembro de ouvir nada muito contundente sobre os evangélicos, a não ser uma certa insinuação quando ele fazia citações do Evangelho, dando a entender que algumas interpretações são falhas, elas distorcem o sentido do grande mestre que é Jesus.

Explica Olho de Tigre: *“Jesus foi um mestre muito elevado, ele jamais cometeteria excessos como aquele que é descrito como a expulsão dos vendedores do templo, você acha que alguém com aquela consciência elevada agiria como um desequilibrado, então ele diz uma frase que ritmará sua fala daí pra frente, “precisamos ter consciência do nosso conhecimento”, para ele as pessoas têm conhecimento, mas isso não significa que o compreendam, é como se fossem meros imitadores desse conhecimento que em vez de os libertar os aprisiona”*. Não deixo de pensar ironicamente no nosso breve debate sobre política, penso: “será que ele aplica esse princípio às suas convicções políticas?” Depois comentei com Ametista sobre essa frase tão enfaticamente repetida, ela me diz que nos cursos ele a usa muito, parece que faz parte do método dele, penso que é uma forma de persuadir os ouvintes e alunos, uma frase curta, mas de muito apelo ideológico. Como mestre Olho de Tigre aciona a figura de Jesus em suas falas não deixo de indagá-lo sobre sua fé, ele me diz que é cristão e que segue a mensagem do evangelho.

Então pergunto se ele na verdade faz uma interpretação cristã do Reiki, que é na verdade uma tradução cultural da linguagem do Reiki nos termos do Cristianismo, ele concorda, mas logo retoma a auto pregação, nutrindo-se da autoridade de portador legítimo da mensagem e prática do Reiki. Pergunto novamente como ele iniciou sua carreira no Reiki, ele me diz que inicialmente aplicava Reiki em centro espírita, ele era amigo dos espíritas e por conta disso eles lhe franquearam a oportunidade, até porque eles fa-

zem muita relação da técnica do Reiki com a prática do passe. Fico pensando nas críticas anteriores que ele fez ao Espiritismo e evidentemente me surpreendo com essa revelação, mas isso não é tudo.

Ele então continuava dizendo que lá ele não tinha nenhum tipo de influência dos espíritos sobre o seu trabalho, eles faziam a parte deles e mestre Olho de Tigre fazia as suas aplicações de Reiki aos pacientes que iam até lá para procurá-lo. Mas, também havia espíritos que após as sessões também solicitavam receber o Reiki, Mestre Olho de Tigre diz que não se enganava, pois, as pessoas pediam. No início os dirigentes do centro não viram problema, mas depois começou a acontecer, ele diz: “eu já sabia que isso aconteceria, então pergunto, mas o que aconteceu?” O problema é que se torna Reikiano, ou seja, é selado com a energia automaticamente, perde a mediunidade. Ser médium é ser um meio para os espíritos desencarnados que estão numa dimensão muito próxima da dimensão física, se a pessoa se torna Reikiana aquela faixa vibratória é logo fechada, a menos que a pessoa insista, mas mesmo assim, a energia do Reiki bloqueia a mediunidade.

O que estava acontecendo é que as pessoas com problemas, atendidas no centro espírita, estavam deixando o Espiritismo, por um motivo óbvio, o Reiki era mais eficiente do que as sessões de desobsessão espíritos, o Reiki dispensa qualquer tipo de muleta, ou seja, você não precisa mais de um guia, sendo que você mesmo pode se aplicar o Reiki e desenvolver sua consciência e espiritualidade. As pessoas eram de uma certa forma libertadas daquilo, eu pergunto, mas isso não era bom? Sim, responde ele, mas não para os religiosos do espiritismo que perderiam seu poder sobre as pessoas, eles então me chamaram e me disseram que eu não podia ficar mais naquele espaço. “Eu então fui passando por outros lugares até chegar aqui em Marituba onde fixei residência”. Pergunto se ele tem clientes em Belém, ele confirma que sim, mas diz que existem outras clínicas em Belém, só que algumas delas não seguem o método como ele, até porque não têm a mesma linhagem que ele, “minha linhagem de aprendizado do Reiki descende diretamente dos principais herdeiros do mestre Mikao Usui”. Essa seria a linhagem de mestre Olho de Tigre:

MIKAO USUI



KANICHI TAKETOMI



KIMIKO KOYAMA



HIROSHI DOI



MAGALIEL ROSALINO



OLHO DE TIGRE



VOÇÊ (o iniciado)

Pensando nessa linhagem podemos observar que mestre Olho de tigre é o único que pode acessar o conhecimento dos mestres superiores, ou seja, depois dele qualquer mestre que forme não pode ultrapassá-lo, pois não teve contato com um mestre superior, a menos que este tenha sido iniciado por um dos mestres superiores a Olho de Tigre, pensando assim podemos dizer que por maior que seja o sucesso do mestre iniciado por Olho de tigre esse jamais poderá superá-lo na cadeia mítico-hierárquica do Reiki. Olho de Tigre enquanto parte do sistema da linguagem do Reiki é o ponto de partida e de chegada da narrativa, isso lhe dá uma “autoridade etnográfica” sobre seus discípulos. sua experiência e linguagem se torna um significante para a jornada de seus discípulos.

Ele faz uma crítica às outras escolas de Reiki e diz que elas têm muita mistura, falam de mestres ascencionados, ele diz que isso não é Reiki, e diz que não é conduzido por nenhum mestre “ascencionado”: *“se tem alguém algum mestre espiritual quando eu aplico o Reiki eu nunca vi e nem me preocupo com isso”*, repete ele sua frase mágica, *“são pessoas que não têm consciência de seu conhecimento”*, elas incorporam elementos estranhos sem nenhum critério”. Mais uma vez penso no que ele falou quando se referiu ao cristianismo, será que ele faz o mesmo, mas por razões diferentes: é que pretendo saber ao longo das nossas conversas.

A energia está à disposição de quem busca o conhecimento, mas com critério e com método, o Reiki não é só impor as mãos sobre as pessoas, se fosse assim seria fácil, exige estudo, prática, trabalho, investimento. Nesse momento ele me conta algo ainda mais fascinante: “então muitos me perguntam por que eu não faço de graça, não posso, eu vivo disso, me dedico e estudo para me aperfeiçoar ainda mais, seria um despeito comigo mesmo fazer isso de graça, seria desvalorizar meu trabalho”. Nesse sentido

mestre Gil se vê como um profissional que almeja ser bem pago por sua atividade, muito diferente daquilo que é praticado pela irmã Esmeralda, preciso dizer que Ametista fica muito dividida entre os seus dois mestres, ela concorda com Olho de Tigre, mas ao mesmo tempo ela pende para o lado da irmã Esmeralda.

Pergunto se há alguma restrição para aplicar o Reiki, naquele momento Ametista faz uma breve intervenção falando de sua prática e ela diz ao mestre que antes de se aplicar o Reiki ela faz uma meditação, tenta ficar em estado de tranquilidade, mestre Olho de Tigre então lhe responde que a meditação é recomendável, mas isso não significa que a energia será mais ou menos potencializada, ele diz: “você pode aplicar a energia sem estar meditando, veja o meu caso, eu faço quando estou assistindo televisão, só basta ter consciência e não se limitar a energia do Reiki, que não conhece barreiras, somos nós que criamos barreiras psicológicas”. Segundo mestre Olho de Tigre a pessoa pode administrar a energia do Reiki em qualquer que seja a situação. Se ela já foi selada com a energia ela pode acioná-la em qualquer momento. Passo a pensar que nesse sentido a própria prática já é um tipo de meditação, um kavaná (intenção-meditação) muito usada pelos cabalistas para se conectarem com as Êtz Cháim (Árvore da Vida), um tipo de alegoria para se alcançar a iluminação espiritual e ascender aos planos superiores da Mente Divina: vejo muitos pontos de contato entre a mística do Reiki e a cabala, o aspecto acima citado é um deles.

Acredito que muitas das falas de ambos os mestres se complementam em muitas situações, apesar disso considero que mestre Olho de Tigre é mais refratário à cabala, o que já não acho em relação a mestre Von-Rommel, até porque ele é um grande estudioso das terapias orientais, pois uma das tarefas de um cabalista é decodificar a Torah em todas as coisas, uma coisa que ficou clara quando eu o entrevistei, mas também essa conclusão está de acordo com outro cabalista que tive contato, que é conhecido hoje como Deepak Sankara Veda, o artesão da Luz, como ele gosta de ser chamado. Depois de sua saída do Judaísmo, esta se deu por meio de iluminação, onde ele diz que teve uma epifania na qual o bramanismo e o budismo descendem de Abraão, que é o pai da Cabala, anteriormente conhecido como Rabino Misha'El Ha Levi, hoje conhecido como Deepak Sankara Veda, mas, sobre ele, falaremos em outro momento.

Mestre Olho de Tigre é muito contundente na defesa do Reiki como uma prática benéfica para o ser humano, ele diz que é importante entender o ser humano como um todo e como uma continuidade no espaço-tempo, ele começa a falar um pouco sobre as noções de bem e mal, morte e vida à luz do Reiki. Vejo que as falas de mestre Gil àque-

la altura buscavam eliminar qualquer registro de incoerência na prática do Reiki, era como se fosse uma solução para todos os problemas sociais, culturais e espirituais do ser humano. Então ele me diz que não há como trabalhar com o mal como um fato, ele diz o mal não existe, o Reiki nos ensina a descobrir que o que chamamos de mal é na verdade ausência do bem, o homem sofre, ele mesmo cria o sofrimento por que ele acha que essa realidade é única, eu não estou falando de um mundo sobrenatural, nós existimos aqui e em outras dimensões, a morte não existe, nós somos energia, a energia não cessa sua existência, ela somente se transforma.

Ele prossegue dizendo que temos de entender que nossa consciência é parte do todo, quando a conectamos a esse todo então percebemos que esse mundo é ilusório. Digo a ele que isso está muito ligado à sabedoria oriental, ele consente e diz que há no Reiki uma confluência de elementos do hinduísmo, budismo, xintoísmo e filosofia chinesa, principalmente ligado ao iching e ao tao te ching, nesse sentido então houve uma integração desses elementos, no fundo ele diz que essas concepções se integram. Esse foi o trabalho de Mikao Usui, foi depois de uma iluminação, durante anos de meditação que ele teve uma iluminação, se conectou com esse todo, mas não é uma simples sobreposição, pois ele a ampliou muito, com a inclusão dos símbolos.

Então continuou me dizendo que os símbolos são fundamentais na terapia, eles difundem a energia e equilibram tanto o paciente como aquele que aplica a energia, eles podem ser visualizados mentalmente, você deve imaginá-los na sua mente, ou de forma complementar você mentaliza e depois faz os gestos com as mãos. Interrompo dizendo que, nesse sentido, então a energia tem uma linguagem e é através dela que o Reiki se manifesta. Ele explica que a energia não precisa de linguagem, mas nós precisamos, a energia nos dá um sinal e nós devemos usar os símbolos para agir por meio da energia do Reiki. Novamente interrompo: “então de certa forma nós precisamos interpretar esses sinais por meio dos símbolos?”.

Ele concorda. Os símbolos não fazem nada sozinhos, eles precisam ser ativados pela intenção e vontade, só assim eles sintonizam a energia, são como aparelhos eletrônicos, só funcionam quando são ligados. Depois da explicação pergunto ao mestre Olho de Tigre se posso assistir uma sessão de aplicação do Reiki, ele enfaticamente diz que não é possível, que ele poderia aplicar em mim, mas não pode permitir que eu assista uma outra pessoa recebendo a terapia, então ele tenta mediar dizendo: “você pode fazer o curso do Reiki”. Ele me diz no início do próximo mês iniciaria uma nova turma,

digo que não posso, pois estou muito ocupado, então eu pergunto se poderia continuar as entrevistas, ele concorda.

Fazemos então uma pausa, ele se entusiasma um pouco e diz que tem um lanche a nos oferecer, evidentemente aceito até porque não é bom ser indelicado com meu anfitrião, nesse momento então as coisas ficam mais descontraídas. Peço para lavar as mãos, mestre Olho de Tigre então me convida para entrar na casa, é uma casa bem espaçosa, um tanto quanto agradável, observo que além da área construída existe um quintal com algumas árvores: imagino que sejam frutíferas, mas não pergunto, voltamos ao pátio e lá então fazemos o lanche. Ele nos oferece um suco de acerola, acompanhado de pequenos sanduíches com recheios variados, mestre diz tanto para mim quanto para K que podemos ficar à vontade que eles foram feitos especialmente para nós, é um momento de alívio.

Logo depois do lanche reiniciamos a conversa, já era notável um certo cansaço de mestre Olho de Tigre, mas ele ainda não havia me contado sobre sua linhagem no Reiki, ou seja, de onde extraía sua autoridade de mestre, mentor e terapeuta de Reiki. Segundo mestre Olho de Tigre sua linhagem dentro do ensino do Reiki tem uma origem que deriva diretamente do seu fundador e sistematizador do método Reiki Miko Usui, seu mestre e iniciador foi o sr. Megaliel Rosalino, que foi discípulo Hirosh Doi, este por sua vez foi discípulo Kimiko Koima e essa foi iniciada por Kanichi Taketomi. Este foi discípulo e depois sucedeu Mikao Usui quando este fez sua passagem física, existe um outro ramo que descende de uma famosa mestra de Reiki que foi a sra. Takata discípula do Dr. Hayashi, um aluno muito dedicado de Usui. Mas ele seguiu outro rumo próprio, na verdade foi Takata que levou o Reiki para os Estados Unidos e de lá se difundiu para todo ocidente. É bom dizer que o Reiki chega ao Brasil na década de 1980, “mas a minha linhagem deriva diretamente do Reiki do Japão sem desvios”. Pergunto então se a linhagem ocidental que deriva de Takata tem algum problema e segundo mestre Olho de Tigre houve de fato algumas perdas nesse processo.

Penso então que se Mikao Usui é pai do Reiki, a Sra. Takata então é mãe, digamos assim: são dois pais míticos e as suas correspondentes linhagens parecem viver em um conflito ideológico, por mais que Takata seja discípula de um aplicado aluno de Usui, por ter difundido a mensagem do Reiki pelo mundo ocidental ela acabou se tornando uma espécie de matriarca do Reiki. Mestre Olho de Tigre enfatiza que quem se forma em Reiki pela sua Uni Reiki pode ter certeza que estará tendo acesso ao método original, sem desvios. Dessa forma, mestre Olho de Tigre encerra seu espetáculo em

forma de pregação do Riki. Depois disso ainda pergunto sobre o papel da meditação na prática do Reiki se se é que ela tem um papel no reiki como tem em outras técnicas de matriz oriental, nesse momento Ametista faz um comentário, ela relata que medita antes de fazer a aplicação do Reiki tanto em si mesma como em outras pessoas, principalmente seus familiares, ela diz que para ela isso é muito importante pois a acalma ante das aplicações da energia, mestre Olho de Tigre então responde à minha pergunta dizendo que a meditação não tem uma correlação com a energia do Reiki, segundo ele pode ser feita, mas isso não altera a eficiência da energia, uma vez iniciado você se torna o canal da energia e isso não depende do seu nível de meditação, sinto um ar de reprovação por parte de Mestre Olho de Tigre ao comentário de Ametista, parece que ali o mestre tenta corrigir a sua discípula, ela não , por sua vez aceita resignadamente. Mestre Olho de tigre então continua dizendo: um exemplo, posso aplicar reiki assistindo televisão, isso não vai mudara a aplicação da energia, posso fazer isso no caso de enviar o Reiki para uma pessoa que está em outro lugar. O comentário de Mestre Olho de Tigre nos causa a impressão que ele quer mostrar superioridade em relação à sua discípula, ele que r mostrar que tem muito mais experiência com o Reiki, acredito que ele queira mostrar que seu nível de conhecimento é muito mais íntimo. Chega a parecer engraçado a maneira que mestre fala sobre assistir televisão, imagino o programa de televisão eu ele deve escolher para enviar essa energia, mas, enfim, isso não é tudo.

Saio então daquela que foi uma das conversas que tive com mestre Olho de Tigre durante minha pesquisa de campo, mas saio dali muito pensativo e ao mesmo tempo bastante impressionado. Um pouco depois disso Ametista me pergunta o que eu havia “achado” daquela conversa com Olho de Tigre, digo então que foi muito proveitosa, que o mestre Olho de Tigre demonstra muita coerência e conhecimento, mas também disse a ela que mesmo com todos esses elementos interessantes, não pude negar que houve certo conflito entre o que ele sabe do Reiki e o que ele pensa sobre o Reiki. Mas digo a ela que isso faz parte da pesquisa: perceber os pontos de confluência e de divergência entre aquilo que se pensa e o que se diz disso que foi pensado.

Penso assim que Mestre Olho de Tigre, na verdade, é uma personagem que se confunde com a identidade de Olho de Tigre e chego a essa conclusão porque meu anfitrião foi muito consciente em não me falar muito sobre sua história pessoal. Tive a impressão de ter ouvido uma narrativa mítica, uma narrativa que funda e legitima uma determinada tradição: sim, é disso que tratou durante aquelas conversas que tivemos. Mestre Olho de Tigre, com o poder da semântica de sua palavra tentou ali por gestos e

falas me encantar com os feitos miraculosos do Reiki, uma palavra eficiente e efetiva, uma palavra mítica, mística, mas também uma palavra-mercadoria, pois demonstrou uma grande habilidade comercial quando fez sua defesa apologética do tratamento Reiki. Ainda quando conversei com ele em outro momento ele me disse do poder efetivo da palavra e que o Reiki ajuda a pessoa a desenvolver a consciência daquilo que ela fala. Não podemos desperdiçar a energia que está contida nas nossas palavras, devo lembrar que esse argumento também foi usado por Mestre Von-Hommel, no caso da Cabalá: ter cuidado com os pensamentos, daí a recomendação de meditar para purificar esses pensamentos.

Pelo que pude observar a prática de Reiki é muito sincrética desde sua suposta origem mítica mas isso mestre Olho de Tigre não pode negar, porém fica evidente que ele em sua fala narrativa tenta “transcriar” o Reiki, retirando todos os elementos de outras religiões para criar uma metalinguagem Reiki que englobe, mas que ao mesmo tempo seja independente dos elementos que lhe possibilitam a síntese. Neste sentido ele age como um poeta que tenta *transcriar* a linguagem em uma outra linguagem, uma linguagem que é mística e poética, mas que nem por isso deixa de ter efeitos práticos, por meio desse movimento. Penso que aqui podemos nos aproximar da noção de transcrição, neologismo criado pelo tradutor, poeta e ensaísta, Haroldo de Campos⁵⁸, aqui permitindo-nos um uso deste conceito em relação ao campo da cultura, no caso específico da análise antropológica da linguagem experiência mística, fazendo assim um modo de pensar a tradução⁵⁹ como um elemento cultural que faz parte da vida cultura, neste sentido a etnografia feita é uma tradução de uma tradução feita e sincretizada pelo nativo, no caso aqui em específico Mestre Olho de Tigre em relação ao Reiki e à sua experiência narrativa em relação ao reiki que podemos chamar de uma modo muito genérico e pouco exato de sua “história de vida”. Mas acredito que essa história não é um original, mas uma tradução que remete à esse “original” que simplesmente não existe, as traduções feitas por Olho de tigre de sua vida são transcrições, invenções feitas a partir

⁵⁸ “ Afinal, o social na poesia é a linguagem; é pela linguagem (pela ‘função verbal’, como apontatinianov0, que a literatura se relaciona com a série social”(Campos:1997)

⁵⁹ “Então para nós, tradução de textos criativos será sempre recriação ou criação paralela, autônoma, porém recíproca. Quanto mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mais sedutor enquanto possibilidade aberta de recriação. Numa tradução dessa natureza, não se traduz apenas o significado, *traduz-se o próprio signo*, ou seja, sua fisicalidade, sua materialidade mesma (propriedades sonoras), de imagética visual, enfim tudo aquilo que forma, segundo Charles Morris, a *iconicidade* do signo estético, entendido por *signo icônico* aquele ‘ que é de certa maneira similar àquilo que ele denota’). O significado, o parâmetro semântico, será apenas e tão- somente a abaliza demarcatória do lugar da empresa recriadora. Está-se pois no avesso da chamada tradução literal” (Campos:2013)

dos fragmentos de um original que só é possível, mas jamais real, é neste sentido que a linguagem mística extrapola a comunicação de uma vivência e se torna ela mesma a invenção de uma experiência. Ou ainda podemos pensar em articulação de uma relação entre a tradução poética como pensada por Haroldo de Campos numa intersecção com o que Geertz pensa da Cultura e da Etnografia.

“A análise é, portanto, escolher entre as estruturas de significação – o que Ryle chamou de códigos estabelecidos, uma expressão um tanto mistificadora, pois ela faz com que o empreendimento soe muito parecido com a tarefa de um decifrador de códigos, quando na verdade ele é muito mais parecido com o crítico literário – e determinar sua base social e sua importância... O que o etnógrafo enfrenta, de fato – não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso na verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico...escrever seu diário. Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (Geertz:1989)

Acredito que é possível pensarmos que aquilo que Haroldo de Campos realiza em seu trabalho sincrético de tradutor, poeta, e crítico literário seja semelhante aquilo que Geertz exige do Antropólogo e nesse sentido aproximamos as duas empreitadas tanto a da tradução transcriador como a descrição densa, mas e se tomarmos tanto Haroldo de Campos e Geertz como nativos, veremos que as suas empreitadas estão inconscientemente sendo operadas pelos mais diversos nativos, ou seja os atores da cultura são eles também tradutores e antropólogos de suas vidas experienciadas como narrativas. O antropólogo no caso só seria um transcriador das narrativas que lhe são compartilhadas no campo. A descrição densa está muito mais próxima da imaginação transcriadora do *tradutor-poeta-narrador* do que do *observador-descritor*. E nesse ponto há uma discórdia entre aquilo que penso na etnografia retirando seu modelo da narrativa em oposição à descrição, especificamente à chamada descrição densa, pois o que Geertz teimosamente chama de descrição auri sua significação da prática narrativa, talvez por um reserva, muita mais política do que epistemológica Geertz tenha criado a noção de descri-

ção densa para escamotear sua adesão à literatura como modelo de pensamento para etnografia, mas como ele podia temer as críticas de uma tão radical virada da Antropologia que teria muito mais afinidades eletivas com a literatura do que com a ciência.

Talvez a noção de descrição densa lhe desse ainda uma segurança epistemológica, mas com isso ele acaba traindo sua principal fonte de reflexão que é a relação entre etnografia e literatura. Pensando na tarefa do Antropólogo como uma tarefa de tradução de sínteses já feitas por outros, em muitas situações a mensagem da narrativa nativa é incompreensível na linguagem cultural do antropólogo, essa dificuldade lhe reporta ao significante que enfeixa a narrativa nativa, cabendo a ao tradutor da narrativa uma recriação nos seus termos, sem perder de vista não a mensagem da narrativa original, mas o signo que é sua fonte de múltiplos significados.

No caso de Mestre Olho de Tigre, podemos dizer que ele foi capaz de reinventar sua história, criando dessa forma uma narrativa que o transforma e o inicia no mundo mágico-místico do Reiki. Posso dizer que ele cria uma pele de mestre, como uma personalidade, não sei ao certo se essa pele já não se tornou fixa e que possivelmente lhe possibilitou criar outras. No campo da mística, da poesia e da religião esse recurso é bem evidenciado, pensemos no místico que se transforma em Salomão, amante de Shechíná (a presença divina) também vista como a sabedoria divina com a qual ele se relaciona de maneira sexual, ou do poeta que finge ser a linguagem que escreve e canta, ou finge-se em outro de si-mesmo ou finge-se na divindade que louva, seja ela o agourento corvo ou o sepulcro da amada já falecida, ou do crente religioso que se converte ou que peregrina em busca da salvação.

Naquele encontro com Mestre Olho de Tigre ficaram à mostra as fontes místicas que alimentam o Reiki, as noções de vida e saúde são vistas com entidades, ou como uma energia que ainda que seja vista como neutra é também de certa forma uma entidade viva que interage com os outros seres de consciência: nesse sentido quanto “maior”, ou quanto mais transcriada pelo Reiki mais a consciência se apercebe de sua “origem” divino-energética. A história narrada por ele faz um círculo que é traçado desde o fundador a terapia Reiki passando por seu círculo seletivo de discípulos e chegando à mestre Olho de Tigre, mas esse mito não teria sentido se ele não desaguasse na história de vida de mestre Olho de Tigre, uma história cuidadosamente contada para que se crie o efeito de sentido que torna não somente verdadeiro, mas eficaz, a cura vinda da versão narrada do reiki por Mestre Olho de Tigre ele é o narrador que cura por sua narração. Neste sentido o místico e terapeuta é também um narrador o criador de uma obra narrada com

uma estrutura fechada, não permitindo a intromissão ou o surgimento de um outro protagonista. Neste sentido a etnografia aqui feita sobre a obra desse “autor-narrador” é uma tradução crítica desse fluxo de narrações, uma metalinguagem das narrações nativas.

“ A literatura goza como se vê de um estatuto particularmente privilegiado no seio das atividades semióticas. Ela tem a linguagem ao mesmo tempo como ponto de partida e como ponto de chegada; ela lhe fornece tanto sua configuração abstrata quanto sua matéria perceptível, é ao mesmo tempo mediadora e mediatizada. A literatura se revela portanto não só como o primeiro campo que se pode estudar a partir da linguagem, mas também como o primeiro cujo conhecimento possa lançar uma nova luz sobre as propriedades da própria linguagem.” (Todorov:2013)

Se já a narrativa nativa ou a etnografia como narrativa é de linguagem que se trata e nesse sentido podemos pensar que a literatura tem estruturas culturais que a fazem ao mesmo tempo campo e conhecimento da linguagem, um conhecimento de uma compreensão primeira. O nativo, como aqui no caso o místico Olho de Tigre tem consciência de que ele está “inventando uma história”, usando elementos da linguagem para criar uma obra e aqui especificamente uma obra que possa “curar pela linguagem”.

É o que vimos, por exemplo, no caso da iniciação de Ametista, e como ela se tornou personagem do evento iniciático no qual Olho de Tigre é aquele que pode lhe dar acesso, pois só ele pode desbloquear o reiki, a partir daquele momento a reikiana Ametista estaria ligada à narrativa de seu mestre. Por exemplo, ela me diz que ele sempre procura saber como está o desenvolvimento de seus discípulos uma forma de controlar os personagens-iniciados que em suas experiências como terapeutas terão como referência o seu iniciador e mestre no Reiki, Olho de Tigre. Os feitos contados por ele alimentam as expectativas de seus discípulos, criando de uma certa forma a dependência de ouvir o mestre, pois ele é fonte das narrativas de seus discípulos aquilo que Todorov (2013)⁶⁰ chamará de “homens-narrativas”. Os personagens que surgirão daí em diante terão como referência essa narrativa original, que será ininterruptamente contada, mas recriada, reinventada, pois temos as versões do Mestre Olho de Tigre e as versões traduções de seus discípulos. E a versão tradução do antropólogo que é uma reunião dos

⁶⁰ “A personagem não é sempre como pretende James, o determinante da ação; e nem toda narrativa consiste numa ‘descrição de caracteres’. Mas, o que é então uma personagem? *As mil e uma noites* nos dão uma resposta muito clara, que retoma e confirma o *Manuscrito encontrado em Saragossa* : a personagem é uma história virtual que é a história de sua vida. Toda nova personagem significa uma nova intriga. Estamos no reino dos homens-narrativas.”

fragmentos dessas várias versões aquilo que Geertz chamou de um escrito com várias marcas e desbotado.

Temos aí uma transgressão da linguagem hodierna, na criação ou transcrição de uma nova linguagem uma metalinguagem que não só cria novos referentes, como criação anima seres-linguagem, ou seja, a linguagem já não meio, mas ela é o mundo mesmo, lembremos a fala de mestre Olho de Tigre sobre as diversas dimensões energéticas da vida. Essas dimensões são dimensões da linguagem que estão dispersas e que a linguagem do reiki com uma metalinguagem pode unificar, podemos pensar na história de olho de Tigre como um livro virtual com várias páginas, lembro então de Borges que via os livros como a criação mais espetacular e mais terrível da mente humana, pois para ele o livro é o instrumento que imita a mente humana. Essa obra é também como nos faz pensar Geertz um sistema como uma teia de significados, ou seja nos remete novamente à linguagem não só como comunicação, mas um sistema de signos.

Depois destas coisas, passei a perceber que precisava de mais referências, precisava de uma para outra experiência com o Reiki para confrontar com aquela do Mestre Olho de Tigre, foi então que resolvi pedir a Ametista que ela me apresentasse para a Irmã Esmeralda, considerava que dessa forma poderia ampliar minha compreensão da mística e cura através do Reiki.

Sou levado a tomar essa decisão pela experiência de Ametista com a Irmã Esmeralda, também porque fico sabendo que Ametista faz parte de um grupo de moças que se reúnem mensalmente com Irmã Esmeralda, esse grupo trata de diversos assuntos, inclusive aqueles referentes aos cuidados que as moças devem ter com suas vidas, uma espécie de grupo de apoio preocupado com a saúde tanto física como espiritual das moças. É notável a proximidade de Ametista e Irmã Esmeralda pode ser uma chave que me dê entrada ao modo como elas elaboram sua experiência de linguagem mística com o Reiki.

Acredito que mestre Olho de Tigre me deu uma visão muito masculina e patriarcal do Reiki, penso que talvez haja uma versão feminina e matriarcal do Reiki, tomo isso como indício pelo fato de ambas serem católicas e terem como modelo espiritual a Virgem Maria. Queria observar esse sincretismo entre o feminino religioso e o a experiência com o Reiki, acreditava que poderia surgir daí uma mística feminina do Reiki com elementos sincretizados do Catolicismo. É possível que essa mística feminina do Reiki seja um elemento influenciador no grupo de moças que é orientado por Irmã Esmeralda. Orientadora espiritual, acho que essa é a melhor maneira de pensar o Papel de Irmã Es-

meralda, é isso que percebo nas falas de Ametista. Ela vê na Irmã alguém de uma profunda espiritualidade, mas acessível, a espiritualidade da Irmã não a afasta ou faz dela um modelo intocável, antes aproxima dela essas jovens que buscam orientação.

MÍSTICA E CURA, O REIKI NA PRÁTICA DE IRMÃ ESMERALDA.

Ametista me contata dizendo que havia marcado um encontro entre mim e Irmã Esmeralda, o encontro segundo ela seria na Casa de São José, residência das irmãs per-

tencentos à ordem São José de Chamberry⁶¹. Finalmente teria a oportunidade de conhecer essa mulher de quem tanto fala a jovem Ametista, quem segundo penso foi muito importante para que Ametista tomasse consciência de seu *ser-místico*.

Foi numa quinta-feira, era manhã quando acompanhado de Ametista fui me encontrar com a irmã Esmeralda em sua residência. A casa das irmãs fica no centro de Marituba, numa área considerada nobre, visto que é o bairro de Marituba que tem construções de habitacionais de um porte mais exigente, chegamos à casa das irmãs. Não posso negar que me surpreende que ao caminharmos a rua faz uma curva, passando esta curva avistamos a casa da Irmã Esmeralda, era por volta de nove horas da manhã, mas como disse me surpreendo com o silêncio daquela rua, algumas pessoas na rua, mães passeando com crianças, uma imagem bastante tranquila, o que contrasta um pouco com as proximidades da praça principal.

Marituba, pelo menos nessa área, ainda tem um tom de cidade pequena e até certo ponto aconchegante. Penso assim porque talvez ainda preserve um pouco da imagem

⁶¹ Fundada por volta de 1645 na França pelo Padre João Pedro Médaille, ligado à Companhia de Jesus. Em suas viagens a serviço da ordem ele observa o grande contingente de mulheres viúvas com a intenção de se consagrarem a Deus e ao próximo, ele então se torna o conselheiro espiritual de um grupo de mulheres nessa condição, ao informar essa decisão aos seus superiores, sua atitude não é bem vista por seus confrades, pois segundo eles essa decisão contrariava as Constituições da Ordem de Santo Inácio. Em meio a desconfortável situação para o religioso em meio à sua Ordem, padre Médaille recebe uma iluminação enquanto orava diante do Santíssimo Sacramento. Ele então tomado de grande alegria e entusiasmo comunica essa iluminação à sua colaboradora Margarida de Saint Laurent que se tornara a mestra das noviças. Um dado que deve ser destacado é que, em sua maioria, as noviças eram analfabetas. O modelo da nova comunidade se inspira na Eucaristia pois é nela que todos se unem para cumprir o mandamento de amar o próximo e consequentemente se aproximar mais de Deus. Após isso a ordem obtém aprovação e já no período da morte de seu fundador a congregação conta trinta e seis comunidades espalhadas por seis dioceses no centro da França. Temos posteriormente a criação de Instituto, elas exercem então atividades de assistência nas cidades, nos bairros mais pobres, suas atividades são: visitar prisioneiros, os pobres, os doentes, as famílias em dificuldades, nesta segunda fase após a morte de seu fundador a Congregação já se encontra em atividade por mais de 150 cidades na França. A ordem é praticamente extinta durante a Revolução Francesa, sendo que cinco religiosas da Congregação de Chamberry foram condenadas à guilhotina por não jurarem fidelidade à Constituição, das condenadas à guilhotina duas foram executadas em Le Puy e as outras três em Privas Ardèche. A Ordem será refundada já no período imperial, quando da assinatura da Cordata entre Napoleão Bonaparte e o Papa Pio VII. A retomada da Ordem se dá em 14 de julho de 1808 com a Madre São João de Fontbonne que também foi responsável pela expansão da ordem a outros continentes, as primeiras missionárias são enviadas aos Estados Unidos em 1836, essas primeiras missionárias são suas sobrinhas, enviadas à Congregação de Carondolet que se tornou o principal ramo da Ordem tanto nos Estados Unidos como no Canadá.

A missão brasileira só se consolidará em 2858 com o envio de missionárias ao Estado De São Paulo, com a morte da superiora durante a viagem, a Ordem enviará uma nova Madre de Nome Madre Maria Teodora que na época tinha somente 24 anos, tal é sua influência que o trabalho da ordem se espalha pelo Estado de São Paulo com a criação de escolas e hospitais ligados à Ordem. Vaublanc:2013 não deixa claro o que leva essa madre a sofrer dura resistência em seu trabalho missionário, ela só nos diz no pequeno livroto sobre a criação da ordem que essa madre enfrentou "*ciúmes, incompreensões e calúnias*", contudo Madre Teodora é reconhecida como uma referência para o êxito da ordem no Brasil.

Em 19896 a missão Da irmãs de São José pelo ramo das Irmãs Tarentaise são enviadas ao sul do Brasil, respectivamente em 1896 em Curitiba no Paraná e em 1898 juntamente com padres capuchinhos as irmãs vão a Garibaldi, no Rio Grande do Sul, para trabalharem com os imigrantes italianos daquela região.

que tenho da infância, devo dizer que passei algumas temporadas durante o final da infância e início da pré-adolescência, mais precisamente no anos de 1988 a 1992, passava o final das férias escolares com minha irmã mais velha e sua família, era um período bom, a casa era muito grande, eram outros tempos, apesar de não serem tantos assim, mas a cidade mudou muito e infelizmente para uma situação não tão melhor, e aquele ar interiorano foi gradualmente se perdendo. Naquele tempo Marituba fazia parte de Ananindeua, hoje o município de Marituba é um dos mais violentos e menos saneados da região metropolitana de Belém, é bem verdade que isso não é típico somente de Marituba, mas de grande parte da região metropolitana. O que lamento é a falta daquele ar interiorano, agradável de pessoas simples, prestativas, lembro de alguns sítios que havia ali, era possível ver os bois passando pelas ruas, na minha imaginação fazia logo associação com o boi-bumbá da quadra junina. Mas devo dizer que na infância eu não gostava muito de quadrilha junina, mas era encantado com o boi, era para mim um ser mágico, e lá em Marituba eu sentia um pouco de medo, mas ao mesmo tempo tinha grande admiração pelos bois que eram criados ali.

Alguns bois fugiam das cercas das propriedades de seus donos, isso logo me remetia novamente ao boi-bumbá da quadra junina, quando no final da quadra fugia de seus caçadores e algozes, também fugi algumas vezes para ir atrás do boi, lembro que chorava muito por não poder acompanhar aquele ser tão impetuoso e intempestivo, mas ao mesmo tempo dócil. Lembro quando o boi parava e brincava um pouco com as crianças, pensava que só elas podiam entender aquele ser, morei muito tempo no bairro do Guamá e lá a tradição dos bois era muito forte, minha mãe dizia que o boi era perigoso, porque segundo ela corria muita cachaça naquele meio.

A proximidade da casa de São José me fez, por um momento, reelaborar a imagem daquela Marituba que fez parte da minha infância. Chegando na casa observo que o portão de entrada está aberto, vejo algumas pessoas entrando, outras saindo com grandes camburões cheios de água, aquilo me causa um certo espanto. Percebendo isso Ametista logo me explica, é que na casa das irmãs tem uma fonte de água, ela não é somente mineral, é água pura e já foi comprovada por dois laboratórios, inclusive um de fora do Pará. Durante o dia a porta fica aberta e para os moradores da região, ela me diz que vem pessoas de muito longe, com automóveis grandes para levar a água. Entramos na propriedade que tem um misto de jardim e pomar que fica à frente da casa, um homem que veio buscar água ao sair nos cumprimenta.

Ao entrarmos Ametista me diz que irá procurar a Irmã Esmeralda, ela acha que a irmã deve estar terminando uma sessão de Reiki, ela pede que eu aguarde um pouco num pátio que fica na parte superior da casa, nesse pátio dá acesso ao interior da casa das irmãs. A porta e as janelas são teladas, de modo que quem está do lado de fora tem uma visão embaçada de quem está dentro da casa, mas não detenho olhando para o interior da casa, se alguém me ver pelo lado de dentro pode achar que estou bisbilhotando, o que não deixa de ser um pouco de verdade, mas ser pego naquela situação não seria uma boa primeira impressão, me sento em uma das cadeiras que ficam no pátio, enquanto isso Ametista me diz que irá ao local onde a irmã realiza as sessões de Reiki, eu então fico aguardando.

Quando Ametista retorna me diz que teremos que aguardar mais uns dez minutos, pois a sessão já está no final, enquanto isso observo o jardim-pomar, com muitas flores e árvores frutíferas, algumas com frutas exóticas como um pé de noni, planta muito exótica, que segundo alguns tem poder curativo e previne doenças. A árvore já começa a insinuar seus frutos, alguns passarinhos pousam em seus galhos, ignorando de forma ativa nossa presença, eles cantam sem nenhum acanhamento, aquela é também sua casa, não deixam de ser nossos anfitriões. Passados os dez minutos, ouço vozes vindo de baixo, ouço passos, atrito de pedras, é o barulho dos seixos brancos sendo pisados, a entrada do cômodo de baixo é pavimentada de seixos.

Vejo que duas senhoras, uma mais alta e a outra um pouco mais baixa, conversam e parecem estar muito à vontade uma com a outra: a mais alta olha em nossa direção e acena e sorri, a outra somente observa, concluo que aquela deve ser Irmã Esmeralda. Ela acompanha a senhora mais baixa até o portão da frente, elas se despedem e a senhora mais baixa vai embora, confirmando minha suspeita que a senhora mais alta é irmã Esmeralda, quando ela volta e nos cumprimenta, pede que desçamos para o local onde ela atendia a outra senhora ainda há pouco. Ela pede que nos sentemos, enquanto isso nos oferece água, eu e Ametista aceitamos, já eram quase dez horas e o calor começava a incomodar. Começamos então nossa conversa, Ametista faz logo as honras e me apresenta à Irmã Esmeralda, eu evidentemente cumprimento a irmã mais uma vez e lhe falo da minha satisfação em finalmente conhecê-la, digo finalmente porque não foi fácil marcar uma visita à irmã, dado que suas atividades durante a semana lhe deixam uma margem muito estreita para receber visitantes. Ainda mais porque suas atividades se revezam entre a Pastoral da Saúde e os atendimentos que ela realiza na residência das irmãs, ainda sem contar as viagens que faz pela Ordem de São José de Chamberry.

Eu me apresento à irmã e lhe falo um pouco da minha pesquisa, ela demonstra interesse, percebo na irmã um semblante de alguém que está pouco à vontade com a visita de um estranho, eu tento contornar ao máximo essa situação, mas sinto que ela tem uma certa desconfiança em relação a tudo o que ali se desenvolvia. Percebo que ela fica muito mais à vontade quando Ametista faz algumas intervenções, aquele ambiente me faz lembrar um pouco as visitas à casa de Mestre Olho de Tigre, mas de acordo como a conversa flui Irmã Esmeralda se mostra muito atenciosa às perguntas.

Começamos falando um pouco sobre mística, um tema que não é estranho à vida de irmã Esmeralda, pergunto sobre sua visão a respeito do Reiki, ela me diz que essa energia faz parte da natureza, para ela as pessoas não percebem porque levam uma vida muito corrida que lhes cega a visão das dádivas que nos são dadas por Deus na natureza, ela me diz que essa energia é uma forma de conectá-la com a natureza e dessa forma conectá-la com Deus. Pergunto um pouco sobre a pessoa que vimos sair, pergunto se é uma paciente, ela diz que sim, pergunto se ela já é uma paciente antiga e ela me diz que sim, mas parece que não quer falar muito sobre esse caso, acho que é ética profissional. Entretanto depois de alguma insistência a irmã então me diz: “essa senhora que vocês viram sair daqui tinha síndrome do pânico, ela não saía de casa, para vir aqui foi difícil, parentes a trouxeram porque ela não saía de casa de forma alguma, chegava a passar mal, mas agora ela já vem fazer as sessões sozinha, ela me diz que ela agora está mais leve”.

O Reiki depende da abertura que a pessoa dá, no início é difícil, porque a pessoa está cheia de bloqueios, ela acumula esses problemas na sua mente e não consegue se livrar deles. Pelo que aprendi o Reiki nos ajuda a livrarmo-nos desses bloqueios, pergunto se ela foi aluna de Mestre Olho de Tigre, ela me confirma que sim, que aprendeu tudo com ele, mas que já tinha feito algumas pesquisas em livros que falavam do assunto. Porém foi ele que de fato a ensinou, segundo ela trata-se de um mestre e uma pessoa mais indicada para falar sobre o Reiki. Digo a ela que já conversei com ele, mas que precisava falar com alguém que tinha sido aluna dele e que estivesse aplicando a terapia: a Irmã Esmeralda me fala que aprender o Reiki foi muito bom e que é uma ferramenta muito válida em tratamentos de terapias alternativas.

Pergunto então se a Irmã pratica outras terapias alternativas e ela me diz que também faz atendimentos na Pastoral da Saúde: “nós aplicamos a Bioenergética para realizar diagnósticos de doenças”, segundo ela lá na Pastoral já atendeu casos de difícil diagnóstico na medicina alopática. Chegam pessoas que depois de vários exames inva-

sivos não conseguem obter o diagnóstico e com a técnica da Bioenergética isso é possível. Então pergunto o que ela acha, será que os médicos estão com má vontade no atendimento? Ela diz que pode ser um fator, mas tem a opinião de que os médicos possuem uma formação muito setORIZADA, essa nova geração de médicos parece que vê as pessoas como coisas e não como seres vivos, parece que o corpo é um objeto inanimado que eles manipulam como bem entendem, segundo ela esta visão está errada, eles não compreendem a doença porque não compreendem o ser humano como um todo, um ser que está ligado a algo muito maior.

Os médicos de hoje não sabem ouvir as pessoas, se você não ouve não compreende o outro, isso é que causa as doenças: essa é a crítica da Irmã Esmeralda que é dura quanto aos médicos, ela diz que nesse sentido a medicina oriental é muito mais avançada, por que tem uma visão que integra o ser humano no todo, no mundo.

“Para compreender a partir de quais lógicas sociais e culturais se constrói nos usuários o recurso às ‘medicinas paralelas’, é preciso interrogar a crise do modelo hegemônico, aquele da instituição médica que cessa hoje, uma dezena de anos desde o início do movimento de reunir o consenso social do qual ela aparentemente se beneficia desde o início do século. Para dizer a verdade, é preciso lembrar que a medicina não se impôs se embate, sobretudo com as camadas populares, cujas tradições medicinais e curandeiros ela combate; para estes últimos, menos no terreno da doença do que frequentemente perante tribunais, quando a lei de 1892 organizou a profissão e assegurou-lhe o monopólio do direito de tratar. Menos o privilégio mais sutil de curar ou a capacidade de impor socialmente, ao que parece, porquanto a vivacidade das medicinas populares jamais foi desmentida, malgrados a oposição determinada de médicos e a amalgama quase sistemática entre charlatães e curandeiros.” (Le Breton:2013)

Como podemos ver Irmã Esmeralda transita entre o mundo daquilo que Le Breton chama de *medicinas paralelas e a Medicina*, no entanto vemos que a cura de suas práticas como terapeuta holística não podem ser compreendidas pela sua oposição à medicina convencional, pois ela mesma não descarta a importância de cuidados médicos especializados, contudo ela não se priva de considerar que a cura e a saúde não dependem unicamente de um tratamento médico, mas de uma consciência da saúde como um todo integrado. Temos aqui uma transcrição cultural da saúde e da cura para além da medicina seja ela a convencional ou a holística, segundo irmã Esmeralda não se trata daquela que é a verdadeira Medicina, mas da consciência e da compreensão da vida que indivíduo pode ter, ou seja é necessária uma Medicina que pratique mais a cura no modo de viver, muito mais que uma cura de uma parte do corpo. Vemos aqui o caráter mítico que Irmã Esmeralda atribui à cura e como muitas das doenças surgem de uma falta

de compreensão do sentido da vida. Isso fica bem evidente quando irmã Esmeralda aplica a Bioenergética e o Reiki como forma de tratamento das doenças

A irmã me diz que atende pessoas com doenças que são agravadas pela sua situação social, sentimental e espiritual, as pessoas não têm muita consciência daquilo que são e acabam acumulando em suas mentes e em suas vidas sentimentos e pensamentos que geram muita dor e sofrimento, o corpo responde, ele tem uma consciência e isso afeta a saúde, o exame de bioenergética é como que uma forma do corpo extravasar aquela energia que fica presa. Esse relato dá muito o que pensar, há toda uma concepção de corpo e saúde que é baseada numa concepção mística da saúde e do corpo, a mente é vista como linguagem e o corpo tem uma linguagem, cifrada, criptografada, cujos símbolos a Bioenergética é capaz de decifrar e transformar em mensagem comunicável à fala do corpo e a doença que o acomete, por meio dessa comunicação o próprio corpo fala a cura que precisa. Nesse sentido o corpo é visto como um texto a ser interpretada como uma linguagem que busca sua expressão.

Mas, isso não é tudo e irmã Esmeralda continua com sua explicação, os médicos de hoje transformaram a vida num comércio, as pessoas precisam ser ouvidas, vistas, compreendidas, elas não são um objeto inanimado, encher as pessoas de medicamentos sem compreendê-las pode até agravar as problemas, ela exemplifica, no meu caso, diz ela: *tem medicações que se eu as tomo seguindo as recomendações farmacológicas elas me fazem mal: aquela dosagem não é aceita pelo meu corpo, aí então faço o exame de Bioenergética para que o meu corpo me diga qual a dosagem que ele tolera, mas há casos em que meu corpo rejeita totalmente aquela substância, o corpo sabe as quantidades e dosagens, devemos ouvi-lo*, aquilo me surpreende pois daquela forma entendo que há um ser-corpo diferente e outro do ser-Esmeralda, mas que lhe é complementar e indissociável.

Pergunto então sobre a relação disso tudo com a linguagem: ela me diz que é importante porque as pessoas não sabem usar as palavras, elas estão bloqueadas, vejo isso quando faço o Reiki. Uma pessoa muito tensa na hora da sessão geralmente tem dificuldades de falar, só depois de algumas sessões ela começa a se abrir, mas eu faço com que ela perceba que ela mesma tem que se ouvir, não sou eu que tenho que ouvir, é a pessoa mesma que começa a se ouvir e entender que ela mesma está causando aquelas doenças. Os problemas e sentimentos dolorosos não resolvidos retornam em forma de doença, no fundo a pessoa precisa se perdoar, deixar ali aquele fardo. Pergunto se aquilo traz algum benefício, ela me diz que sim, essa energia passa por mim, evidentemente

que isso também me traz uma sensação de alívio, eu cresço como pessoa ajudando quem precisa. Isso foi algo que também ouvi de Mestre Olho de Tigre, ele me disse que quando ele aplica o Reiki a energia passa por ele, ele exemplificou: é como se um balde de água caísse sobre mim, antes de atingir o paciente me atinge, ou seja eu recebo a maior parte. Só que na fala de Irmã Esmeralda isso é dito como gratidão, ela é grata a Deus por ajudar aquela pessoa, por mais que na maioria das vezes ela não receba valores pecuniários por isso.

Irmã Esmeralda continuou me explicando sobre a forma como ela se relaciona com a saúde baseada no Reiki e em sua experiência na sua ordem religiosa. Pergunto como ele começou a se interessar pela questão da saúde, ela me responde dizendo que começou com o seu pai, ele foi sua grande inspiração, ela me diz que mesmo hoje ainda fica muito fascinada sobre como o pai dela resolve/resolvia as questões ligadas à saúde, é como se ele tivesse um dom para a cura, ele nunca estudou, mas conhece as plantas da região como ninguém, plantas e ervas, era como se ele fosse capaz de se antecipar às doenças buscando solução, não só doenças mais simples, mas também aquelas mais graves. Ela me conta que ele era capaz de imunizar uma comunidade inteira usando somente uma agulha, ela me conta um caso sobre uma epidemia de varíola, mas sobre isso falarei mais à frente. Nas suas palavras: “meu pai era muito especial nesse aspecto e foi ao observá-lo que comecei a me interessar pelo assunto da saúde, ele contemplava a natureza, acho que o conhecimento que ele tinha vinha dessa contemplação, dessa admiração da natureza. Era como se para ele aquelas plantas formassem um texto ou uma pintura que só ele era capaz de ler, *“fico impressionada com esse homem”*. Ela me fala que naquela época não haviam muitos médicos e todo mundo na comunidade recorria aos conselhos de seu pai. De alguma forma o exemplo do pai era uma espécie de fio condutor que fazia com que a Irmã Esmeralda se identificasse com os cuidados com a saúde, sua busca a levou a missão religiosa, integrada com a busca por formas alternativas de tratamento que atendessem aos mais necessitados, mas a irmã insiste que só ter dinheiro não basta para ter saúde, falta consciência do corpo e da vida, falta aquela contemplação que o pai tinha.

Se não recuperarmos isso as pessoas continuaram doentes, onde já se viu uma consulta médica que às vezes não tem uma hora de duração, como o médico via saber se ele ouve a pessoa? Ela me diz que isso não se aplica somente aos médicos, falta conversa dos pais com os filhos, tudo se resume ao consumo, hoje nem se conversa mais: é só usando máquinas, quando as pessoas falam elas nem se olham mais, perderam o víncu-

lo, é muito importante olhar na face do outro, sentar em volta da mesa para comerem juntos: *“me lembro que isso era fundamental para o meu pai, era na mesa que conversávamos, era lá que ele nos ensinava sobre a vida”*. Naquele momento vejo o quanto a Irmã busca um reencontro dos seus pacientes com a palavra, chego a pensar que talvez aquela seja sua missão: tentar remendar os fragmentos da linguagem para curá-la.

A seu modo Irmã Esmeralda realiza aquilo que o Ari (Itzhak Luria) chamou de Tikun (reparar), remendar o mundo, acredito que sua vocação para a cura tem uma íntima relação com a tentativa de conectar os pacientes com sua própria língua original, como essa linguagem fosse aqueles vasos que foram quebrados, gerando as doenças e a dor. Luria nos fala que ao serem quebrados os vasos espalharam as centelhas da luz divina que se misturaram com as Klipot (cascas, como as cascas do fruto da noqueira): essas Klipot ocultam e impedem que as centelhas se reconectem com sua fonte original, dessa forma é tarefa do cabalista despertar essas centelhas por meio do processo de Tikun. O Tikun é uma forma de reparar as faltas cometidas desde o éden, momento no qual o ser humano perdeu sua vestimenta de Luz que foi velada por uma veste densa que é matéria. Pensando dessa forma podemos dizer que o Tikun é uma forma de reparação das faltas que ocultam a centelha divina. De acordo com os cabalistas a experiência do Tikun se dá a muitas vidas, segundo eles essa é função da reencarnação, um ato de misericórdia do Kadosh Baruch Hu (Sagrado Bendito Seja). Mas, Isso não é tudo.

Fico então encorajado a perguntar para a Irmã se eu poderia me consultar na pastoral da saúde, percebo que ela fica um pouco fria nesse momento, mas depois ela me responde que sim, digo a ela que isso contribuiria bastante com a minha pesquisa, ela combina que eu poderia na sexta-feira. Disse que não tinha certeza se daria especificamente naquela sexta, mas talvez na próxima e a Irmã me disse que eu deveria chegar antes das oito horas da manhã, pois as sextas são sempre muito concorridas. Depois dessas coisas fico então intrigado com a serenidade da irmã, principalmente por viver em uma cidade tão violenta, pergunto se ela e as outras irmãs não têm medo, tendo em vista que a portão da casa fica aberto para a comunidade: nesse momento a Irmã me responde de forma muito enfática que ela e as outras irmãs acreditam que a sua casa está protegida por Deus, pergunto há quanto tempo que ela está ali, a irmã me fala que já vive ali há mais de dezessete anos sem que nada de ruim lhes tenha ocorrido. A Irmã Esmeralda parece muito segura quando fala da proteção da casa onde reside e sobre a pergunta sobre a fonte de água, ela fala com muito orgulho que não se trata somente de uma água mineral, mas sim de água pura, ela me diz que fica muito feliz por morar em

um lugar tão abençoado. Sobre a água ela ainda continua me dizendo que há pessoas que vêm de muito longe para buscá-la, sobre isso posso testemunhar, pois quando entrei na casa pude observar o intenso movimento de pessoas buscando essa água tão preciosa.

Nossa conversa fica cada vez mais interessante, pois começo a perceber que tudo ali tem um sentido, mesmo aquela água também possui significado. Acredito que ali nada está fora do lugar, tudo parece seguir uma ordem, como a ordem daquelas palavras que me foram ditas por Irmã Esmeralda. O Reiki que ela pratica está sincretizado em sua ação em seus gestos, no modo como ela vive o Catolicismo, mais do que uma religiosa vejo ali uma mística da mulher e da saúde. A mulher cujo ventre nos traz, muito curiosamente e são os cuidados da mãe que mantêm viva a criança: pelo Reiki através das mãos aquela mulher está gerando a vida, vida gerada como cura do corpo, da linguagem e da consciência: por essa cura os pacientes descobrem novas dimensões de suas vidas.

Penso naquelas coisas ditas, sinto muita tranquilidade naquele lugar.

Ametista e Esmeralda conversam, enquanto isso faço algumas anotações, elas parecem conversar sobre seu grupo, as horas passam, começo a perceber que a irmã já demonstra uma certa preocupação para terminarmos a conversa. Como Ametista me disse a Irmã é muito ocupada e tem uma agenda muito apertada, ao que parece ela ainda teria naquele final de manhã mais um paciente. Nos despedimos e eu relembro minha ida à pastoral, ela reafirma que posso ir, mas ela me faz uma última ressalva: é que não poderei conversar com ela durante o atendimento e nem depois, pois são muitas pessoas para serem atendidas e lá não é o lugar apropriado e que eu deveria marcar uma outra visita à sua casa. Eu então digo que depois do exame de bioenergética gostaria de fazer uma sessão de Reiki: ela concorda e me diz que pode ser no meu retorno a sua casa e fica então acertado dessa forma. Saindo de lá pergunto se Ametista já tinha recebido alguma aplicação de Reiki por meio da Irmã Esmeralda, ela me diz que ainda não, mas que tinha muita vontade receber.

Volto para casa e fico meditando sobre aquele encontro, sobre aquela Irmã Ametista e sobre tudo que vi e ouvi ali naquele lugar, sinto vontade de retornar àquele lugar, muitas questões surgiram depois daquele encontro, mais do que respostas saí daquela casa com muitos questionamentos. Entre eles posso dizer que, apesar de sua iniciação no Reiki estar ligada ao mestre Olho de Tigre, penso que as atividades terapêuticas de Irmã Esmeralda ultrapassam e excedem o âmbito do Reiki, ela parece ter feito uma tra-

dução sincrética dele em sua prática mística, essa tradução é de certa maneira conflitante e ao mesmo tempo complementar ao Reiki e ao Catolicismo.

O Ser-místico de Esmeralda tem raízes bem longínquas, remontando à sua infância no Rio Grande do Sul. Acredito que quem lhe abriu as portas da mística e da cura foi seu pai, por meio dele ela despertou para uma percepção mística e holística da realidade, seja ela sagrada ou realidade da vida, há assim uma mística que vivencia a vida como sagrado, cabendo ao místico dar-se conta da linguagem vida, agindo em relação a ela como se fosse um organismo, dotado de consciência como se houvesse em termos místicos uma “vida da vida”. Isso só é possível pela linguagem, nesse sentido a linguagem não é consciência da vida, é antes a linguagem como o ser da vida, fora dela não há.

Ao ouvir a narrativa de Irmã esmeralda ficou evidente que seu trabalho na assistência aos doentes é muito mais que uma missão que lhe seja imposta por sua religião, vemos que suas práticas de cura e sua visão sobre a saúde e a vida são fruto de sua tradução mítica sobre a vida através de sua narrativa de vida podemos perceber sua busca pelo sentido da vida não se confunde como uma reflexão sobre a vida, mas uma narrativa que é muitos aspectos uma obra de linguagem, como uma obra de arte, pois integra sua vida como um sentido para além de uma determinada estrutura de comunicação, a vida como narrativa de irmã Esmeralda uma forma de cura, tanto para ela como para quem ouvi essa narrativa, pois ela aciona no ouvinte a sua capacidade de também transcriar pelo narrar sua existência, ou seja, pela narrativa não recuperamos o nosso original, mas podemos ser outros tentando contar de novo esse original. E nesse sentido a tarefa da tradução é um elemento fundamental e indispensável para a vida da linguagem.

“ O que comunica a língua? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica *na* língua. Por tanto, não há um falante das línguas, se se entender por falante aquele que se comunica através dessas línguas. A essência espiritual comunica-se em uma língua e não através de uma língua, isto quer dizer que, visto do exterior, ela, essência espiritual, não é idêntica à essência linguística. A essência espiritual só é idêntica à essência linguística *na medida em que é comunicável*. O que é comunicável em uma essência espiritual é sua essência linguística. Por tanto, a linguagem comunica, a cada vez, a respectiva essência linguística das coisas; mas sua essência espiritual só é comunicada na medida em que ela seja *comunicável*.” (Benjamin:2013)

Nesse texto de Benjamin podemos observar a influência da mística judaica e do Romantismo sobre a sua compreensão da linguagem, uma compreensão da experiência da linguagem para além de sua vinculação com uma determinada Ciência da Linguagem, ele atua aqui como aquele que se interroga sobre a linguagem não como um objeto particular de uma ciência, mas trata-se de retornar à linguagem, como uma filosofia primeira. A reflexão de Benjamin pode nos ajudar a entender como as linguagens se constituem como metalinguagens, pois uma linguagem não fala somente de objetos, mas também de outras linguagens, fazendo nisso comunicação de si mesma, podemos entender que o falante não é aqui particularizado, mas a linguagem é falante de si mesma ela, ela comunica-se para além do falante, o falante isolado, como aquele que usa a linguagem não pode existir. Nesse sentido há uma inversão, pois vemos que é a linguagem que usa o falante, nesse sentido a linguagem é o falante.

Tento aqui usar esse texto de Benjamin tão somente para esclarecer a experiência etnográfica que relato por meio do encontro com irmã Esmeralda, penso nas articulações possíveis entre a narrativa de irmã Esmeralda e o modo com essa é “traduzida etnograficamente”, mas antes de tudo percebemos o modo como a linguagem se reinventa narrativa mística de irmã Esmeralda, e acredito que esse processo místico de invenção da linguagem está presente tanto no texto de Benjamin, acima citado, bem como em outro que considero complementar e que de certa forma retoma a discussão feita pelo pensador alemão, sobre a Linguagem, se trata do texto *A tarefa do Tradutor*, que é fundamental para se compreender as relações entre, linguagem, literatura, tradução entre outros. Vejo por exemplo que o que é visado por Irmã Esmeralda é tentativa de sua linguagem traduzir, as experiências de sua vida na narrativa, nesse sentido o que ela visa é a sua linguagem mesma, linguagem que a acompanha e que com ela se desenvolveu desde sua infância, é como se dessa forma ela fizesse uma biografia da sua linguagem, se pensasse não como um falante que usa a linguagem, para se comunicar, mas como que buscasse seu ser em sua experiência de linguagem. É como se fizesse uma tradução de sua linguagem de infância, na sua *linguagem presente*. E digo ainda mais essa tradução tem *efeitos terapêuticos de linguagem* sobre o narrador e sobre o ouvinte, um pouco da eficácia simbólica, para não dizer muito disse advém da função simbólica da linguagem, nesse sentido o narrador é também um tipo de mago e feiticeiro, talvez o primeiro dentre todos.

Mas esse processo não se dá pelo esforço de uma memória individual, ele se dá no compartilhamento dessa linguagem, contando para outro ela tem acesso à sua lin-

guagem, contando para *outro* sua vida ela conta a sua linguagem essa então não mais age no inconsciente simbólico de Irmã Esmeralda, salta como as centelhas que se destacam da brasa incandescente de sua narrativa.

“ Da mesma forma como os cacos de um vaso, para serem recompostos, devem encaixar-se uns aos outros nos mínimos detalhes, mas sem serem iguais, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido original, conformar-se amorosamente, e nos mínimos detalhes, em sua própria língua, ao modo de visar do original, fazendo com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior, como cacos são fragmentos de um vaso.”(Benjamin:2013)

Pode se dizer que decerta forma nesses textos Benjamin alude à tradição mística judaica, tanto no que se refere à chamada Quebra⁶² do Vasos, também conhecida como a Morte do Dez Reis se relaciona com à tradução do texto sagrado, seja isso por meio de cópias da Torah para outras línguas, ou ainda por meio dos comentários místicos da Torah que trariam à tona a Experiência das primeiras tábuas, antes que elas fossem quebradas por Moisés quando da adoração do povo hebreu ao bezerro de ouro. Pois, toda a Cabalá seria uma tentativa de traduzir-interpretar a Torah original que não existe fisicamente. Como vemos na Cabalá como nos mostra Scholem foi diluída em muitos aspectos da vida mística de comunidades judaicas, diretamente influenciadas pela Cabalá de inspiração luriânica. Podemos pensar também que Benjamin se apropriou dessas ideias e que elas lhe serviram de fonte inspiração para pensar tanto a questão

⁶² “Neste ponto, todavia, ocorria o que é conhecido na Cabalá luriânica como ‘a quebra dos vasos’ ou a morte dos dez reis. Os recipientes designados para as três Sefirot superiores conseguiam conter a luz que fluía para dentro deles, mas a luz bateu nas seis Sefirot de *Chessed* a *Iessod* de uma só vez e era então forte demais para ser mantida nos vasos individuais; estes quebraram-se um após o outro, os pedaços se espalharam e caíram. O recipiente da última Sefirah, *Makhut*, também rachou, mas não no mesmo grau. Parte da luz que havia estado dentro dos vasos retrocedeu em seu caminho para a fonte, mas o resto foi arremessado junto com os próprios vasos, e dos cacos, as *klipot*, as forças sombrias do *Sitra achara* assumiram substância. Estes cacos são também a fonte da matéria bruta. A pressão irresistível da luz dentro dos vasos também foi responsável pela descida de cada categoria de mundo, como o conhecemos, portanto diverge da ordem e posição que lhe foram originalmente designadas. Nada nem as luzes nem os vasos, manteve-se no lugar adequado, e este desenvolvimento – que recebeu o nome de uma frase tirada do *Idrot* do Zohar, ‘ a morte dos reis primevos’ – não foi nada menos que uma catástrofe cósmica. Ao mesmo tempo, a quebra dos vasos, que corresponde à destruição dos primeiro e fracassados mundos da Cabalá anterior, não foi compreendida nos escritos luriânicos como um processo anárquico ou caótico; ao contrário, aconteceu de acordo com determinadas e nítidas leis internas que haviam sido extensivamente elaboradas. Similarmente, a emergência das *Klipot* como a raiz do mal foi descrita como um processo que seguiu regras determinadas, que envolviam somente os cacos daqueles vasos que haviam sido atingidos pelas primeiras centelhas de luz. Estas luzes permaneceram ‘pressas entre as *klipot*, que num grau ou outro interpenetraram em toda hierarquia dos mundos uma vez que os recipientes foram quebrados. Os recipientes quebrados naturalmente, também estavam sujeitos ao processo de *tikun*, ou de restauração, que começou imediatamente após o desastre, mas seu refugio manteve-se intacto, e deste refugio, que pode ser comparado aos subprodutos necessários de qualquer processo orgânico, as *klipot*, em seu estrito sentido de poderes do mal, emergiram. Os aspectos catastróficos da quebra dos vasos foram especialmente enfatizados nas versões simplificadas da literatura cabalística mais popular, que descreveu todo o processo com imagens altamente míticas. (Scholem: 1989)

da linguagem como a da tradução, penso que esses dos textos são metades de uma mesma visada sobre a relação entre o homem e a linguagem remontando ao drama cósmico da *Queda* e da *Redenção* vale ressaltar que essa interpretação de Benjamin termina por renovar as fontes da tradição hebraica, inserindo-as no contexto da vida cotidiana, como vemos esse pensamento não se volta para a religião judaica, muito pelo contrário ele se volta para a imaginação simbólica presente na mística que nesse sentido antecede excede os limites do Judaísmo.

“ É isso que fundamenta a diferença entre a linguagem humana e a linguagem das coisas. Mas, como essência espiritual do homem é a língua mesma, ele não pode se comunicar através dela, mas apenas dentro dela. O nome é condensação dessa totalidade intensiva da língua como essência espiritual do homem. O homem é aquele que nomeia, nisso reconhecemos que por sua boca fala a pura língua. Toda natureza, desde que se comunica, se comunica na língua, portanto em última instância, no homem. Por isso, ele é o senhor da natureza e pode nomear as coisas. É somente através da essência linguística das coisas. É somente através da essência linguística das coisas que ele, a partir de si mesmo, alcança o conhecimento delas – no nome. A criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem seu nome, do homem, a partir de quem, no nome, somente a língua fala. Pode-se designar o nome como a língua da língua, a linguagem da linguagem (desde que o genitivo não designe uma relação de ‘ meio’ [*Mittel*], mas de meio [*Médium*]), e, nesse sentido com certeza, por que ele fala *no*, o homem é o falante da linguagem – e por isso, seu único falante. Ao designar o homem como ‘aquele que fala’ (que é, evidentemente, segundo a Bíblia, ‘ Aquele-que-dá-nome’: e como o homem dava nome a todos os tipos de animais vivos, assim estes deviam *se chamar*), muitas línguas abrigam esse conhecimento metafísico”. (Benjamin:2013).

No fragmento acima Benjamin retorna à narrativa mítica do Gênesis;2, 19 : “ *e trouxe ao homem para ver como lhes chamaria; e tudo o que chamasse o homem à alma viva, esse seria seu nome.*” (Bíblia Hebraica:2006). Ele tem em mente nessa parte da narrativa da criação e nomeação dos animais, seres vivos, vida que é dada na linguagem, o homem como nomeador é também doador da linguagem de si mesmo às coisas através do nome. Penso que nesse sentido Benjamin tocaria na radicalidade seu pensamento no fundamento antropológico da linguagem e dessa maneira se insere como um profundo pensador da linguagem e do homem, uma antropologia do nome, pensamento esse que se articula com o modo da narrativa. Penso aqui em Benjamin não como o filósofo da linguagem, mas como antropólogo da linguagem e, se nesse sentido, tomamos o Gênesis como uma tradução etnográfica das concepções míticas do pensamento nativo,

eivado das *categorias nativas* ou nos como nos diz Mauss⁶³ das *formas primitivas de classificação* temos assim que seu texto é a tentativa etnográfica de tornar inteligível essa narrativa.

O a narrativa mítica de gênese da linguagem, a linguagem do homem surge quando esse é chamado a nominar. Uma categoria nativa como o nome, todas as linguagens categorias nativas são, antes de tudo, nomes são formas de classificação. A teoria do nome, pensada aqui a partir da narrativa do Gênesis é tentativa da compreensão de uma teoria nativa que há muito já se perdeu, cabendo ao Benjamin etnógrafo buscar uma tradução que remonte à essa língua original, no caso o hebraico antigo, que é impossível de ser recuperada como tal, o que dela é captado na língua do tradutor-etnógrafo é sua luz, a luz que permanece de uma estrela que há muito já se extinguiu, ou seja, não inventar o que essa língua foi, mas o que ela pode ser, enquanto possibilidade criativa, nesse sentido a tradução etnográfica tem em si o germe inventivo da língua original, que passa a viver na língua do tradutor etnógrafo.

Não podemos deixar de considerar que o nomear só se dá como ato em uma narrativa, o narrador nomeia as coisas narrando, pois, o nome só nomeia quando o homem comunica a si mesmo na linguagem, o homem só pode comunicar a si mesmo porque ele narra a de si mesmo, creio que isso é que Benjamin chama de “*essência espiritual do homem*”. Penso aqui que a teoria do nome do Benjamin antropólogo, baseada em sua tradução etnográfica dos textos hebraicos, textos que vivem na hagadá (tradição oral, narrativa), ou seja extraem sua essência espiritual da língua mesma, neste sentido a narrativa hagádica também se confunde com as origens da Cabalá que recebe sua força e sentido da fala da vinda tradição oral, ou seja os comentários dos cabalistas sobre a To-

⁶³ Na questão sobre a relação entre “Alma, O Nome e a Pessoa” Mauss trava uma discussão com Lévy-Bruhl, discussão em que eles parcialmente concordam sobre a explica referente à essas três categorias, entretanto Mauss diz se afastar dos pressupostos psicológicos que acompanham o ponto de vista de Lévy-Bruhl. Para Mauss a alma está intimamente ligada ao nome por um vínculo simbólico de jaez sociológico, analisando fontes etnográficas de sociedades primitivas Mauss observa que a alma se integra ao nome por meio da tradição da oral. Ele verifica que o nome estabelece a posição do indivíduo dentro da tradição do grupo, situando-o entre o mundo dos vivos ou o mundo dos mortos. Podemos a análise de Mauss sobre alma e o nome nos mostram uma outra perspectiva da noção de nome, pois, se para Benjamin o nome comunica a essência espiritual do homem, a linguagem da linguagem, a exteriorização do próprio homem na linguagem, já para Mauss se trata da nomeação do homem pelo seu grupo por aqueles que compartilham com ele o clã nesse sentido a o nome designa não só os vivos da terra, mas os vivos como espíritos que reencarnam. É a tradição oral que é usada como recurso, para que pelo nome se possa situar o indivíduo em relação ao clã, cada clã dispõe de um grupo de nomes esses são também não somente a essência oral daquele que recebe nome, mas de todo o grupo. Se a essência espiritual do homem é comunicada na linguagem e isso lhe permite nomear as coisas e como vemos em Mauss a potência do nome que o transforma em categoria de classificação é por que a linguagem é experienciada na vida em comum do grupo, isto é, o nome é recebido da transmissão da narrativa do grupo vemos assim que o nome como categoria nativa se concretiza também no totem.

rah que é conhecida entre os judeus como a *Torah oral*. Se continuamos articulando o pensamento de Benjamin em relação ao nome, ao pensamento de Mauss (2005) sobre as formas primitivas de classificação essa aproximação pode nos ser muito interessante para compreendermos a relação da linguagem com a mística presentes nas narrativas aqui estudadas. Se retomamos o nome como categoria de classificação podemos dizer que esses assumem o papel de totens nos grupos humanos, o animal, planta, objeto classificado ou nomeado será agora referido ao grupo é isso que lhe dá seu poder classificatório e ordenador da realidade, seja na narrativa cosmológica ou narrativa heroica do grupo. Pelo nome que se torna categoria na narrativa e depois na comunicação, o clã ordena o mundo de acordo com sua linguagem, ou seja, sua essência espiritual, sua língua mesma, esse modo não incompatível com Benjamin, mas talvez esclareça aquilo que ele nos diz sobre o fato das coisas terem linguagem, mas somente os homens podem falar da linguagem das coisas, ou seja, somente o homem tem fala pela sua comunicabilidade na linguagem do homem.

A linguagem do homem é dotada de elementos mágicos, pois nela esta abrigada a potência criadora do verbo divino, e no pensamento místico judaico o nome de Deus estaria impregnado na linguagem do homem. Segundo Benjamin a linguagem criadora de Deus pode ser compreendida como uma dualidade entre o Nome e a palavra, dessa dualidade a linguagem divina insere em si a realidade criada e essa palavra uma vez realizada como ato criador se transmuta em Nome sendo forma de conhecer a natureza, pois se conhece pela palavra aquilo que por ela foi criado, forma de conhecer a natureza inserida na linguagem divina. Mas, sobre o homem, a relação com linguagem segundo Benjamin difere daquela em relação à linguagem da natureza, pois a natureza está submetida à linguagem, o mesmo não se dá com o homem, segundo a teoria mística da linguagem, a natureza tem uma linguagem, mas não teria a palavra por cujo ato foi criada, nesse sentido o registro da natureza está inserido na palavra criadora.

“ Com a criação do homem, o ritmo ternário da criação da natureza dá lugar a uma ordem inteiramente outra. A linguagem tem aqui, por conseguinte, outra significação; o aspecto ternário do ato é mantido, mas o paralelismo ressalta ainda mais claramente a distância; no triplo ‘ele criou’ do versículo 1,27, Deus não criou o homem a partir da palavra, e ele não nomeou. Deus não quis submetê-lo à linguagem, mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a *ele*, como *meio* da Criação. Deus descansou após depositar no homem seu poder criador. Privado de sua atualidade divina, esse poder criador converteu-se em conhecimento. O homem é aquele que conhece na mesma medida em que Deus cria. Deus criou o homem à sua imagem, criou aquele que conhece à ima-

gem daquele que cria. É por isso que, quando diz a essência espiritual do homem é a linguagem, essa frase precisa de uma explicação. Sua essência espiritual é a linguagem em que ocorreu a Criação. A Criação ocorreu na palavra, e a essência linguística de Deus é a palavra. Toda linguagem humana é tão só um reflexo da palavra no nome. O nome alcança tão pouco a palavra quanto o conhecimento, a Criação. A infinitude de toda linguagem humana permanece sempre de natureza limitada e analítica em comparação com a infinitude absoluta, ilimitada e criadora da palavra divina.” (Benjamin:2013)

Na sequência Benjamin mostra todo o seu envolvimento com fontes da Cabalá⁶⁴, da Torah oral, sua narração explicativa da Criação do homem, dessa apresenta algo incriado na Criação que é justamente a linguagem pela qual como palavra é criadora de todas as coisas. Mas se usássemos um termo para esclarecer o modo como o homem é criado, podemos dizer que ele seria a encarnação da linguagem-palavra divina. Isso nos mostra que há na linguagem do homem um tipo de memória da palavra divina, se Deus é o Criador, o homem é o senhor da Criação pois é aquele a quem foi confiada a palavra criador, Deus não nomeia Deus cria, o homem em sua linguagem, como fala nomeadora em que repousa a palavra divina, completa a Criação ao dar nome a todas as coisas. Podemos dizer que a linguagem do homem para os cabalistas em que Benjamin se apoia para realizar sua reflexão sobre a linguagem já pensavam que função da linguagem da linguagem não se esgota na comunicação no sentido de pensar a linguagem como meio de comunicação, mas como médium, assim acredito que sua reflexão da linguagem por meio dessas fontes orais tem íntima relação com a antropologia e a linguística, mas para

⁶⁴ “ Mas se a linguagem é mais que comunicação e expressão que os filólogos pesquisam, se esse elemento sensível, de cuja profusão e profundidade ela mesma é formada, também possui aquele outro aspecto que denomino o lado interior da linguagem, então surge a pergunta: o que é dimensão ‘secreta’ da linguagem sobre a qual todos os místicos sempre estiveram de acordo, desde os indianos e os místicos do Islã até os cabalistas e Jacob Boehme? A resposta praticamente indubitável: ‘é o caráter simbólico da linguagem que determina essa dimensão. E na determinação desse elemento simbólico é que as teorias postuladas pelos místicos divergem umas das outras; fato, no entanto de que algo se comunica na linguagem, que ultrapassa de longe a esfera meramente da expressão e forma; o fato de que algo despido de expressão, que se mostra somente em símbolos, vibra em conjunto em toda expressão, encontra-se em seu fundo e, se devo assim dizê-lo, nela transluz através das frestas de seu universo de expressão – isso tudo constitui a base comum de toda mística da linguagem e é ao mesmo tempo a experiência a partir da qual ela se alimentou e renovou em cada geração, sem excluir a nossa – W. Benjamin que foi durante muito tempo um puro místico da linguagem). O místico descobre na linguagem uma dignidade, uma dimensão a ela imanente ou, como se diria hoje: algo em sua estrutura que não está orientada para a comunicação de um elemento comunicável, mas sim – e é precisamente nesse paradoxo que toda a simbólica se fundamenta - para a comunicação de algo não comunicável, que vive sem expressão, não teria, de qualquer forma, um significado, um ‘sentido’ comunicável. Mas, com isso, deparamo-nos no campo religioso – o qual certamente não é o único em que a simbólica pode estar domiciliada, como já demonstra toda teoria mais ou menos discutível da estética - como o discurso da linguagem de Deus, como sendo aquele fenômeno que está em íntima ligação com dimensão secreta da linguagem. “ (Scholem:1999)

além de uma visão sintática, ou seja, da estrutura. O texto de Benjamin se insere na tradição da mística Judaica de forma autêntica e inequívoca, mostrando assim vitalidade do pensamento oral e narrativo do qual a Cabalá é indissociável. Vemos que Scholem não hesita em atribuir a Benjamin o título de *místico puro da linguagem*, ou seja alguém que não somente analisou as fontes da mística, mas que tomou para si o problema fundamental que se colocam aqueles que pensam a mística. Podemos ver que Scholoem diz que *durante grande parte de sua vida Benjamin foi místico da linguagem*, isso também significa que Benjamin⁶⁵ se valeu dessa tradição oral para pensar o seu tempo. Nesse sentido ele mesmo renovou a tradição mística da Cabalá. Tomando esse comentário de Scholem, pode-se então dizer que a “etnografia benjaminiana” é uma etnografia nativa, tradução das outras etnografias dos místicos a quem Benjamin teve acesso em seu trabalho.

⁶⁵ “...a língua originária adâmica do ensaio de 1916 não significa uma língua perfeita e primeira que seria o alvo da atividade tradutora. A língua originária o é no sentido preciso de significar o eco lancinante, nas línguas históricas e múltiplas de ‘após Babel’, de sua verdade perdida e fundadora: isto é, que a língua humana, antes de ser discurso e comunicação, é nomeação – e no Gênese, a esta nomeação primordial é definida como resposta ao verbo criador de Deus... A multiplicidade das línguas é certamente, o signo de sua incompletude e de sua transitoriedade, mas o tradutor lê nela também um desejo comum de acabamento. Cada uma à sua maneira, as línguas dizem esta promessa de perfeição que as fundamenta em sua falta e em sua grandeza.” (Gagnebin:2013)

HERMENÊUTICA DO CORPO E CURA NA LINGUAGEM NO “TEMPLO DE ASCLÉPIO”, A BIOENERGÉTICA E OUTRAS PRÁTICAS NA PASTORAL DA SAÚDE EM MARITUBA).

Foi numa sexta-feira, mais uma manhã, naquele dia estava marcado meu encontro com irmã Esmeralda, marcamos na Pastoral da Saúde que fica localizada em Marituba, na mesma rua onde fica localizada a residência de mestre Olho de Tigre. Mas havia contatado Ametista para que fôssemos juntos, acredito que sua presença me franquearia de modo mais fácil o acesso ao atendimento naquela casa da Saúde, contudo naquele dia Ametista tinha um compromisso de trabalho e por esse motivo ela não pôde ficar comigo durante aquela visita, mas ela fez questão de me acompanhar no trajeto de sua casa até a Pastoral.

Era por volta de 7:30 da manhã, chegar cedo era importante, pois como me avisara Irmã Ametista o dia de sexta-feira é bastante concorrido por pessoas que buscam o atendimento. Estou bastante ansioso, até mesmo porque passarei pelo mesmo exame que fora realizado em Ametista, ela de certa maneira me incentivou bastante para realizar o atendimento. A construção onde funciona a Pastoral é bastante humilde, mas é uma construção em alvenaria com um espaço bem grande, acho que aquela construção pode chegar a abrigar umas cem pessoas. Ao chegarmos observamos uma movimentação de pessoas na frente da Pastoral, o expediente de atendimento está para iniciar, me preocupo, pois quero ser um dos primeiros a receber o atendimento, isso é importante porque depois de atendido o mais rápido possível isso dar-me-ia tempo para conversar com as pessoas que fossem atendidas naquele dia, por isso entro logo, a entrada se dá por um corredor externo que fica na lateral da construção.

Ao entrar observo que o espaço interno é bem amplo, é como uma igreja, muitos bancos para acomodar as pessoas, acho que ali também são celebradas missas, o espaço interno também me fez lembrar uma igreja evangélica, contudo não vi ali nenhum altar ou púlpito. Observo que à esquerda há uma bancada, mas ela não é fixa, acredito que tenha ou faça a função de púlpito quando ocorre algum tipo de celebração ou palestra,

no lugar onde deveria ficar o altar existem duas portas que dão acesso a duas salas, nessas salas ocorrem os atendimentos. Consigo observar que uma delas está mobilhada como um ambulatório, observo que mesmo que a porta permaneça aberta existe uma divisória que cria um espaço mais reservado no interior da sala, logo na entrada desta há uma mesa de atendimento, lá está sentada uma atendente, esta atendente é irmã Esmeralda. Observo que a sala ao lado está fechada, ali não percebo nenhuma movimentação, as paredes do templo são decoradas com vários cartazes que fazem alusão ao Catolicismo, inclusive num calendário litúrgico chama atenção um grande retrato do Papa Paulo VI, em homenagem ao papa a pastoral tem seu nome: Pastoral da Saúde Paulo VI.

Ainda outros cartazes com passagens do evangelho, uma imagem de Nossa Senhora, um cartaz do Círio do ano anterior. Quando cheguei naquele lugar já encontrei algumas pessoas que aguardavam atendimento, são cinco pessoas, dois homens e três mulheres, eu os cumprimento. Pergunto quem seria o último antes de mim, um dos homens responde dizendo que ele seria o último, sem que eu pergunte alguma coisa ele me diz que já está lá pela segunda vez, uma das mulheres está sentada ao lado dele, ele me diz que é sua mãe. Observo que o atendimento já começou pois vejo uma movimentação na sala que fica à esquerda, vejo que lá estão seis pessoas, quatro mulheres e dois homens, uma delas é Irmã Esmeralda. As mulheres parecem ter entre cinquenta e sessenta anos, os homens que estão na sala parecem bem jovens, uma das mulheres sai em nossa direção, ela pergunta que se todos já preencheram a ficha de atendimento. Respondo que não, o homem que falou comigo também diz que ainda preencheu sua ficha, pergunto para a mulher que saiu da sala se poderia falar com a Irmã Esmeralda, ela então me responde que irá avisá-la e que aguardasse um pouco, pois ela estava fazendo atendimento.

Passados alguns minutos a Irmã Esmeralda sai da sala e vem em minha direção, segurando em suas mãos folhas de papel impresso. Ela me cumprimenta, pergunta se já preenchi a ficha, quando digo que não ela então me entrega uma ficha para ser preenchida. Também cumprimenta o homem, pelo que percebo ele está lá pela segunda vez e diz à Irmã que tem dificuldades para preencher a ficha, ela então me pede para preencher para ele. Depois disso a Irmã retorna para a sala, começo a preencher a ficha daquele homem, a ficha é muito simples, tem em seu cabeçalho a identificação da Pastoral, logo abaixo os dados que identificam o paciente, abaixo um espaço formando duas colunas, nele se pergunta se é a primeira vez ou se é retorno, na outra coluna se pede

que o paciente cite os sintomas, ou seja se já tem algum tipo de doença crônica, na ficha também está escrito “*exame de bioenergética*”.

Enquanto aguardo o atendimento mais pessoas chegam na Pastoral buscando consulta, já são 8:30 da manhã, a atendente sai da sala perguntando novamente se ainda tinha alguém sem ficha. As pessoas que acabavam de chegar respondiam que não: àquela altura já havia mais quinze pessoas no recinto e aquela ainda era primeira hora de atendimento: como pude constatar, as consultas são bem demoradas, depois iria saber o porquê de tanta demora. Enquanto isso comecei a conversar com algumas pessoas que lá chegavam, os relatos eram os mais variados, inclusive os serviços prestados pela Pastoral à comunidade são bem reconhecidos. Fico sabendo que a pastoral já funciona ali há muito tempo, inclusive quando conversei com Ametista ela me disse que quando adolescente ela e suas irmãs eram levadas lá para receber atendimentos médicos, mas o trabalho desenvolvido pela irmã Esmeralda já é um pouco mais contemporâneo e tem mais ou menos uns quinze anos.

Volto a conversar com o homem para quem preenchi a ficha, eu pergunto se aquela é a primeira vez que ele procura atendimento, ele responde que não, já esteve lá, mas demorou para retornar. Ele me diz que por isso não ficou curado completamente, que o problema é em sua perna, um acidente de trabalho. Pergunto: o senhor trabalha com quê? Ele me responde: sou serralheiro e trabalho numa oficina mecânica. Ele não me conta como foi o acidente, mas tinha acometido sua perna direita, isso o incomodava muito, causando entre outras coisas dificuldade de locomoção: disse que procurou o médico, mas não surtiu muito efeito, contou que quando esteve lá a primeira vez sentiu uma grande melhora, “mas eu não continuei o tratamento, tem que seguir tudo direitinho”. Devo lembrar que, ao entregar a ficha para esse homem, irmã Esmeralda fez o seguinte comentário: “finalmente você retornou, já estava na hora” e, ao dizer isso, percebi que o homem ficou meio envergonhado. Pergunto se ele gostou de ser atendido ali, ele diz que sim, pergunto como ele interpreta aquele procedimento, ele me diz: “ela tem um tipo de poder, isso é uma adivinhação, mas dá certo, ela diz tudo que você tem, é como uma magia”.

Esse comentário é muito interessante, pois aquele homem vê a Irmã Esmeralda como um tipo de feiticeira, no sentido que lhe dá Lúvi-Strauss em *O feiticeiro e sua Magia* e em *Eficácia Simbólica*, percebo que aquela estrutura interpretativa já faz parte da linguagem prático-mística daquele homem. Ao prosseguirmos conversando, ele conta, o tratamento é feito com ervas: é coisa natural, então ele me diz que frequenta o Es-

piritismo e a Umbanda, ele identifica aquele tratamento com que ali que ocorre nessas duas religiões, percebo que ele quer me fazer pensar que compreende o que ocorre ali, ou seja, que ele não é um leigo no assunto. “ Não é como se diz geralmente, a posição social do que cura - pois os curandeiros tradicionais são investidos por seu grupo de um poder exorbitante, por vezes mesmo superior àquele creditado ao médico diplomado Também não é o fato de que o doente que se dirige a um curandeiro retome uma autonomia que lhe é efetivamente confiscada pela medicina moderna. Tendo frequentemente assistido a consultas oficiais. ” (Lapalatine:2010). Concordo em parte com o autor em relação ao processo de cura, mas não posso deixar de ressaltar que a doença é elaborada simbolicamente na linguagem do doente, nesse sentido ele pode não conhecer os procedimentos de cura feitos tanto por o outro, mas não podemos negar que para o doente o procedimento não está separado de seu autor, nesse sentido a cura está impregnada na linguagem e no corpo daquele que cura, o doente identificará as ações do curador com a efetividade da cura, seja lelé o médico ou curandeiro.

Penso então que para as pessoas aquela terapia é interpretada de acordo com as referências sociais e simbólicas, ligadas à socialização de cada indivíduo isso formará a narrativa de cura de cada um ali presente. Pois, com a fala desse homem pude perceber que a cura e a saúde extrapolam o âmbito de uma interpretação médica, no sentido da legitimação que o paciente outorga ao efeito de verdade que lhe causa o discurso médico. Vejo que nele a cura abrange uma dimensão mágico-espiritual, na qual atua o ser-místico como forma de interpretar e se posicionar diante do processo de cura: neste sentido para ele antes de curar ela advinha a doença, ou seja, há um tipo de visão da doença como uma linguagem que precisa ser descoberta e interpretada, um jogo dialético entre o hermetismo da doença e a hermenêutica da cura, mas ambas sendo e fazendo o mesmo ser-místico como receptor e enunciador da linguagem da cura. Tanto a doença como a cura se manifestam na linguagem dos pacientes por meio de símbolos que são vivificados na experiência narrativa daquelas personagens que assumem a posição de doentes, ora a posição de curados.

A atendente chama o próximo, o homem que falava comigo diz que chegou a vez dele. Outros mais chegam buscando atendimento. As pessoas com quem falei ou estavam lá pela segunda vez, ou primeira, ou ainda aqueles que fazem um acompanhamento periódico; aqueles que vinham pela primeira vez o fazem por indicação, a maioria das pessoas que lá se consultam são da cidade de Marituba, contudo existem pessoas que vem de outros municípios como Castanhal, Capanema e mesmo de Belém.

Uma das pessoas, uma senhora de meia idade, me diz que frequenta periodicamente, ela me pergunta se é a minha primeira vez, eu lhe digo que sim, ela percebe que eu estou anotando algumas coisas, sua curiosidade se efetiva por meio de uma pergunta: “Você é jornalista?” Eu digo que não, respondo complementando: estou fazendo uma pesquisa, vejo que com isso ela fica mais tranquila, e continua me dizendo ela se sente muito bem com aquele tratamento. Já buscou várias vezes auxílio ali, ela reclama que no SUS as coisas são mais demoradas, mas ela sempre não deixa de fazer suas consultas com o médico, pergunto se ela já comentou com seu médico do SUS sobre o tratamento alternativo ali que ela recebe na pastoral, ela me diz sorrindo que não, ela prefere seguir os dois procedimentos, o clínico e o alternativo: “ eu me trato tanto com a minha médica do SUS como aqui, mas aqui já melhorei bastante, mas você tem que seguir o tudo o que a irmã recomenda.”

Essa mesma mulher começa a me dizer que já teve vários problemas de saúde que foram tratados ali, ela fala que durante muito tempo lavou para fora e por conta disso desenvolveu muitos problemas na coluna. Ela me diz que sentia muitas dores na região lombar, tinha ido com o médico especialista, mas os remédios para dor lhe causavam muito desconforto, e foi na consulta na Pastoral que ficou sabendo que a dosagem da medicação era muito forte para o seu organismo, mas com os remédios naturais ela melhorou bastante. “Aqui eu descobri que a alimentação é importante, evitar industrializados, muitas pessoas têm alergia e nem sabem, mas aqui a gente descobre, o problema é que nem todo mundo continua, melhora e não vem mais”: ela diz que dessa vez ela não vai se consultar, mas trouxe o filho, um adolescente com idade de 15 anos, ela me diz que ele não gosta muito de vir, mas tem muita tontura e por isso ela trouxe. Já levou no médico, mas ele só passa exame de rotina e não dá nada, mas tem alguma coisa errada.

Pergunto se ela mora em Marituba, ela responde que sim e continua: “aqui vem gente de tudo que é lugar, gente de dinheiro vem aqui”. Pergunto se ela utiliza algum medicamento da Pastoral, ela então me diz que sim, pois os remédios são todos naturais, feitos com plantas curativas, ela continua na receita: “vem dizendo como é que devemos tomar, é preciso seguir as recomendações, a Irmã conversa bastante com a gente”.

Finalmente chega a minha vez! Vou em direção à sala de atendimento, naquele instante me ocorrem umas questões, quem será atendido? O antropólogo? Ou um paciente buscado cura? Ou o antropólogo-paciente? Naquele momento me dou conta deste outro que difere do eu antropológico, como eu que conhece. Percebo que esse ego an-

tropológico simplesmente não existe, não posso contar com ele naquele momento, pois ele não está ali, não é ele que vivencia aquela experiência, me dou conta de um Eu-Outro que surge intempestivamente na linguagem desejosa de cura.

Chego na sala de atendimentos, vejo que Irmã Esmeralda está fazendo anotações na mesa, uma mesa de consultório médico, penso então que são anotações sobre o paciente anterior. Ao me ver chegar ela para, então sorri, vejo que as duas mulheres estão, por um momento pensei que Irmã Esmeralda fosse realizar o exame, estava na minha memória a experiência que foi narrada por Ametista. Mas para minha surpresa ela permaneceu sentada, continuou fazendo suas anotações, mas estava atenta ao atendimento que se iniciava: as mulheres se apresentam, uma se chama Malaquita e a outra Turmalina, percebo que Malaquita é mais proativa. É ela quem toma a iniciativa no atendimento, ela manda que eu tire os sapatos e esvazie os bolsos de qualquer peça de metal que eu possivelmente estivesse carregando, sem questionar faço como ela me disse, ela me diz para tirar o sinto da calça, lembro do procedimento de um exame de ressonância magnética, as recomendações são muito parecidas.

Malaquita me diz para permanecer em pé, fico curioso, mas Malaquita parece bem focada, ela demonstra muita segurança naquilo que faz. Irmã Esmeralda observa atentamente. Por um momento vejo varinha de metal sobre a mesa, vejo também um livro com várias imagens, o livro está aberto, então começa o exame. Com sua mão direita Malaquita empunha a varinha metálica e começa a tocar com a sua ponta, na direção do meu coração, mais precisamente os toques da varinha se concentram sobre a parte superior: o osso externo na região do peito. Me causa surpresa ver que Turmalina segura com suas mãos a mão esquerda de Malaquita, o braço esquerdo de Malaquita está completamente estendido. Nessa posição o braço de Malaquita lembra uma alavanca, e Turmalina começa a movimentá-lo para cima e para baixo, enquanto isso Malaquita começa a tocar levemente no meu peito, ela então começa a fazer perguntas sobre sintomas, o movimento e fala são sincronizados, parece que ela e Turmalina formam uma espécie de máquina viva.

Começo a responder sobre os sintomas, de fato as perguntas são muito precisas, mas começo a perceber que as respostas não surtem efeito sobre Malaquita, parece que não presta atenção, então me conscientizo que as perguntas não são para mim, para o meu Ego como consciência. Parece que ela está perguntando para outra pessoa que não consigo saber quem é, me dou conta que este EU invisível é na verdade meu corpo, percebo que para mim ele é invisível por conta da presença soberana e sufocante da minha

consciência. O Ego consciente ignora completamente a vida e a razão do corpo, fala como se não dependesse dele, soberana e despótica a consciência ignora o *logos do corpo*. Mas parece que ali naquele exame o corpo tem precedência sobre a consciência, as perguntas são feitas para o meu Corpo. Meu corpo? Naquele ritual exame trouxe à tona o esquecimento do corpo pela consciência, a doença é a o esquecimento do corpo, a linguagem que perdeu o acesso à simbólica do corpo. Da relação entre mito e esquecimento, Lévi-Strauss(2010) nos faz um interessante imbricação entre o mito que narram sobre o esquecimento e de como esse é na visão do autor de O pensamento Selvagem, o que ele chama de uma “falta” de comunicação, comparando mitos gregos e americanos, ele nos faz entender que o mito já é uma forma de tentar combater o esquecimento, pois esse que acomete a linguagem poderia causar inúmeros problemas àqueles que se deixam por ele dominar, ele cita vários heróis gregos que foram vitimados pelo esquecimento e que isso de certa forma se dá pela falta, ou pelo defeito na comunicação, isso levaria à punição causada pela palavra mítica que foi esquecida. Penso que isso se aplica no caso das pessoas tratadas na Pastoral, mas também por aqueles recebem as aplicações do Reiki, também naquilo que pude observar relação ao Mestre Olho de Tigre.

Como pode ser meu se ele ali parece me ignorar completamente, o Eu como consciência se conscientiza mais uma vez da sua incapacidade de ser, pelo contrário esse ego consciente falastrão parece atrapalhar o procedimento de exame, ele é surdo diante da linguagem do corpo. Me surpreendo, como aquela mulher pode saber tanta coisa a meu respeito, inclusive sobre a minha asma, asma que me castigou tanto durante a infância e adolescência. Como ela sabe dos problemas reumáticos, nunca a tinha visto antes, nem comentara nada com Irmã Esmeralda? Sim, ali se trata de uma conversa da qual estou de fora. Depois então Malaquita me pede para colocar a mão esquerda sobre as imagens do livro, ora com a mão na posição espalmada, ora com a mão na posição de lado e ao mesmo tempo ela continua com a varinha tocando o meu peito, em algumas imagens ela passa rapidamente em outras, ela diz para permanecer com a mão por mais tempo sobre as imagens, em alguns momentos ela demonstra incerteza e pergunta novamente.

Em várias imagens, do álbum em que Malaquita me disse para colocar a mão esquerda, as respostas são negativas, em algumas são positivas para minha surpresa em problemas de saúde que de fato me acometiam. Mas ela falou de alguns que já me acometeram, parece que há assim uma memória do corpo, que é acessível por meio da linguagem do corpo. Uma memória, na qual a doença e a cura são elaboradas simbolicamente.

mente, são símbolos que atuam na linguagem outros sistemas simbólicos. Permaneço atento aos gestos e perguntas de Malaquita, observo que Turmalina permanece fazendo os movimentos, ela permanece em silêncio, mas muito concentrada. Malaquita então começa a citar os medicamentos que eu deveria usar, mas ao que parece ela pergunta ao corpo se sim ou não, concordando o corpo ela então olha para Irmã Esmeralda: ela então anota o nome dos medicamentos. Vejo que assim está completo o ciclo do exame, Malaquita continua citando, os medicamentos são feitos naturalmente, são homeopáticos, produzidos pela própria pastoral. São medicamentos para o fígado, o estômago, o estresse e outros.

“ O mental vivido implica o corporal, mas num sentido da palavra ‘corpo’ irreduzível ao corpo objetivo tal como é conhecido nas ciências da natureza. Ao corpo-objeto opõe-se semanticamente o corpo vivido, o corpo próprio, meu corpo (de onde falo), teu corpo (a ti, a quem me dirijo), seu corpo (dele ou dela, de quem conto a história. Há apenas um corpo meu, enquanto todos os corpos-objetos estão diante de mim. ” (Ricoeur:2007)

Parece que o corpo não é somente o lugar onde a doença se inscreve: é também o enunciador da cura, a linguagem e o corpo se tornam uma só coisa, o medicamento pode ser entendido como símbolos que purificam a linguagem adoecida como corpo, ou seja desfazem a duplicidade da linguagem da doença. Segundo Ricoeur (2013) os símbolos se desdobram em três aspectos fundamentais da existência que seriam a dimensão cósmica, a dimensão onírica e dimensão poética. Ambas essas dimensões estão presentes na linguagem e irrompem no modo como os homens narra suas experiências, aqueles que me falavam de suas doenças falavam de suas vidas, nesse sentido a doença era ali simbolizada pela vida doente, era como se doença fosse um capítulo de suas obras de vida, uma história esquecida do corpo.

Malaquita faz mais algumas perguntas, perguntas referentes a alergias, causadas pela poluição, pergunta sobre os espirros, inclusive naquela manhã tivera uma crise de espirros, falo para ela que eles chegam a durar de cinco minutos ou mais, algo bastante incomodo. Ela pede que Irmã Esmeralda acrescente o antialérgico. Depois disso ela encerra o exame. Eu agradeço. Elas citam também um tratamento com argila que é muito bom para dores musculares e lombares, só que esta argila é tirada de um lugar específico e está em falta, digo então que da próxima vez. Irmã Esmeralda diz que o lugar é de difícil acesso para elas, mas ficaria próximo de um igarapé.

Começo então a conversar com Irmã Esmeralda: é ela que faz a receita a partir daquilo que lhe foi falado por Malaquita, é ela quem transforma o dito do corpo em escrito, juntamente com o diagnóstico e com a cura. É nesse sentido um escrito como um relato da cura corpo como cura de si mesmo, uma certa hermenêutica da cura, essa revelaria a alteridade do corpo, o corpo é o outro de si mesmo. Ela então me explica cuidadosamente como os medicamentos devem ser usados, qual a dosagem? Observo que a maioria dos medicamentos devem ser tomados três vezes ao dia, numa dosagem de 20 a 30 gotas. Ela ainda acrescenta um unguento à base de copaíba e andiroba e sebo de Holanda e me diz que é muito eficiente para as dores lombares. Digo para Irmã Esmeralda que quero agendar uma sessão de aplicação de Reiki, ela me diz que não pode ser ali, tem que ser na residência das Irmãs: é lá que ela realiza esse tipo de atendimento, marcamos então para a próxima semana, na terça-feira.

Ela concorda então, fica um pouco surpresa, mas falo que estou interessado e que será muito importante para meu entendimento: ela concorda, mas me avisa que para um efeito consistente são necessárias pelo menos dez aplicações. Eu concordo, mas lhe digo que não sei se teria tempo para me submeter às dez sessões, ela então me diz que vamos fazendo de acordo com a minha disponibilidade. Depois dessas coisas me despeço de Irmã Esmeralda, pois o outro paciente está aguardando para entrar. Quando volto para o salão de espera observo que o número de pessoas aumentou, já são quase onze horas e vejo que o dia de consulta vai ser bastante longo.

Mulheres curadoras, cuidadoras da linguagem do corpo, guiadas pelo fio de Hígia ajudam os doentes a saírem do labirinto linguístico da doença, filha do de Asclépio. Quem é Asclépio? Em uma das versões do mito seria filho de Apolo deus das artes e da medicina. Mas, ele Apolo não é o único que tem o poder da cura, sabemos que ele a ensinou a seu irmão e contendor, Hermes aquele que anda entre os homens e os Deuses, mas que ama viver entre os homens. Hermes é aquele que desvenda mistérios; por meio de trocas de dádivas convenceu Apolo a lhe ensinar as artes da adivinhação. Hermes, diferente de Apolo que tudo conhece pelo sol e pela luz, obtém seu conhecimento tanto da luz quanto da escuridão, pois, é filho da noite, Maia a plêiade, e de Zeus a Luz. Ele tem passagem livre entre os dois mundos. Conhecido e temido como senhor dos caminhos, patrono dos ladrões. Ele é aquele que não esquece o caminho.

Hermes não é só aquele que revela (hermenêutica) os segredos, os mistérios, seu poder advém da magia e seu caráter transmutador e transfigurador, mas é também aquele que encobre, que oculta que engana, “revelando” coisas confusas é o que conduz as

almas dos homens para o mundo dos mortos. Uma vez aprendido todo o segredo das artes e da medicina ele se encarna no filho de seu irmão, se torna herói entre os homens a quem ama. Creio que Asclépio seja Hermes encarnado, curando através linguagem, é sabido que em seu templo ele se revelava por meio de sonhos àqueles que dormiam em seus átrios.

“É por isso que os mesmos atributos tenham feito de Hermes um psicopompo: ele guia os mortos para o outro mundo porque conhece o caminho e sabe orientar-se nas trevas. Mas, não é um deus dos mortos, muito embora os moribundos digam que são agarrados por Hermes. Ele se permite circular livremente nos três níveis cósmicos. Se por um lado, acompanha as almas nos infernos, por outro, é ainda quem as trás de volta à Terra, como sucedeu com Perséfone, Eurídice ou, em *Os persas* (629) de Ésquilo, com a alma do grande rei. As relações de Hermes com as almas dos mortos explicam-se ainda pelas suas faculdades ‘espirituais’. Pois sua astúcia e inteligência prática, sua inventividade (a descoberta do fogo lhe é atribuída), o poder de tronar-se invisível e viajar por toda parte em um piscar de olhos, já anunciam os prestígios da sabedoria, principalmente, o domínio das ciências ocultas, que se tornarão mais tarde, na época helenística, as qualidades específicas desse deus. Aquele que se orienta nas trevas, guia as almas dos mortos e circula com rapidez de um relâmpago, tão visível quanto invisível reflete em última análise uma modalidade do espírito: não só a inteligência e o ardil, mas também a gnose e magia.” (Eliade: 2010)

Eliade nos apresenta algumas das características que se aglutinam à narrativa do mensageiro divino, senhor dos cominhos, pois ele é tanto aquele que os inventa como de modo semelhante também não os esquece, ou seja, sua magia e conhecimento do oculto lhe conferem a capacidade de jamais esquecer, lembremos que ele entregou a Ulisses a planta que quebrava o feitiço de esquecimento lançado pela feiticeira Circe. Como vemos Hermes por processos sincréticos incorpora elementos de Apolo, não para reconciliá-los, mas muitas vezes para exceder seus limites de significado, intensificando assim suas qualidades paradoxais.

Os transe por ele inspirados não significam uma incorporação do deus ao xamã, mas no transe alquímico o xamã dotado por Hermes busca o conhecimento de si mesmo para transmutar-se não para encontrar “seu verdadeiro eu”. Todas essas qualidades sincréticas podem nos ajudar a compreender a digamos assim transformação do deus em Herói por meio de sua encarnação como Asclépio, filho de Apolo, aliás Deus que teve um culto tão longo quanto o de Hermes, fontes da teosofia e da alquimia dizem explicitamente que o deus da medicina dos gregos seria uma das muitas máscaras do Mensa-

geiros dos deuses. Em conversas com mestre Lótus Amarelo que já foi membro da Maçonaria, Sociedade Teosófica e da Rosacruz, acredita que Hermes Trismegisto, ele acredita que Hermes Trismegistus a auxilia tanto na revelação de mistérios, assim como o ajuda quando ministra passes nos centros espíritas que ele frequenta ou em outros grupos. Ouvi algo semelhante de mestre Von-Rommel. É o que vemos, por exemplo em Fernando Pessoa que usa a pessoa de Hermes Trismegisto para transmutar teosoficamente o mito de Eros e Psique.

Eros e Psique

... E assim vedes, meu irmão que as verdades que vos foram dadas no Grau de Neófito, e aquelas que vos foram dadas no grau de Adepto Menor, são, ainda que opostas, a mesma Verdade.

Do ritual do Grau de Mestre do Átrio
na Ordem Templária de Portugal

Conta a lenda que dormia
Uma princesa encantada
A quem só despertaria
Um Infante, que viria
De além do muro da estrada.

Ele tinha que, tentado,
Vencer o mal e o bem,
Antes que, já libertado,
Deixasse o caminho errado
Por o que à Princesa vem.

A princesa Adormecida,
Se espera, dormindo.
E orna-lhe a fonte esquecida,
Verde, uma grinalda de Hera.

Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado.
Ele dela é ignorado.
Ela para ele é ninguém.

Mas cada um cumpre o Destino –
Ela dormindo encantada,

Ele buscando-se sem tino
 Pelo processo divino
 Que faz existir a estrada.

E, se bem que seja obscuro
 Tudo pela estrada fora,
 E falso, elevem seguro,
 E, vencendo estrada e muro,
 Chega onde em sono ela mora.

E, inda tonto do que houvera,
 À cabeça, em maresia,
 Ergue a mão, e encontra hera,
 E vê que ele mesmo era
 A princesa que dormia.” (Pessoa:2014)

O poema de Fernando Pessoa reinventa o vínculo entre a poesia e o mito no sentido de mostra o despertar da alma, nesse processo inspirado por Hermes, como princípio de simbolização, o poeta busca uma transmutação místico alquímica da alma, uma forma de cria na poesia a Experiência do êxtase vivido tanto pelo iniciado nos mistérios Hermes como aquele iniciado no Hermes Trismegisto que seria o Mercúrio da Alquimia. Esse processo levaria a lama do incriado ao seu despertar, o sono aqui é metáfora do esquecimento da doença. Nesse sentido Hermes seria aquele que cura, pois traz de volta a alma, linguagem à sua estrada, eleva o Neófito ao grau de Adepto.

“Hermes, quando representa o poeta inspirado, que sabe extrair com arte e conhecimento sons harmoniosos da lira, em vez de proferir palavras ‘vãs, inúteis’, ‘realiza’ os deuses imortais e a Terra tenebrosa. Pelo Poder de seu verbo poético, ele institui as potências do mundo invisível, desenrola a longa teoria dos deuses, de acordo com sua posição, sua ‘honra’ respectiva. O louvor poético suscita uma realidade mesma ordem; mesmo aí brota e cresce; com ele, o homem louvado cresce, pois o homem é seu próprio louvor.” (Deitenne:2013)

Penso que todos esses processos de cura pela mística da linguagem nos revelam que o Hermes como esse impulso do homem para o ser-místico assume diferentes máscaras, diferentes linguagens. Podemos dizer que a narrativa de Irmã Esmeralda é Hermes, Asclépio, o médico, o feiticeiro, aquele que faz lembrar, ou ainda que o processo de cura na linguagem é uma máscara de Hermes como é a poesia de Fernando Pessoa.

O processo que ela realiza no exame de Bioenergética é como aquele da poesia de Fernando Pessoa, separando radicalmente o corpo da consciência. Um tipo de cura oracular, pois desperta os símbolos da cura na linguagem-corpo do doente. Assim podemos dizer que Hermes encarnado como Asclépio é herdeiro da palavra mântica⁶⁶ de Apolo, palavra que transmuta alquimicamente, fazendo a medicina oracular transfigurar-se em cura mística. |Digo nesse sentido que há uma transmutação da palavra mântica de Apolo quando repassada ao “Hermes-Asclépio”, pois este em sua prática de cura não exerce dispositivos solares de revelação e cura das doenças. A linguagem de cura, digo eu, do Hermes-Asclépio cura por meio daquilo que seria o elemento característico da doença da mente (esquecimento), ou seja, do sono, no ato de dormir se dava o podemos chamar de o “êxtase do sonho”, isto é, na linguagem-sonho se dava a manifestação da linguagem-deus, este sonho-êxtase tinha uma experiência concreta, pois as partes do corpo eram tocadas pelo deus que se manifestava através de Oniro. Podemos entender esse daimon uma espécie símbolo da união provisória entre a *linguagem-homem* e a *linguagem-deus* na linguagem do doente. Trata-se de um jogo iniciático, de uma alquimia no sentido de Fernando Pessoa, pois muitos processos iniciáticos são vistos ora como morte-renascimento, ou como doença-cura, neste sentido que tomamos aqui o narrador-poeta é também aquele que cura pela sua palavra, como a iniciação-nascimento na linguagem do neófito seja ele da sociedade secreta ou daquele procura o feiticeiro-mago, e como nos diz Fernando Pessoa ambos são a mesma coisa.

Pois, assim como Hermes acompanha a alma ao mundo dos mortos ele também é aquele que faz retornar ao mundo dos vivos, da mesma forma Asclépio pelo poder da cura é capaz de ressuscitar os mortos, conhecimento que aprendeu de sua iniciação aos mistérios do mundo subterrâneo por meio da serpente que lhe ensinou usar ervas e raízes, elementos tanto da cura como de êxtase xamânicos. Temos aqui não uma síntese, entre a cura e a poesia, mas uma síncrese mística, nesse sentido o corpo na linguagem

⁶⁶ “É que na realidade a mântica só se concretiza quando o *mantis*, o adivinho, entra em estado de *μανία* (mania), ‘de loucura sagrada’, provocada pelo êxtase e entusiasmo, isto é, pela posse do divino. A mântica dinâmica ou por inspiração direta sobretudo a de Delfos, em que Apolo. Falava ‘diretamente ou por sua Pitonisa, ou Sibila. Também o daimon Oniro, o sonho pertence a essa categoria segundo se expôs, uma vez que normalmente travestido em um ser humano transmitia aos mortais, durante o sono, mensagens verdadeiras ou falsas enviadas pelos deuses... que o poietés, o poeta, é igualmente um *mantis*, um adivinho.

Finalmente, a mântica ctônica ou por incubação (em latim *incubare* é ‘estar deitado em ou sobre’)... ação de ‘deitar-se, dormir’, era a manifestação do divino durante o sono, geralmente de um deus médico como Asclépio. É que por incubação tem por objetivo essencial, as mais das vezes a cura. O deus-médico, conforme se falou no verbete *Oniro, tocava (grifo nosso)*, em sonhos, as partes afetadas dos doentes e **transmitia-lhes determinadas mensagens, que eram interpretadas pelos sacerdotes(grifo nosso)**. (Brandão:1991)”

como a mente é um elemento simbolizável e comunicável, a narrativa doença e da cura nos remete à esse processo de simbolização e de ritualização na linguagem daquele que foi curado.

“ Já encontramos uma série de asserções alquímicas que mostram de modo claro que o caráter do Hermes clássico reaparece fielmente na versão mais tardia de Mercurius. Em parte, isto se deve a repetição inconsciente, em parte a uma experiência espontânea novamente vivenciada, e enfim a uma referência consciente ao deus pagão. Assim, há um MICHAEL MAIER que indubitavelmente tem consciência de estar aludindo a um ὁδγός (o Hermes que mostra o caminho), ao afirmar que em sua peregrinatio (viagem mística da alma) encontrou um estátua de Mercúrio, a qual indica o caminho do paraíso; a um Hermes mistagogo, que põe nos lábios da Sibila de Eritréia as seguintes palavras(acerca de Mercúrio) :’ ele fará de ti um espectador dos mistérios de Deus (magnalium Dei) e dos segredos da natureza. Mercurius, como ‘divinus ternarius’ (ternário divino), torna-se assim a fonte de revelação dos segredos divinos, ou então soba forma do ouro é concebido como a alam da substância arcana magnesia), ou como fecundador da arbor sapientiae (árvore da sabedoria). Em um Epigramma Mercurio philosophico dicatum (epigrama dedicado ao Mercúrio filosófico), Mercurius é designado como mensageiro dos deuses, como hermeneuta (intérprete) e como o Thot egípcio...

O Mercurius obscuro deve ser compreendido como um estágio inicial, em que o nível mais baixo do começo de ser apreendido como um símbolo mais elevado e de – qualquer modo o mais elevado é também o símbolo do mais baixo: ‘começo e fim de as mãos’. É o uróboro, εν τό πᾶν (O um e tudo), a união dos opostos realizada durante o processo.” (Jung:2003)

Jung em sua análise do simbolismo místico da Alquimia leva ainda mais longe a compreensão de Hermes como um princípio ativo, na alquimia da mente da alma, seu simbolismo estaria imerso em três elementos por ele citado, o inconsciente, a experiência espontânea revivida, a referência consciente do Deus pagão, esse último podemos entender como uma exteriorização do processo por ele descrito. Jung nos dá impressão de que Hermes seria o mais sincrético dos deuses, seus múltiplos dons advindos em parte do serviço prestado à outros deuses lhe conferem um aspecto mimético inventivo. Hermes que seria à alma do iniciado em busca do caminho para a obra que é transmutação de si mesmo. Só creio que esse processo não se dá somente no nível do simbolismo psicológico, mas o simbolismo na linguagem e de suas relações como a experiências culturais. Ou seja, o modo como essas são transcritas na linguagem de cura de Irmã Esmeralda.

Acredito que elemento Hermes na linguagem de Irmã Esmeralda lhe advém de sua infância do Pai mago, transmutador, que conserta máquinas e ao mesmo tempo conhece erva que por fim cura pessoas, esse elemento é comunicável em sua linguagem

por sua narrativa faz parte de sua iniciação aos “mistérios da vida”. Durante o Exame de Bioenergética as três mulheres atuavam, pois irmã Esmeralda era aquela que tudo anotava e depois prescrevia os remédios de pois de consultar Malaquita, as três pareciam formar uma única entidade, tal era seu sincronismo. A cura na linguagem de Irmã Esmeralda se dá pelo jogo do duplo Hermes-Asclépio, pois na revelação da doença está abertura na linguagem para a cura, é uma cura que compreende a mente não como consciência, mas como linguagem narrativa, o doente, pelo corpo narra a doença, na linguagem a doença que antes se ocultava no avesso da linguagem agora surge no na sua trama. Essa linguagem é alquimicamente traduzida por Malaquita e Turmalina negra, pois ambas são sacerdotisas-intérpretes da linguagem do corpo. Uma linguagem que não acessível à consciência, mas à linguagem, como símbolo na linguagem.

“ O Alquimista tem a consciência de escrever obscuramente. Admite que se exprime de propósito de um modo velado, mas ao que eu saiba em parte alguma declara que poderia escrever de outro modo. Transforma sua falta em virtude, afirmando ser obrigado a ocultar a verdade por um motivo ou outro, e que a torna tão clara quanto possível, embora sem dizer em voz alta o que é a ‘ prima matéria ’ ou o lápis (pedra).

A obscuridade profunda que encobre os procedimentos químicos provem do fato de o alquimista interessar-se por um lado pelo aspecto químico de seu trabalho e por outro pela descoberta de uma nomenclatura que utiliza para designar as transformaoes anmicas que realmente o fascinam. Todo alquimista autêntico constrói por assim dizer um sistema de pensamentos de vigência mais ou menos individual, que consta dos ‘dicta’ dos filósofos e de uma combinaao de analogias com ideias alquímicas básicas, as quais provem de todos os cantos do mundo.” (Jung:2009, p.g.300))

Aqui a linguagem esté ligada à obra do Alquimista lelee é aquele que busca inventar na linguagem a nomenclatura da obra, ou seja, a linguagem da sua alquimia, a obscuridade esté no fato de ele ter que usar a linguagem para falar da linguagem alquímica na sua linguagem e com isso transmutar-se traduzir-se, o alquimista é a sua linguagem. Pensemos em Irme Esmeralda e suas ajudantes, cuja obra alquímica é a cura completa da do ser, a cura do corpo na linguagem, pensemos em Fernando Pessoa cuja alquimia na linguagem transmuta-se em heteronimo e poesia sua experiência de Alquimista é absorvida na linguagem de sua poesia.

A linguagem do Alquimista narra ao iniciado o modo como esse atingiu a depurao de sua alma no sentido da transmutaao de seu ser, assim a linguagem narra o nascimento na linguagem de um novo ser, fruto da “obra” do alquimista, ou seja, da junao música dos planos superior e inferior. Cada alquimista em sua arte transmuta os elementos químicos buscando novas combinaoes, criando-lhe novos símbolos, seus

procedimentos são artesanais passados de mestre para auxiliar, é o caso de Irmã Esmeralda que é visivelmente a mestra e suas auxiliares são suas discípulas. Pois, os segredos da bioenergética ela os passa oralmente às suas auxiliares, vejo que, por exemplo, Malaquita já começa a se destacar, fazendo em alguns momentos diagnósticos com sua linguagem de cura já advindos da junção de sua experiência e do conhecimento que lhe foi transmitido por sua mestra. Há um caráter iniciático, presente na relação daquelas três mulheres, sem dúvida as duas foram iniciadas na cura mística por meio de Irmã Esmeralda, mas acredito que as duas assistentes fizeram suas bricolagens entre o xamanismo nativo e o xamanismo inventado narrativamente por irmã Esmeralda. Nesse sentido temos uma invenção na linguagem, ligada à cura e a doença como nos esclarece René Alleau.

“ Qualquer ruptura do nível ontológico, qualquer modificação íntima da consciência de existir num certo estado, corresponde necessariamente a uma transformação de uma linguagem anterior. O homem doente não fala da mesma maneira que um homem saudável; as palavras que a dor lhe arranca são, na aparência, facilmente compreensíveis, mas os significados de que estão carregados dão-lhes o peso de um conteúdo novo, de uma focalização e de uma capacidade de evocação que não possuíam anteriormente. Como mais razão ainda, qualquer experiência existencial dramática ou excepcional se vê na necessidade de reinventar sua expressão. Como poderia a língua da iniciação, isto é, de um processo que exige uma agonia, uma morte e uma ressurreição rituais, escapar a esta lei?” (Alleau:2001. p,67.)

Lembro que irmã Esmeralda me falou de como aprendeu a Bioenergética de uma professora que lhe ministrou o curso quando ela morava no Amazonas a serviço da ordem de São José. Nesse aspecto ela não entrou em detalhes, e percebi que no dia do meu exame ela não o realizou como fez com Ametista, no meu caso ela apenas supervisionou o exame, deixando a operação nas mãos de suas auxiliares, uma forma de ocultar os seus conhecimentos que com certeza devem ser superiores aos de suas discípulas. Contudo, foi ela que receitou os fármacos, ainda que Malaquita lhe informasse ela acrescentava outros, de alguma forma que me é estranha ela sabia, sua experiência é muito maior que as de suas discípulas.

O LÓTUS e o LÓGOS (I): o jardim secreto de Hígia⁶⁷.

Chega o dia de ir à casa de Irmã Esmeralda, fico muito pensativo e bastante ansioso, esse momento me fez lembrar o período da infância, quando sofri de fortes crises de asma, sempre minha mãe preocupada me levava à alguma benzedeira para que eu fosse curado, mesmo depois de ter sido medicado com remédios específicos para o tratamento das crises, ela acreditava que as benzedeiros eram mulheres especiais, dotadas de algum dom, dado sabe-se lá porque forças. Para mim era algo extremamente difícil, me submeter aos tratamentos daquelas mulheres velhas com cheiro forte, mistura de cachaca e raízes fortes, manipulados em suas infusões e unguentos, folhas, ervas e transes durante as sessões. Parecia que ali a doença era algo incógnito, um mistério, mas aquelas mulheres, benzedeiros, pareciam ver algo além da falta de ar, curioso que naquele momento me viesse da memória essa imagem.

Como combinado, às nove horas estou na casa de Irmã Esmeralda para receber o Reiki, é a primeira vez que me submeto à uma terapia de origem oriental, ainda mais aplicado por uma freira, sinto um pouco de receio, receio de estar diante não só de uma terapia, mas de uma revelação, como aquelas que são experimentadas nos cultos evangélicos, especialmente as reuniões do chamado *círculo de oração*, essa é uma prática divinatória, muito comum nas igrejas evangélicas pentecostais, hoje já diminuiu bastante a sua influência, mas antes era uma espécie de divinação evangélica, o momento em que o Pentecostalismo vivia a aurora de seu sagrado selvagem. Geralmente uma reunião

⁶⁷ . Cf. Brandão:1991, O termo Hígia vem do adjetivo em grego que significa “são, em bom estado de saúde, segundo ele a raiz do termo que significaria “bem viver”, “a personificação da saúde”. “Considerada como uma das filhas do deus da Medicina Asclépio, não possui um mito próprio, figurando tão-somente no cortejo de seu pai. ”

onde as mulheres exerciam o poder pastoral, mas esse acrescido da palavra mântica que lhes era dada pelo Espírito Santo, ali as mulheres que denominavam “ vasos” em meio as orações, e louvações em línguas estranhas viam o que foi, o que é, e o que será, muitos temiam aquelas mulheres, temiam ter revelados suas vidas pelos “*vasos de Deus*”. Esta lembrança também me veio à mente naquele momento. Chego à casa, Irmã Esmeralda já está a minha espera, aquele dia foi reservado para mim. Observo que a maca onde deitarei já está preparada para me receber. Irmã Esmeralda demonstra uma calma inabalável, parece que está mais serena ainda, acho que ela percebe meu nervosismo, e gentilmente tenta me acalmar. Antes de começar conversamos um pouco, falo sobre as minhas impressões na Pastoral da saúde. Ao fundo já ouço uma música, muito suave, misto de águas correntes, cantos de pássaros, e instrumentos de cordas. Então a Irmã diz para começarmos logo, ela pede que eu deite na maca, ela passa nas mãos um óleo essencial, uma especiaria de mirra e azeite de oliva, o cheiro é muito agradável ela pede para que eu fique o mais tranquilo possível, “*se quiser pode dormir*”, diz ela. O ambiente é muito calmo, a manhã é muito tranquila, o sol e a brisa são agradáveis naquele lugar, as flores do jardim ganham um tom diferente quando são envolvidas pela luz do sol.

Irmã Esmeralda então começa, suas mãos se aproximam da minha cabeça, silêncio, somente a música, fecho os olhos, e sinto o cheiro mais forte das especiarias, curioso começo a sentir uma leve onda choque na região da minha cabeça onde estão as mãos dela, mas percebo que há uma distância entre as mãos e a minha cabeça, depois no pescoço e ombros, as mãos dela começam a ficar quentes, e eu percebo essa quentura, mesmo que ela não me toque diretamente até aquele momento. Ela então toca com seu polegar direito no meu ombro esquerdo, é uma sensação muito interessante, misto de dor e de alívio, mesmo prazer um contentamento, me sinto mais leve, mais tranquilo, meus olhos permanecem fechados, mas não tenho sono, preciso ficar consciente, para entender o que está acontecendo, esse é um paradoxo, pois algo me diz para sair de mim mesmo, mas eu permaneço, buscando razões para aquelas sensações.

Nos locais por onde as mãos dela passam parece que fica uma sensação de onda de choque, mas é algo tolerável e agradável, sinto mesmo como se houvesse uma energia percorrendo o meu corpo, parece que onde ela passava as mãos era ativado um ponto energético, se assim é possível falar, as mãos dela parecem ficar mais quentes ainda, depois ela pede para que eu fique deitado de bruços, recomeça o percurso com as mãos desde a cabeça, ela toca novamente o meu ombro com o polegar, mais uma vez

aquela sensação agradável, passando pela região cervical, chegando a região lombar, o curioso e que sinto como se as mãos dela ainda estivessem sobre as regiões cervical, sinto inclusive a pressão das mãos nos locais por onde ela passou, parece que o corpo memorizou aquelas sensações, já não consegui saber se de fato as mãos dela estavam em outro lugar, era como se outras mãos estivessem me tocando ao mesmo tempo, mas não havia mais ninguém além dela e de mim. Começo a sentir uma paz profunda, parece que tudo é a mesma coisa, o jardim, a música o cheiro das especiarias, as mãos de Irmã Esmeralda, era como se tivesse entrado em uma dimensão de plenitude e de calma, tudo se passava de forma mais lenta, aqueles minutos parecem ter se transformado em horas, tudo está conectado dizia outrora o mestre de cabala, Erwin von-Rommel.

Passam-se os quarenta e cinco minutos da sessão, ao final, a Irmã Esmeralda pergunta se está tudo bem, respondo que sim, então ela me oferece um copo de água, eu aceito, mas parece que estou muito entorpecido, uma sensação que mistura calma e alegria. Então começo a fazer perguntas, sobre a sessão, pergunto como se são comuns aquelas sensações que tive, ela me diz que sim, mas que existem pessoas que não conseguem ficar tranquilas e que por isso o tratamento pode ser prejudicado, ela fala que existem pessoas que conseguem visualizar coisas lindas, luzes na forma de cores variadas, algumas são transportadas para lugares paradisíacos, outros conseguem ver seres de muita luz, depende do modo como você se conecta com a energia. Me veio à mente a ideia de que a energia se representa nas imagens que lhe são fornecidas pela imaginação dos pacientes, naquele momento de calma e plenitude, mas outros sentem os efeitos físicos, juntamente com esses efeitos da imaginação, fazem ali mesmo traduções e sincretismos místicos de suas experiências, nesse momento começa a atuação do ser místico da linguagem. Começo a falar sobre as sensações que tive durante aqueles minutos, ela me diz que as sessões de choque variam, existem partes do corpo que são mais suscetíveis e que além disso são mais energizadas do que outras, depende muito da relação dessas partes com os chacras correspondentes, por isso a sensação de choque ou de queimadura, pergunto sobre o que ela sentiu, que no meu caso foi muito calmo, e que as mãos dela aqueceram bastante, mas isso é normal quando a sessão flui normalmente, ela me relata que já houve ocasiões em que a sessão foi muito tensa a pessoa estava muito carregada e que nesses casos ao final ela fica bastante exausta. Pergunto sobre a queimadura nas mãos, ela me diz que isso é normal é a intensidade da energia dos Reiki, ela me diz que o principal efeito é trazer calma equilíbrio, por meio desse processo a pessoa vai se auto curando, começa pela mente, na região do chamado chacra coronário, ali você

pode ter uma comunicação com o seu inconsciente e observar alguma experiência que te trouxe sofrimento, com o tempo isso pode se transformar em uma doença, penso então que o pensamento transformado em experiência pode assumir o valor simbólico de doença, nesse sentido, a doença é um código que precisa ser decodificado e que nesse sentido a prática do Reiki nos traz a cura por meio de uma experiência mística por meio da narrativa com elementos poéticos. Ela diz quando contemplamos a natureza isso nos eleva, nosso sentimento se eleva, é a contemplação da beleza que está nos seres vivos nos conecta com a energia criadora do Universo, já há nesta explicação a sincretismo e tradução do ser-místico. Essa *narrativa-compreensão*, me ajuda na tradução de minha própria experiência, o ser-místico de Irmã Esmeralda me conecta com o meu ser-místico, a linguagem ali falada se recria se reinventa para dar conta dessa experiência como uma forma de um outro-ser que surge na minha linguagem, um outro que é si-mesmo, nesse outro da linguagem se dá como cura.

No que se refere à relação entre fala e escrita, nesse sentido pode-se objetar que nesta etnografia a relação de fala e escrita parece inverter, pois atribuo maior peso simbólico à narrativa falada do que a que escrita. E assim pode ser aqui levantada uma objeção presente na reflexão de Ricoeur (1986), ele se inspira na tradição cristã hermenêutica de interpretação das escrituras sagradas, que conferem uma autonomia e superioridade do texto escrito em relação à fala, reduzindo o papel da tradição oral, ou ainda não a considera. Meu ponto de vista toma como referência a discussão feita por Benjamin (2013) em seu ensaio, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*. Como podemos ver em Benjamin a relação entre fala e linguagem é impossível de ser totalmente esgotado âmbito do texto escrito, na teoria mística da linguagem não se preocupa com os aspectos psicológicos do autor, pois ele não é autor individual ele compartilha o mundo com seus semelhantes na linguagem.

O texto escrito não tem autonomia em relação à tradição oral, sem ela ele se perderia na literalidade, neste sentido toda tradução para ser dignamente aceita precisa do sopro vivificante da língua original da narrativa mística. Ou seja, na tradição mística judaica, o texto escrito é uma tentativa trazer para língua de chegada o frescor da língua original. Nesse sentido a etnografia feita é uma tradução dessa experiência que tenta trazer à tona a luz da experiência na língua mística, mas ela estará sempre ancora em uma tradição oral que extrapola o autor e sua consciência psicológica da obra. O leitor precisa encontrar não uma experiência do texto, mas a memória de que algo da experiência da fala de Irmã Esmeralda se encontra em sua língua, ou seja, o ser-místico do

leitor pode ser ativado, pois a tradução pode lhe fazer lembrar de sua experiência mística se dá na linguagem, o texto escrito traduzido é uma senha para a linguagem da linguagem, mas senha não nos dá o segredo esse precisa ser vivenciado misticamente na linguagem.

Pois a partir daquele momento aquela experiência se transforma em narrativa da minha cura, como um encontro que tive com a minha linguagem. Irmã esmeralda me diz que é muito bom que eu faça algum tipo de meditação, ela pergunta se eu já conheço alguma, respondo que aprendi com o mestre de cabalá, envolvia o controle da respiração usando o diafragma, ela diz que eu devo continuar, fala que eu já fazia com mais frequência, mas que já estava um pouco destreinado, mas lhe falei que durante a aplicação do Reiki eu havia usado a meditação que o mestre havia me ensinado para ficar mais calmo durante a sessão, principalmente porque intuí que aquilo podia intensificar o processo, ela concorda e diz que isso com certeza ajudou, pois a respiração é muito importante, saber respirar. Falo para ela que meu mestre havia me ensinado que quando inspiramos estamos trazendo a energia para dentro de nós e que quando expiramos essa energia é jogada para fora para se transformar em uma realidade que nós mesmos estamos criando por meio do nosso pensamento, estamos acionando o tetragrama que está em nosso ser mais íntimo, quando me dei conta já estava ensinando essas coisas para a Irmã e ela ficou atenta e depois me disse que achava interessante como essas coisas estavam ligadas.

Me sinto leve.

Foi assim que me senti depois daquela sessão de Reiki, uma sensação de muito relaxamento muscular, ombros, costas, região lombar, parecia que estava sob o efeito de um anestésico poderoso, curioso, na sala não há nem vestígio de qualquer substância farmacêutica, algo que pudesse induzir aquele estado, nada além daquilo que já mencionei anteriormente, depois na conversa que tive com a Irmã Esmeraldo observei que ela está plenamente consciente, calma, serena, em uma paz invejável, nem um sinal de transe ou perda da consciência, nada disso, somente um clima de extrema calma e silêncio, um estado quase meditativo, sim essa foi a impressão parece que ali ocorreu uma meditação sincrética que agregou elementos tanto da caritas cristã quanto da contemplação mística dos orientais.

Irmã Esmeralda me perguntou se o perfume do óleo me incomodou, digo a ela que de maneira alguma, ela completa dizendo que se for do meu interesse da próxima vez eu posso levar um óleo de minha preferência, pergunto se além da mirra existe outro

elemento que compõe óleo, ela me diz que uma essência de rosas, digo que o cheiro foi muito agradável, inclusive ele me acalmou, o cheiro das essências dão um toque muito interessante à sessão. Ali me senti como se estivesse diante de um sagrado, um sagrado não domesticado, um sagrado selvagem, como aquele pensado por Roger Bastide. “Tenho a impressão de que um esboço já bem elaborado da experiência mística poderia estar presente na intuição estética, na contemplação panteísta da natureza, no êxtase filosófico.” (Bastide:2006). Um sagrado que extrapola os limites da religião, um sagrado místico, como pluralidade e sincretismo de sentidos, era como se a poesia e o lógos tivessem ali encontrado seu ponto de equilíbrio, a mesma linguagem que é Lógos, que esclarece e revela, também é Lótus poesia, narrativa e cura.

As práticas de cura de Irmã Esmeralda no meu modo de ver uma articulação que na linguagem procura religar a simbólica do corpo à da mente, neste sentido seu retorna à cura por meio de práticas mágicas e místicas transfiguradas na chamada medicina alternativa, mas o que temos ali é principalmente a tentativa de curar a linguagem doente por meio da narrativa mística, os gestos e procedimentos sempre remontam à linguagem. E uma reinvenção de práticas como a por exemplo a cura por incubação, vários pacientes segundo ela adormecem e tem visões, mesmo mestre Lótus Amarelo que não foi iniciado por Irmã Esmeralda, relata que em sua iniciação no Reiki teve visões, algumas que ele nem foi capaz de entender, mas que segundo ele tem um significado velado.

Faço mais algumas indagações à Irmã Esmeralda, principalmente tentando entender o modo com ela interpreta aquela situação, ela não tem dúvida que o processo obteve êxito, pergunto se ela depois de uma sessão fica cansada, ela me disse que isso depende muito do paciente, do nível de bloqueio que a pessoa tem naquele momento, ela me aconselha a não usar roupas de cor preta, o ideal seria branco, a cor preta dificulta muito processo de recepção da energia Reiki, tende a criar uma barreira densa, não deixa a energia fluir, mas digo que não senti dificuldades, ela concorda, mas diz que poderia ter sido mais bem sucedido se estivesse com uma roupa de cor mais clara. E que eu não usasse nada metálico durante a sessão. Isso significa que o procedimento, em sua técnica tem um ritual, acredito que as prescrições têm um caráter ritualístico além de terapêutico, neste sentido talvez eu estivesse fora dos padrões, prescritos pelo ritual de aplicação do Reiki. Retomo aqui alguns elementos do chamado ritual de cura que era

atribuído à Asclépio⁶⁸. Na “nooterapia” temos que compreender que mente como pensada na medicina asclepiana integra o corpo, o corpo possui uma linguagem simbólica, presente na linguagem do doente, essa linguagem se manifesta no sono, ou seja, no repouso o sonho seria o momento de ligação entre a linguagem do corpo na linguagem do doente, daí a manifestação do deus pelo daimon que é o interpretante da doença, e ao interpretar já lhe potencializa o tratamento, cura se dá na linguagem, no sonho, que seria o avesso da linguagem.

No caso do Reiki que irmã Esmeralda me aplicou, posso dizer que resiste ao sono, pois ele veio, mas a sensação não era só de relaxamento era paz contentamento, vejamos que nessa descrição já desperta o meu ser-místico como forma de traduzir para mim essa experiência. Não foi sugestão, não houve nenhum gesto de comando, Irmã esmeralda permaneceu em silêncio durante toda a sessão, só ouvia a música, sentia o cheio agradável do óleo essencial, que continha pétalas de flores maceradas, tiradas do jardim de Hígia. No templo de Asclépio, no edifício que o compunha havia em seu subterrâneo um labirinto que continha uma serpente, ou seja, o labirinto e a serpente símbolo da renovação e da vida. Símbolo do conhecimento iniciático, da sabedoria oculta, mas também da iluminação, no mito de Gênesis a serpente significa “ um brilhante”, duplo

⁶⁸ “ Como herói que foi deificado, Asclépio participa da natureza humanas e divina, simbolizando a unidade que existe entre ambas, assim como o caminho que conduz de uma para outra.

É precisamente esse culto secreto ao herói Asclépio, que era ‘ escondido’ pelo Tholos (edifício abobadado), rotunda de Epidauro, famosos por sua luxuriosa ornamentação e seu misterioso Labirinto. Neste, provavelmente, era ‘ guardada’ a serpente, réptil que tinha para os antigos o dom da adivinhação, por ser ctônia, e que simbolizava a vida que renasce e se renova ininterruptamente, pois, como é sabido a serpente enrolada num bastão era um atributo do deus da medicina. Assim os dois monumentos mais famosos de Epidauro se encontravam lado a lado: o Templo para o deus e o Thólos para o herói. Historicamente, Asclépio ‘ residiu’ em Epidauro, do séc. VI.ac. até os fins do século V d.c. Onze séculos de glória de curas incríveis!

À entrada do recinto sagrado do antigo Hierón do deus da ‘nooterapia’, isto é, da cura pela mente, sobre a arquitrave de majestosos Propileus, que formavam como um arco de triunfo, como duas fileiras de colunas de mármore, estava gravada a mensagem que sintetizava o grande segredo das ‘curas incríveis’ e incrivelmente modernas da medicina de Asclépio:

Puro deve ser aquele que entra no Templo perfumado.

E Pureza significa ter pensamentos sadios.

A conclusão é simples: certamente em épocas, mais recuadas já havia cura total do corpo em Epidauro, quando primeiro se *curava a mente*. Em outros termos, só existia cura, quando havia *metánoia*, ou seja, transformação de sentimentos. Será que os sacerdotes de Epidauro que as *hamartíai* (as faltas, os erros, as *démesures*) provocavam problemas que levavam ao ‘encucamento’ e este agente mórbido, esta incubação ‘detonava’ as doenças? De qualquer forma, a missão de cura em Epidauro era uma das missões, porque, basicamente, a cidade do deus-herói- Asclépio era um Centro espiritual e cultural. Dado que as causas das doenças eram, principalmente mentais, o método terapêutico era essencialmente espiritual, daí a importância atribuída à *nooterapia*, que purifica e reforma psíquica e fisicamente o homem interior. Procurava-se, a todo custo, através do *gnôthi s’ autôn* (conhece-te a ti mesmo) que o homem ‘ acordasse’ para sua identidade real. (Brandão:1991)

movimento de ocultar e de revelar. Um outro labirinto, muito conhecido é narrado por Borges⁶⁹, e finalmente seu temido morador é quem o descreve:

“ A casa é do tamanho do mundo; ou melhor, é o mundo.

...A cada nove anos entram nove homens para que eu os livre de todo mal.

...Ignoro quem sejam, mas sei que um deles profetizou, na hora da morte, que um dia chegaria meu redentor. Desde aquele momento não sofro com a solidão, por que sei que meu redentor existe e no fim se levantará do pó...Como será meu redentor?, pergunto-me. Será um touro ou um homem? Será um touro com rosto de homem? Ou será como eu?

O sol da manhã reverberou na espada de bronze. Já não restava um só vestígio de sangue.

– Será que acreditarás, Ariadne? – disse Teseu. – O minotauro mal chegou a se defender.” (Borges: 2009)

Borges recria o mito lendo-o em suas correlações com outros mitos, não somente ler, mas narra o mito como se essa fosse sua primeira emergência na linguagem do poeta contador, ele cria toda uma estrutura de significado que remonta à estrutura musicada da fala do narrador. Em casa de Astérion o mito e a poesia narrativa de Borges se entrelaçam como as notas de uma partitura musical, de certa forma ele assume não forma de explicar, mas, a maneira de conta-lo tal qual nos ensina o Lévi-Strauss.

“ Portanto temos de ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical, pondo de parte as frases musicais e tentando entender a página inteira, com a certeza de que o que está escrito na primeira frase musical da página só adquire significado se se considerar que faz parte e é uma parcela do que se encontra escrito na segunda, na terceira, na quarta e assim por diante. Ou seja, não só temos de ler da esquerda para a direita, mas, simultaneamente na vertical, de cima para baixo. Temos de perceber que cada página é uma totalidade. E só considerando o mito como se fosse uma partitura orquestral, escrita frase por frase, é que podemos entender como uma totalidade, e extrair o seu significado” (Lévi-Strauss:1987)

Lévi-Strauss nos fala de ler o mito como uma partitura, ter uma sensibilidade musical da leitura, sensibilidade que nos é dada na linguagem por meio da narrativa, por meio da fala, assim podemos entender que a leitura é uma metáfora para a língua falada, pois o mito será lido como se estivesse sendo ouvido pelo leitor, que então assume a pele do narrador, tem que narrar o mito na sua linguagem, em sim mesmo. Uma leitura que é também marcada pela dança dos símbolos contido no mito, a maneira de ler-contar já é de certa forma uma forma na linguagem do mito. O trecho a seguir confirma que quando Lévi-Strauss se refere ao leitor do mito na verdade ele está se referindo à

⁶⁹ J.L. Borges. “A casa de Astérion”. Em O Aleph. Companhia das Letras. Pg.62-63.

quele que narra pois é ao ouvinte que caberá uma parte importante e complementar da experiência do mito na linguagem tanto do narrador-leitor quanto do narrador-ouvinte.

“Há, pois, uma espécie de reconstrução contínua que se desenvolve na mente do ouvinte da música ou de uma história mitológica. Não se trata apenas de uma similaridade global. É exatamente como se, ao inventar as formas musicais específicas, a música só redescobrisse estruturas que já existiam a nível mitológico.” (Lévi-Strauss: 1987)

Neste sentido as narrativas místicas sejam as de Borges de Fernando Pessoa, Mestre Von-Rommel, Irmã Esmeralda e outros efetivam em sua prática narrativa essa conduta descrita por Lévi-Strauss, mas podemos acrescentar que o narrador não somente inventa formas de narrar o mito, como se inventa pelo mito, ou seja na linguagem do narrador ocorre esse processo, um reencontro na linguagem entre o significado do mito e os acordes da música. E o que faz Borges ao narrar o mito, na casa de Astérion. Borges recorre ao mito como estrutura aberta, não para explicar, mas para narrá-lo novamente, inventando e criando pela escrita na fala. Borges na sua invenção criativa se apropria do mito não para torna-lo erudito, mas para evidenciar que sua estrutura narrativa ainda exerce força significativa na narrativa poética, ele põe em movimento a máquina simbólica do mito, uma máquina de fazer sentidos, na linguagem todo o mito se refere à linguagem, Borges age com o mito grego como o cabalista age em relação à Torah, não a escrita, mas a Torah oral, na cosmologia cabalística Astérion é o Aleph.

Na tradição mística oral do Judaísmo, isto é, na Cabalá, a letra não é uma parte da palavra, mas ela mesma é um universo de significados cada letra do alfabeto hebraico tem um mito que lhe corresponde, ela representa uma, ou mais palavras como no caso aqui do Aleph, palavras tiradas da experiência oral do povo judeu. Na língua hebraica a letra Aleph representa o touro ou o boi, pela boca de Astérion que não se reconhece como o minotauro, pois ele é ligado pelo nome à sua mãe, ao mesmo tempo, à sua filiação divina e humana, pois Astérion está referido à constelação de Touro. Borges vitaliza o mito com um sopro iniciático e alquímico, que lhe permite traduzi-lo no espírito da linguagem da Cabalá. Astérion calcula, mas não sabe ler, não tem necessidade de aprender as letras, pois é único não tendo o que o comunicar, sua linguagem é assemelhada à linguagem das coisas, seu redentor é aquele que o decifra na linguagem, na sua linguagem. Lembremos que em hebraico a letra Aleph representa o touro, o amigo, o mestre, representa o Um. Alguns cabalistas dizem: “*que no principio era o Aleph*”.

“ – Com efeito, o Aleph tem todos estes sentidos. Além disso, ele se reveste de duas formas diferentes se se trata de sua pronúncia. Por um lado, o alef é o suporte de todas as vogais. Alef mais a se pronuncia ‘a’, alef mais i se pronuncia ‘i’... Mas existe igualmente um alef totalmente mudo,

quando faz parte da raiz de um verbo. Neste caso, denominamo-lo ‘mãe de leitura’. Como em banu – nós viemos. O alef, no meio, não é pronunciado. (Steinsaltz:2014)

Neste sentido seria o Um que está em, o Um que se oculta na diversidade, nas diversas formas de narrar na linguagem, seja o touro Astérion, seja o boi branco da minha infância apropriados na linguagem. Borges não eleva ou rebaixa o mito, para ele os mitos são simétricos, estão vivos na linguagem, na fala, na memória sendo a todo momento sendo reinventados. Há uma valorização antropológica do mito em Borges todos são na linguagem humana. Astérion me faz lembrar o boi-touro da minha infância, quando diziam na época de São João, *lá vem o boi da Jurema*, Jurema era a dona do boi, uma umbandista, uma mulher diferente, muito alta, magra, branca, cabelos longos, ela se vestia com calças longas e brancas, anéis nos dedos das duas mãos, muitas pulseiras, ela era séria, não esboçava nenhuma reação diante do seu boi, ela era imune à mágica da dança do deus bailarino, enquanto as índias, jovens, entravam em êxtase em danças e cantos ao alvo boi da Jurema, mesmo não estando vestida como um dos seguidores do boi, era difícil não perceber a dona Jurema, ela dava o contraste com aquele festejo sagrado, seu silêncio contrastava radicalmente com a música e dança, pois no fim como um vidente ela sabia como tudo acabaria como o sacrifício do deus dançante.

Naquele cortejo não eram somente os vivos que vinham saudar o deus dançarino, mas os mortos também, era impressão que eu tinha ao ver os homens que se revezavam no interior do boi, eram como fantasmas, a saída de um para a entrada do outro era um momento tenso, pois, o deus não podia tombar, o movimento não podia parar, toda a magia dependia do bailado do deus. Sincronicamente num movimento digno de acrobacia, quando o que ia sair se preparava fazia o boi curvar levemente enquanto outro vinha, pois ele o apoiaria para que o da frente saísse, *o outro entrava no boi*, vestia a pele do deus, homem em pele de boi-touro. A eles era negada a cachaça, pois deviam manter a sobriedade e o equilíbrio, já os servos do deus entre um canto e outro tomavam a cachaça, o cheiro forte da bebida se misturava com o suor dos sacrificantes. Geralmente as apresentações do eram á noite, por volta das dez horas em diante, só por muita insistência minha deixava, pois eu era asmático e o ar da noite podia me prejudicar, mas nunca tive asma depois que via o boi, parecia que o deus senhor dos mistérios e da magia do luar me curava dos males do sereno, o boi, deus xamã, me curava pela magia de seu bailado.

“... Mas o futuro xamã acaba por curar-se com a ajuda dos mesmos espíritos que depois irão tornar-se protetores e auxiliares. Às vezes estes são antepassados que dese-

jam transmitir-lhe os espíritos auxiliares que permaneceram disponíveis. Trata-se na verdade de uma espécie de transmissão hereditária; nesses casos, a doença não passa de um sinal de ‘escolha’; é passageira”. (Eliade:2002). A doença como a cura atuam na linguagem do xamã são poderosos símbolos de sua iniciação, na mística do xamanismo, entrar no labirinto Astérion, ou no templo de Asclépio pelas mãos que curam de Irmã Esmeralda, são formas de alquimia e xamanismo na linguagem do doente, no meu caso me levou a encontrar o sagrado selvagem, o boi da Jurema que ali entendi que era meu primeiro mestre nos mistérios da linguagem e da vida. Esta iniciação não implica em um esquecimento do passado, mas, da possibilidade de pela mística na linguagem reinventar o passado usar seu poder de signo em rotação. No xamanismo observado por Eliade (2002) a iniciação significa a morte da vida passada, digo que a mística presente na linguagem do *xamanismo alquímico* que vivenciei pela Cabalá Reiki me permitiu a reelaboração simbólica da experiência do passado, do “totalmente outro, do sagrado selvagem, do ser-mísitco”.

“ O ‘Totalmente outro’, que a experiência direta do Sagrado revela, tanto na carne como no espírito, não é uma concepção teórica dos historiadores das religiões. É uma realidade elevada e profunda, um *excedente experimental, uma surrealidade*, no sentido mais exato deste termo.

Eis por que a linguagem e o nome do iniciado se transformam também após a ressurreição ritual. É ensinada uma linguagem secreta ao novo membro da confraria, sob a condição de jurarem não a revelar a nenhum profano. Estas disposições e estas regras tradicionais surgem em todas as épocas e nas civilizações mais diversas. Encontramos em toda a parte o mesmo esquema iniciático fundamental, que inclui as mesmas frases, como se se tratasse de um protótipo permanente universal.” (Alleau: 2001)

Pela sessão do Reiki no templo de Asclépio, ao labirinto das ruas do Guamá que no tempo de São João se tornava o labirinto do Boi da Jurema, talvez ali tenha sido primeiro contato xamânico⁷⁰ e alquímico, meu primeiro encontro com o sagrado selvagem na minha linguagem, como meu primeiro mestre, O Boi da Jurema, o Alvo deus bailarino, que por sua dança atraía tanto os vivos como os mortos, as mulheres por ele se excitavam os homens queriam nele transmutar-se. Ele me iniciara nos segredos da magia e da mística; ali com Irmã Esmeralda tive a oportunidade de narrar o mito novamente.

O Lótus e o Lógos (II): a cura do Lógos pelo Lótus.

⁷⁰ . cf. Mircea Eliade. O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo. Martins Fontes. 2002. Pg.36-37.

Era manhã, um dia de terça-feira, uma manhã cheia de expectativas, uma manhã que daria luz a uma nova aurora, difícil perceber que tantas auroras nascem e morrem sem que sejamos capazes de ver ou ouvir essa explosão de sentido. Nessa manhã encontro a freira, Irmã Esmeralda, para uma entrevista, para uma conversa, para ouvir e para escutar aquelas narrativas, sobre cura, sobre Reiki, sobre infância, sobre família, sobre perdão, sobre excesso de falar, sobre escassez de falar. Enquanto aguardo, sentado no pátio da casa onde residem as religiosas da ordem de São José de Chamberry, leio um livro sobre mística judaica chamado Shem ha'Meforasch(nome que brilha como fogo) de autoria de Deepak Sankara Veda, enquanto isso Irmã Mercedes atende uma paciente, que veio receber uma aplicação de Reiki, essa paciente estava acompanhada de sua mãe, que momentos antes recebera uma aplicação de Reiki, cada sessão parece durar por volta de mais ou menos 45 minutos, não é permitido observar as sessões, para se evitar constrangimento para as pacientes. A casa é muito silenciosa, muito vento, muito verde, passarinhos cantando, ainda é possível sentir ar agradável que sentimos logo que amanece, curioso são quase dez horas e esse ar prazeroso ainda perdura, essa parte de Marituba parece resistir ao ritmo acelerado de uma cidade que sofre, dolorosamente com as transformações urbanas.

Uma fragrância começa, lentamente, a se impor, impregnando o ar com um doce cheiro, suave e prazeroso, é um óleo aromático, composto de especiarias, parece predominar em sua composição a delicada, sagrada e terapêutica mirra. Uma música ao fundo, sons de natureza como, cachoeira e pássaros cantando, essa música se sincretiza com aquilo que observo do pátio. Tanto o óleo quanto a música veem da sala onde a irmã faz os atendimentos de Reiki, anteriormente era uma garagem, bem espaçosa que agora servia de espaço para aplicação de Reiki. Esse ambiente calmante, atenua a ansiedade para a entrevista, paciência e calma, o tempo ali é experimentado cuidadosamente, como um texto antigo que precisa de paciência para ser penetrado. Quando de dentro daquele espaço era possível sentir-se fora do tempo acelerado, um dentro que me revelava um fora, bem senti as palavras de Fernando Pessoa, e sua lição sobre o fora de cada dentro, oximoro, experiência mística da linguagem.

“Estou hoje perplexo, como quem pensou e achou e esqueceu.

Estou hoje dividido entre a lealdade que devo

À Tabacaria do outro lado da rua, como coisa real por fora,

E à sensação de que tudo é sonho, como coisa real por dentro. ” (Fernando Pessoa:1960)

Aqui o paganismo existencialista de Álvaro de Campos nos transporta para uma dimensão mística da linguagem, uma linguagem que se volta para fora, não em busca de um encontro como o Divino transcendente, mas uma dimensão que transcende na própria linguagem, “fora” da linguagem que a leva para “dentro da linguagem”. Esse movimento de uma linguagem mística desprovida e abandonada a si mesma, é ainda uma mística da existência, um estranhamento daquilo que nos parece comum e natural, mas que também nos sufoca e nos constrange. Essa experiência na Linguagem de Fernando Pessoa é neste ponto muito aparentada da experiência antropológica da etnografia. Volto então à etnografia, mas dela havia saído?

Pois, aquela casa tão comum no seu aspecto exterior comunicava algo de estranho, “exterior” que oculta, protege, secreta *uma dimensão de dentro, um interno desconhecido*, que me remete à um “fora”, um *“recôndito de fora”*, estranhamento de sentir e da linguagem, em uma casa tão comum. Os gestos daquela freira aparentemente tão naturais, de nada eram naturais, eram sim puro símbolo, puro sincretismo entre o *sagrado (Catolicismo)* e o *profano(Reiki)*, tradução se recriando e se reinventando, pura linguagem. Seu semblante é de uma mulher que aparenta muita idade, curioso essa aparência já é ocultação de si mesma, pois se olhamos de novo nos surpreende a juventude ali velada, e vemos que a idade de não é incompatível com a juventude, pois ela é muito mais jovem do que a idade falsamente lhe imputa.

Entramos no lugar onde são feitas as sessões de Reiki, a irmã puxa uma cadeira para que eu me sente, segundo ela é uma cadeira mais adequada ao meu tamanho, começamos a conversar, eu retomo as conversas anteriores, então pergunto sobre as pessoas atendidas, ela me confessa que são muitas, ainda indago sobre os resultados, ela então responde que algumas pessoas são mais abertas tem uma consciência mais ampla, ou simplesmente são mais sensíveis à terapia.

O curioso é que ela enfatiza que algumas pessoas são tão abertas que tem visões durante as sessões, pergunto sobre o conteúdo das visões, ela me diz que geralmente envolvem luz branca ou cores, ou até mesmo paisagens, em alguns casos, ela me confidencia que chega a se emocionar com o relato em forma de exclamações, por parte dos pacientes. Inclusive, durante esta conversa, ela estava visivelmente emocionada, por conta da senhora que havia recebido atendimento ainda pouco, disse ela: *“foi lindo o*

que aconteceu com essa senhora, senti que ela tem uma pureza e inocência, isso facilitou muito a terapia”, ouvindo esse relato, não posso negar que fiquei muito estremeado emocionalmente, pois antes de conversarmos a senhora me cumprimentou com um abraço e um beijo no rosto, era possível notar que aquela senhora estava muito serena, entendi como se algo muito agradável lhe ocorrera, mas depois dessa agradável e não muito tardia lembrança, retomo minha conversa com a irmã, pergunto sobre se é sempre assim, ela então enfaticamente responde que não, pois existem pessoas muito embrutecidas, que levam várias sessões para se abrirem, indago abrir como? Para relaxarem e entrar em sintonia consigo mesmas, para então se sintonizar com a energia Reiki.

Pergunto como se dá essa resistência, ela me responde que tem pessoas que não conseguem parar de falar durante a sessão, esse é um sintoma muito comum e muito característico nos dias de hoje, ela então cita um caso de uma senhora que não parava de falar durante a sessão, tudo lhe roubava a atenção, tudo era motivo para falar, esse caso segundo ela foi desses complicados, que depois da sessão obrigavam a irmã a conversar com a paciente e durante essa conversa ela descobria que aquela tagarelice tinha causas familiares e sociais, pois a mulher era muito preocupada com a situação dos filhos, desemprego, pobreza, alcoolismo na família, ainda sobre essa paciente a irmã disse que ela falava tanto que não conseguia ouvir a si mesma, disse ela: “ela não se escuta”.

Durante as conversas, penso que o problema da linguagem dos pacientes, atendidos pela Irmã, ficou em relevo, visto que esse fenômeno era recorrentemente citado como um “sintoma” de uma “desarmonia energética-social-mental”. Tomando isso como rastro, passei a indagá-la cada vez mais sobre a relação entre cura e linguagem, inclusive ela me disse que estava aplicando a técnica de *ADI* (*Abordagem Direta do inconsciente*) como uma ferramenta auxiliar junto com o Reiki, esse elemento terapêutico ajudaria no entendimento mais amplo da pessoa atendida, no sentido inclusive, de uma visão bem abrangente acerca, ela sempre enfatiza me nossas conversas que “o ser humano é um todo”, essa sentença encerra um aspecto totalizador e englobante do ser humano e conseqüentemente das doenças que o acometem e aí também se encontra a fonte da cura.

Na tentativa de compreender as intenções que levaram a Irmã Mercedes ao campo da saúde, nas suas múltiplas semânticas, insisto em perguntar sobre o modo como ela se interessou por esse campo, já em outros momentos ela tinha me falado sobre sua infância no Rio Grande do Sul e a importância de exemplo do seu pai, que segundo ela tinha um “dom” para as questões ligadas à saúde. Percebo nos relatos que da irmã a

importância de sua Infância, na infância segundo ela muito difícil, quando se considera a questão material e financeira, mas ao mesmo tempo uma infância, muito feliz, digo até que um tempo vivido e preenchido na sua plenitude, o pai da Irmã é sem dúvida o protagonista de sua saga de caridade e serviço ligados à saúde. Fico feliz por ter acesso a esse tesouro em forma de narrativa que me é contado pela irmã, memórias profundas, cativantes, tão agradáveis quanto o cheiro daquele óleo com especiarias que havia sentido quando cheguei à sua casa. Aquela narrativa, aquele tom de voz, era como se uma energia intensa, mais ao mesmo tempo sutil se irradiasse daquela *escrita oral*.

Ela passa a me contar sobre a importância do pai, homem de extremos emocionais, tanto severo, mas ao mesmo tempo carinhoso, era como se ele fosse o coração, pergunto? E ela confirma que sim, já sua mãe era mais a cabeça! Para ela o pai era muito rigoroso na hora de corrigir os filhos, mas muito afetuoso e participante. Então ela compartilha comigo que ele brincava muito com os filhos, segundo ela ele tinha consciência de que aquilo era importante, ela prossegue: “*meu pai não tinha instrução era um homem simples, mas tinha uma sabedoria que até hoje se causa admiração.*” “Também aí o papel dos mortos se confunde muitas vezes como o dos ‘espíritos puros’. Além disso mesmo é o espírito do morto que concede diretamente a revelação, esta implica o rito iniciático de morte, seguido pelo renascimento do candidato...” (Eliade:2002). Podemos então estabelecer o que nos fala Eliade com a experiência de irmã mística de irmã Esmeralda, seguir o exemplo de seu pai, como ela diz, em sua narração sobre os atributos mágicos de seu pai, pois essa admiração ela logo identifica como um dom de Deus, faz-se possível usar a noção de xamã para o pai de Irmã Esmeralda, entretanto, o espírito de xamã, mestre irmã Esmeralda que lhe auxilia na missão de cura, lógico que ela em nenhum momento se expressa dessa forma, contudo na narrativa ela o narra como se fosse um xamã ou um feiticeiro com grandes feitos reconhecidos em sua cidade.

A experiência xamã do Pai de Irmã Esmeralda é transfigurada na linguagem da cura por ela desenvolvida. Sua preocupação como os pacientes, em especial com aquilo que falam, pois segundo ela as palavras são veículos de energia, por isso a necessidade de educar a linguagem, para não falar coisas que tragam sofrimento às pessoas e a nós mesmo, segundo ela somos nossas palavras somos nossas palavras. Segundo ela uma palavra pode causar deformações na mente da pessoa, pode causar doenças, muitas pessoas sofrem pelas ofensas que receberam pela discriminação. O julgamento é a pior forma de palavra causadora de doenças, quando julgamos estamos entrando em uma frequência de energia extremamente difícil de controlar, uma energia que deixa sequelas

tanto naquele sobre quem o julgamento é feito assim como sobre aquele que julga, julgar torna as pessoas insensíveis, segundo ela o julgamento nos desconecta da fonte do amor. Podemos entender a relação entre as palavras e sua ressonância no plano cultural, as palavras são compreendidas como atos, expressos na linguagem. Ela não me dá uma lista das palavras, mas, só fala que são palavras negativas algo semelhante ao que me foi dito por Mestre Olho de tigre que também enfatizou esse aspecto, só que ela me disse o seguinte que qualquer ato mais grave começa como uma palavra, a palavra é geradora tanto da doença, mas também pode ajudar na cura, pergunto se é por isso que conversa como seus pacientes, ela assente que sim, não só conversa, mas deixa a pessoa falar, pois ali ela irá conhecer os seus problemas. “ Para o antropólogo Edmund Leach, a antropologia se preocupa com as questões da linguagem, no sentido de que a linguagem é parte da cultura, por isso seu interesse pelos interditos sociais e culturais à linguagem, isto é, pelo tabu envolvendo certas palavras e expressões. Leach se concentra preferencialmente nos chamados insultos verbais e nas associações destes à categorias animais, analisar esses insultos pode revelar aspectos interessantes sobre o modo como uma sociedade está estruturada culturalmente.

“ Discutir aspectos da linguagem como os limites de espaço a mim destinados aqui, é como escrever uma história da Inglaterra em trinta linhas. Proponho manipular um tema específico e não um tema em geral. Para os antropólogos, a linguagem é uma parte da cultura, não como uma coisa em si própria. A maior parte dos problemas dos antropólogos está ligada à comunicação humana. A língua é um meio de comunicação e o antropólogo sente que pode e deve ter em vista ambos os modos de comunicação ao mesmo tempo.” (Leach:1983)

Influenciado por uma compreensão rígida do método estrutural, a análise de Leach sobre a linguagem e cultura é determinada pela questão da linguagem como meio, aqui adotamos uma postura diferente, pois a linguagem é compreendida muito mais como médium, seguindo teoria mística da linguagem que encontramos em Benjamin, contudo a análise de Leach nos apresenta elementos interessantes para abordarmos as questões relativas aos tabus da linguagem, que aqui nesta tese estão ligados à questão da mística e da cura. Tenho aqui em vista uma comparação entre aquilo que me foi dito por Irmã Esmeralda em prática de aplicação do Reiki. Segundo Leach um tabu no comportamento pode se expresso em uma palavra, ou seja, sob que circunstâncias essa palavra é utilizada, pois como podemos pensar ela não perde seu poder classificatório por não poder ser dita, ou por ser dita sob condições específicas, mas como já nos mostrou Austin (1990) as palavras não somente comunicam mensagens, mas elas são atos, nesse

sentido há modos de ação na linguagem, a linguagem não se esgota como meio de expressão das condutas.

Em Leach o interdito da linguagem sempre se dá por uma lógica binária de oposições, o que não implica que as palavras expressem ideias diferentes, pelo contrário seus sentidos são complementares, pois expressam uma mesma ideia, nesse sentido o uso cultural da palavra negativa aciona a estrutura na qual a palavra inversa lhe complementa o significado. Assim quando se fala de Rainha em inglês ou prostitua, a aparente oposição dos termos não se efetiva no plano ideal, pois a ideia estrutural do significado é a mesma, pois de certa forma a inversão não dispensa a contraparte do termo, na experiência cultural da ideia a prostitua ou o homossexual masculino são um tipo de rainha negativa. Segundo Leach os interditos da linguagem estão fixados numa trama antropológica, psicológica e linguista. Cabendo ao antropólogo o papel de analisar o funcionamento social do tabu. Mas, Leach classifica quebra do tabu é entendida na sociedade inglesa, por exemplo como obscenidade essa teria um aspecto ternário.

“ Em particular, posso observar que, quando tabus verbais são rompidos, o resultado é um fenômeno social específico que afeta tanto o ator quanto seus ouvintes de um modo bastante previsível. Eu não preciso elaborar isto, aqui, já que o idioma da obscenidade cai em três categorias: 1) Palavrões – que comumente se referem ao sexo e à excreção; 2) Blasfêmia e profanação; 3) Insulto animal – em que um ser humano é equiparado a um animal de outra espécie.” (Leach:1983)

Tomo aqui as análises de Leach, pois elas talvez nos esclareçam alguns aspectos da recomendação de Irmã Esmeralda no que se refere à dietética da linguagem, sua recomendação sobre ter cuidado com as palavras, pois elas podem causar problemas de saúde, evidente que a questão da cura não tratada por Leach, mas seu modo de estabelece uma relação entre tabus linguísticos e tabus culturais, buscando imbricação entre ambos. A linguagem obscena da qual Leach diz que os insultos fazem parte são evidentemente fruto da classificação discriminatória efetivada por grupos hegemônicos na sociedade, dessa forma um tabu da linguagem também patenteia uma flagrante dominação na linguagem por parte daqueles que exercem poder na sociedade.

Nesse sentido essa linguagem discriminatória do tabu que tem sua eficácia mantida pelas relações de poder existentes em um grupo. Nesse sentido os tabus da linguagem seguem a lógica de classificação demonstrada por Mauss em “algumas formas primitivas de classificação, ou seja, o não dizer, ou dizer por ofensa é uma forma de classificação e de localizar os grupos dentro da lógica de poder que também é a lógica da linguagem dominante. Adotando essa linha podemos entender que linguagem mística de

Irmã Esmeralda é oposta aos tabus de linguagem no sentido de Leach, pois sua prática pelo contrário pedir que o paciente cuide da linguagem é de certa forma uma maneira de quebrar o feitiço desses tabus. O xamanismo na linguagem de Irmã Esmeralda teria como um de seus efeitos fazer como que o doente perceba sua linguagem no cotidiana, não a veja como um meio de comunicação, mas como um médium de comunicar-se a si mesmo, ela me diz quando estamos esmos nervosos, triastes, alegres, isso fica visível nas nossas palavras quando conversamos com alguém, somos nós que estamos ali. Entendo isso como xamanismo, pois, prática de irmã Esmeralda está intimamente ligada as conversas que antecedem as sessões de Reiki. Nesse sentido seu xamanismo toma qualquer forma de interdito da linguagem como um sintoma de doença na linguagem, evidente que ela fala de palavras que devemos evitar, mas não porque elas sejam obscenas no sentido de Leach, mas porque elas causam ofensas, pois Leach a nos mostra que os insultos são interditos, mas que são formas de classificação, no caso de Irmã Esmeralda evitar os insultos não seria forçar o tabu, mas, como compreendo uma forma de curar na linguagem as condições sociais do tabu. Falo por exemplo, quando ela fala de seu trabalho com as jovens, todo seu trabalho no sentido da mulher ter um lugar garantido diante da sociedade, assim como ela aconselha várias jovens a não serem dependentes de uma relação que as inferioriza diante dos homens, que elas devem ser independentes e não se dobrarem aos preconceitos. De certa maneira Irmã Esmeralda também cura politicamente a linguagem das jovens da comunidade de Marituba que fazem parte do grupo que é por ela assistida junto à ordem de São José.

Fazendo uma reflexão sobre isso ela me diz que o importante era conversa que o pai tinha com todos os filhos, essa experiência como observo foi fundamental para a formação da irmã, uma experiência impregnada de linguagem e sentido, percebo que o pai era um grande enunciador de sabedoria, mas um bom contador de histórias, isso muito em decorrência dos seus múltiplos ofícios , misto de ferreiro e inventor, o tempo do trabalho se integrava como o tempo da experiência de linguagem, um trabalho que era lúdico, carregado que qualidades pessoais, um artesanato das coisas e da vida. Ele era seu mestre xamã. Para ele contar história era como fazer novos brinquedos para seus filhos. Percebo que há essa integração entre o tempo do trabalho, da brincadeira, mediados pela experiência na linguagem, linguagem surgida da narrativa, era como se meus ouvidos tivessem acesso à algo estranho, meus ouvidos não estavam acostumados àquele tempo, àquele texto, àquele linguagem narrada, descobri uma prazer diferenciado no ouvir aquelas historias, foi como se tivesse descoberta uma “ nova forma de ouvir” que

ainda não há via experimentado. Foi como se tivesse descoberto uma região desconhecida de meu próprio ouvir, um ouvir que já foi perdido para a vida nos centros urbanos, algo como o que Simmel⁷¹ nos diagnostica como uma perda progressiva da capacidade de perceber os vínculos que ligam a experiência individual à experiência coletiva, mas ainda apontando o potencial de transcendência da mística.

“Uma tendência no interior da religiosidade contemporânea requer, segundo me parece, uma interpretação correspondente. Associo esta tendência ao fato, observado há uma ou duas décadas, de que um número considerável de personalidades espiritualmente avançadas satisfaz suas necessidades religiosas por meio do misticismo. Em geral, pode-se muito bem supor que todas elas cresceram sob a esfera de influência de alguma das igrejas existentes. Mas, na medida em que se voltam para o misticismo, é inconfundível uma dupla motivação. De um lado, as formas que fazem a vida religiosa transcorrer em séries de imagens objetivas, substancialmente determinadas, não bastam mais a essa mesma vida; de outro, o anseio desta última não é assim eliminado, mas apenas à procura de outras metas e caminhos. Para que estes sejam demovidos na direção do misticismo, parece decisivo antes de tudo que os contornos firmes, que as fronteiras bem determinadas da forma religiosa sejam suprimidas. Aqui, há uma divindade que ultrapassa toda figuração pessoal, sentida afinal como particular; ali uma vastidão indeterminada do sentimento religioso, que não depara com nenhuma barreira, e seu aprofundamento numa infinitude sem formas; acolá, esse sentimento se desenvolve apenas a partir do anseio da alma, transformado em força. O misticismo parece ser o último refúgio das naturezas religiosas que ainda não conseguem se desligar de toda formulação transcendente, mas apenas – de maneira por assim dizer preliminar – de toda formulação determinada, estabelecida substancialmente.” (Simmel: 20013)

Vemos aqui que para Simmel a religião perde seu poder de submeter a religiosidade humana, que entendo como ser -místico. Esse processo de autonomização da mística nos demonstra que a religião extrai muito de sua força simbólica da domesticação da mística, ou daquilo que Simmel chama de religiosidade. Sem dúvida a religiosidade encontra na religião solo favorável para seu desenvolvimento, ao preço de se submeter ao poder religioso, contudo, podemos ver na modernidade a mística se autonomiza em relação a religião, seus símbolos agora se voltam para uma experiência na qual o

⁷¹ “Não ousou afirmar sem reservas que o primeiro grupo de fenômenos nessa patologia da cultura – o retardo do aperfeiçoamento das pessoas em relação ao das coisas – ofereça uma perspectiva de cura. Há aqui provavelmente uma autocontradição da cultura que é inseparável de sua essência pois ela significa, afinal, que o aprimoramento dos sujeitos passa pelo aprimoramento do mundo dos objetos, e como esse mundo dos objetos é capaz de um refinamento, uma aceleração e uma expansão ilimitados, ao passo que a capacidade dos sujeitos particulares é inevitavelmente parcial e restrita, não vejo como se poderia em princípio evitar o surgimento de uma disjunção, de um estado de simultânea insuficiência e saturação.” (Simmel:2013)

indivíduo é capaz de formular uma síntese precária, um sincretismo de crenças, criando uma experiência baseada na reelaboração do sagrado selvagem.

“A linha mais profunda de desenvolvimento – seja ela contraditória em si e eternamente distante de sua meta ou não – me parece, entretanto, impelir à dissolução das conformações da crença na *vida* religiosa, na religiosidade como modulação puramente funcional do processo vital interior, a partir da qual essas formulações surgiram e ainda surgem. Até agora, a mudança da cultura religiosa se realizou tal como tem sido demonstrado aqui: uma determinada formação da vida religiosa, totalmente adequada em seu surgimento às forças e traços essenciais desta última, se enrijece pouco a pouco na medida em que se exterioriza e se estreita e é suprimida por uma forma nascente, na qual o dinamismo e a orientação atual do impulso religioso são novamente vividos de modo imediato; ou seja, é ainda uma configuração religiosa, uma série de conteúdo de crença, que substitui a configuração obsoleta. Mas, agora, para um número de pessoas em todo caso muito grande, os objetos transcendentais da crença religiosa foram radicalmente eliminados – sem que com isso sua vontade religiosa deixe de existir. (Simmel:2013)

O texto de Simmel não é precursor de nenhum tipo de “*reencantamento do mundo*”, tese que acredito passa longe tanto de Weber quanto de Simmel, mas o diagnóstico de Simmel é menos pessimista que o de Weber, Simmel identifica essa nova postura do homem em relação à religiosidade como similar àquela do artista plástico na busca de novas formas de expressar na obra seu modo de experienciar o mundo, fazendo da vida seu valor principal. O diagnóstico de da vida religiosa na cultura moderna, realizada por Simmel é de extrema atualidade quando consideramos a flagrante crise da religião, e a emancipação de formas místicas de religiosidade que não se pautam por um vínculo de identidade denominacional, ou pela defesa de um dogma ou doutrina, ou seja, a instituição religiosa não consegue dar conta do impulso do indivíduo por novas formas de experiência de si mesmo na dimensão empírica de seu ser-místico. Em outros termos, podemos dizer que os símbolos da religião que são fruto da religiosidade mística que foi expropriada dos indivíduos e tutelada pela classe sacerdotal para fornecer energia simbólica e legitimidade às instituições são agora reapropriadas pelos indivíduos não para que esses criem novas seitas que posteriormente se transformem em novas igrejas.

Aqui se trata do indivíduo na busca pelo seu ser-místico e esse movimento passa pelas práticas de cura⁷² espiritual, ou cura mística em que não será o poder da instituição

⁷² “ Curar significa, neste caso, harmonizar as energias do corpo de maneira que elas ressoem com as mais amplas forças e leis da natureza. As técnicas de cura se constituem, assim, de manipulações, isto é, de intervenções do ‘ curador’, através de trabalho sutil, no nível físico-energético, com finalidade de remover obstruções que impedem a operação da lei harmonial. Os corpos devem vibrar para renovar as

que efetivará o dom ou o milagre da cura, mas o doente-místico verá em si a possibilidade da cura como uma obra de arte, como uma possibilidade de ser diferenciada daquela de sua condição. Também não se trata de dizer que no plano do simbolismo a religião como forma estruturar e ajustar a visão de mundo dos grupos não tem mais esse poder, cabe agora ao indivíduo compor a sua paleta de valores, escolher sem nenhum imperativo ético a sua conduta de vida, pois avida é o seu valor que transfigura, transcria todos os valores. Nesse sentido a mística como religiosidade tem como modelo, que na verdade é um antimodelo, a arte. Isso se dá porque aqueles objetos transcendentais da crença foram eliminados, mas a vontade religiosa permanece, isso significa que a vontade livre para inventar novas formas de crença, ou seja, o crente agora não depende de nenhuma grade interpretativa para se fixar, mas a crença se torna um fazer artesanal.

O sincretismo, não se dá em nível simbólico institucional, mas no nível de uma vontade transcriadora que não se baseia em nenhum imperativo modelador da vontade, estamos em face daquilo que Bastide chamou de o Sagrado Selvagem, um sagrado indócil, averso a qualquer forma de tutela da vontade e da busca do sagrado ou de suas formas de manifestação da experiência do sagrado. Olhando essa perspectiva que nos apresentada vemos o potencial transgressor e rebelde da religiosidade mística frente. Essa visão também é incompatível com a noção de relação dos indivíduos que adquirem bens simbólicos de salvação num campo religioso estruturado, não se trata de um da satisfação de um desejo religioso. Os casos aqui estudados vão na direção da busca de salvação não como um bem simbólico produzido pelas religiões e ou igrejas, mas uma percepção de que a religiosidade é responsabilidade daquele que crê, ou seja, ele não se expressa através de uma linguagem religiosa, mas em ele busca na linguagem a experiência de seu ser enquanto religiosidade como pensa Simmel, e que eu chamo de *ser-místico*. Se seguirmos a reflexão de Simmel como vimos até aqui podemos pensar que esse antimodelo baseado na vontade mística pode se articular à outras esferas valorativas da vida como a política, buscando nesse sentido uma transformação radical da ação política, assim o sentido visado da ação não poderia ser tipificado, mas irromperia na vida política enquanto invenção e transcrição da ação política, uma política que não tivesse contornos econômico-religiosos, mas ação política ancorada na mística e na arte, como formas de criação e invenção do novo.

forças naturais de acordo com as leis cósmicas e, se necessário, uma intervenção ativa deve ocorrer para 'tornar a natureza mais natural', por que a harmonia deve ser ajudada. Entre alguns exemplos dessa medicina vibracional podem ser citados: Reiki, Cristal Healing, e o uso de remédios Vibracionais. ” (Amaral:2000)

“Mas, a vida que vigora nesta última, manifestada em geral na emergência de novos e novos e adequados conteúdos dogmáticos, não se sente mais devidamente exprimida na confrontação total entre sujeito crente e um objeto que se crê. Na situação final visada por toda essa mudança de ânimo interior, a religião se realizaria como uma espécie de figuração imediata da vida; não, por assim dizer, como uma melodia individual na sinfonia da vida, mas como a tonalidade na qual esta se desenrola por inteiro; o espaço da vida, preenchido por todos os conteúdos mundanos, pela ação e pensamento e pelo sentimento, seria permeado em tudo isso por aquela unidade interior única de humildade e elevação, tensão e paz, perigo e consagração, que só podemos chamar de religiosa; e é na própria vida assim conduzida que seria sentido o valor absoluto que, no passado, parecia advir a essa vida pelas formações singulares nas quais ela se exprimia, pelos conteúdos de crença particulares nos quais ela se cristalizava.” (Simmel:2006)

Vemos então que as transformações na vida religiosa segundo Simmel atingem diretamente o modo como agora são vividas as experiências, a dicotomia religião e mundo é completamente abandonada. A religião não consegue mais criar os vínculos de significado que permitiam ao fiel uma desvalorização do mundo e, conseqüentemente uma valorização do *mundo espiritual*, *mundo da alma*, propriedade do poder das simbólico e espiritual da Igreja, agora o indivíduo crê que o acesso a esse mundo não se dá pela crença objetos da fé religiosa na Igreja, ele experimenta esse território espiritual no mundo e na sua vida, fazendo assim sua própria teodiceia. O diagnóstico de Simmel imerge a experiência mística na profundidade do ser individual, esse agora age como uma artista plástico fazendo obras de crença, como bricolagens de símbolos, dobraduras de significados, mosaicos de crenças, sincretismo-tradução na linguagem, artesanato místico.

Todos os casos aqui narrados demonstram esse quadro expresso por Simmel, é o que estamos vendo no caso de Irmã Esmeralda, ainda que seja uma freira, ligada efetivamente à uma ordem religiosa, ainda que seu trabalho se dê em espaços físicos mantidos pela Igreja Católica, ainda assim ela pratica uma forma mística de experiência da espiritualidade, ou seja, a sua espiritualidade não advém de sua identidade religiosa, ou da posição que ela exerce frente à Igreja Católica. A identidade como referência religiosa lhe é completamente incabível, ela experimenta seu ser-místico para além dos limites da religião, e isso como vemos é uma transfiguração de suas experiências vividas desde a infância, a cura não é um ofício, a cura é uma obra de vida, na qual ela comunica seu ser-místico à outrem.

“ Não se trata de algo como a assim chamada ‘religião secular’. Pois também ela se ainda está presa a conteúdos determinados, só que empíricos em vez de transcendentos; também ela canaliza a vida religiosa para certas formas de beleza e grandeza, do sublime e de comoção lírica – fundamentalmente, ela vive dos restos da religiosidade transcendente, que continuam atuando de maneira velada; é um obscuro intermediário. Aqui, porém, a religiosidade está em questão como um processo imediato de vida abarcando todas as suas pulsões, um ser, não um ter, uma devoção que quando possui objetos se chama crença, mas é um modo pelo qual a vida se realiza a si mesma, e não um apaziguamento de suas necessidades a partir do exterior – assim como o pintor expressionista não satisfaz sua necessidade artística pela adaptação a um objeto externo- , busca-se, desse modo, uma vida contínua numa camada profunda na qual ela ainda não se fragmentou em necessidade e satisfação e , portanto, não precisa de nenhum ‘ objeto’ que lhe prescreva uma forma determinada. A vida quer expressar-se imediatamente como vida religiosa, não como numa língua com vocabulário dado e sintaxe prescrita. Numa formulação que só na aparência é paradoxal, seria possível dizer: a alma quer manter sua fê, ao mesmo tempo em que perdeu a crença em todos os conteúdos determinados e predeterminados”. (Simmel:2006)

Continuando no ensaio de Simmel sobre Conflito da cultura moderna, o pensador alemão nos mostra que essa forma maneira mística de experienciar a vida se ancora na experiência da arte. Nesse sentido a religiosidade, a mística não se contenta com as sínteses feitas pela realidade social e religiosa, o indivíduo mergulha na profundidade de sua vida, a religiosidade imune a qualquer apelo de princípio de realidade, o indivíduo viveria a experiência mesma de seu viver fazendo disso seu valor transcendente. Entendo que Simmel quando fala de uma língua está evidentemente pensando na função da linguagem como comunicação e não da linguagem como uma manifestação da essência espiritual do homem como vimos em Benjamin. A linguagem é também uma forma de expressionismo, vimos isso em Borges em Fernando Pessoa. Especialmente em Fernando Pessoa o símbolo não é meio, mas é médium, a vida do autor de Mensagem é símbolo de sua poesia e de sua prosa, prosa não escrita, mas vivida em sua vida por meio das pessoas criadas por seu modo alquímico de poetar, ser-místico feito poesia. Pensemos nos místicos que aqui estudamos e que transfiguraram sua vida por meio de suas narrativas místicas e poéticas, inscritas na linguagem de suas vidas. Pensemos tudo isso que foi falado na continuidade da narrativa de irmã Esmeralda.

Descubro em mim um prazeroso “ouvir selvagem” que só podemos desfrutar por meio da narrativa, estava ali diante meu “ouvir-selvagem”, por esse outro ouvir me confrontou com um outro eu como “outro-ouvir”. Quanto mais a Irmã narrava, quanto mais

profundamente tinha contato com as tramas daquele tecido de vida e de experiência, mais eu via a articulação entre a memória da infância narrada com as suas falas sobre a saúde e a doença, ao me contar sobre sua história via o quanto a herança oral de seu pai lhe direcionara os rumos de sua vocação, não apenas religiosa, mas também ligada à cura.

No que me narrava ela me falava sobre a importância de conversar com os pacientes, como isso lhe dava acesso ao íntimo de sua paciente, uma forma de confissão, fundamental para a prática terapêutica do Reiki, isso segundo ela lhe ajudava na preparação de sua mente quando fosse aplicar o Reiki, como se narrar fosse um relato não só da mente, mas também do corpo, isso muito se assemelha à prática de meditação budista, aquela era também uma confissão do corpo, o corpo que fala sobre a doença, mas também que aponta para a cura, isso se articulava à terapia Bioenergética, técnica que ela usa tanto na Pastoral da Saúde, assim, como nos atendimentos na casa da ordem. Sim ambas as práticas estavam integradas e articuladas, uma traduzindo a outra como uma tecnologia de linguagem de acesso à alma, era nesse sentido o entendimento de que o corpo constituía uma unidade vital com a mente sem nenhuma precedência da mente sobre o corpo, pois o corpo é também mental. Como não pensar na mística que se tecia ao meu redor me como uma manta envolvente macia, pois ouvir aquelas lembranças foi como estar de volta, foi como me sentir em casa em um lugar em que jamais estive. Uma casa ou um labirinto, difícil distinguir uma coisa da outra, a narrativa ao mesmo tempo que me levava às memórias como chave da constituição da irmã como *uma agente da saúde e do cuidado*, essa mesma narrativa também leva à um labirinto com várias entradas visíveis e poucas saídas, dado talvez ao seu formato circular e espiralado, pois aquelas conversas me revelavam o potencial ambíguo da linguagem como elemento causador da cura e da linguagem, ambiguidade como aquela da linguagem ambígua e paradoxal da mística, neste sentido observa-se uma mística neste discurso da Irmã, acessar à sua memória é acessar ao seu mistério como causa de sua individuação, digo eu como curadora da saúde e da linguagem. Prossigo nesse labirinto, guiado não Ariadne, mas por Hígia.

A irmã me fala como eram agradáveis os invernos de sua infância, as brincadeiras com os irmãos, principalmente a participação com maestria de seu pai, ele foi fundamental para as escolhas no campo do cuidado com o outro e na saúde, ela observava que ele era muito procurado pelos vizinhos era como se ele tivesse solução para os problemas que envolvessem concertos de máquinas e de gente, sim pois ele também como

conhecedor das plantas era capaz de tratar doenças de várias causas, mas também era capaz em sua oficina de concertar os mais variadas máquinas, desde aquelas usadas no afazeres da casa assim como aquelas usadas nos trabalhos do campo.

Mas, segundo a irmã esse homem tão cheio de industriiosidade possuía um temperamento muito forte, demonstrava afeto e raiva com a mesma intensidade, nos momentos em que ele precisava corrigir os filhos era muito severo, inclusive segundo a Irmã um momento desses a marcou muito, pois segundo ela, quando ele corrigia os filhos, antes ele conversava sobre o que originou essa correção, entretanto houve uma vez em que ele a corrigiu sem dizer o porquê dessa punição. Isso segundo ela a marcou profundamente e a incomodou durante toda a sua vida, até que em um momento da sua vida adulta ela teve a oportunidade de confrontar o pai sobre esse momento, pergunto quando foi essa oportunidade?

Ela me diz que foi num momento extremamente importante para a família, foi no aniversário de 50 anos de casamento dos pais dela, ela disse que essa festa durou mais de um dia, mas no último dia de festa segundo ela foi reservado para a família, houve um momento em que cada um teve a liberdade de dizer algo que lhe causou desconforto durante a vida em comum com os pais, todos falaram, inclusive os pais, nada ficou sem resposta, quando a irmã toma a palavra ela se queixa ao pai do único momento em que ficou entristecida com ele, pois segundo ele a puniu sem lhe dar uma explicação e aquilo lhe causava muito mal, pois ela considerava aquilo como uma injustiça, o clima de descontração ajudou a atenuar esse momento de tensão, mas segundo ela foi um momento decisivo, pois , mesmo não sendo fácil o pai lhe pediu perdão e ambos se perdoaram.

Aquele momento foi muito interessante, pois segundo ela aquilo que a incomodou e machucou durante tanto tempo havia sido resolvido ali, ou seja, ela me relatou uma cura pela linguagem, ali ela conseguiu “purgar” sua linguagem, ou melhor harmonizá-la, e a interpretação feita por ela à luz do Reiki e do perdão fizeram com que ela compartilhasse aquele evento, algo que me surpreendeu muito, parecia que aquela mulher tinha atingido um nível de serenidade que eu já mais havia observado, ali não havia sinais exuberantes de santidade, mas uma mulher consciente da sua missão, sem fazer disso um símbolo de proselitismo, pelo contrário.

Depois disso, pergunto como isso está relacionado com o Reiki, ela diz que nós somos uma continuidade, então aquele memória dolorosa era algo presente, na alguma coisa tinha que tinha ficado confinado no passado, mas algo vivo, que lhe causava dor e

sofrimento, então segundo ela o Reiki possui esse poder de nos fazer lembrar daquilo que nos causa sofrimento, atingindo principalmente a mente e a linguagem, isso ela confirmou, e que se transforma em doença, o próprio discurso da pessoa doente demonstra isso, o ser humano segundo ela perdeu a capacidade de escutar, digo eu de dar sentido ao ouvir, ela concorda. Assim como percebi o Reiki ajuda a pessoa no processo de auto curar, sim minha função e somente servir de condutor para que a energia seja tocada, mas para isso se faz necessário um conjunto de sessões, quando conversei com o mestre de Reiki, Olho de Tigre fez esta observação, com dez sessões já começamos a ver os efeitos, esse número é necessário para que os bloqueios sejam retirados, mas existem pessoas que precisam de mais, pois são pessoas muito duras.

Mas, as aparências enganam ela me conta dois casos retirados de sua memória e que ela integra no seu modo de interpretar e traduzir o Reiki, no caso do falta de linguagem como sintoma de doença, ela narra o episódio ainda de sua vida com os pais, segundo ela sua mãe era muito prestativa , no sentido de se preocupar em ajudar os vizinhos, ela segundo ela a mãe tinha uma vizinha com um comportamento muito peculiar, o que despertou certa preocupação na mãe da irmã Mercedes, segundo ela a sua mãe comentou que estava muito preocupada com essa vizinha, pois parecia que ela estava se distanciando das pessoas e se isolando. Isso fez com que ela, em uma visita, falasse dessa preocupação à vizinha, que segundo me narrou a irmã era alguém muito participativa na vida religiosa.

Quando a mãe da irmã Mercedes lhe externou essa inquietação, a vizinha então lhe surpreendeu afirmando que estava muito bem e que se encontrava com Deus através do silêncio, disse ela: “é o momento que contemplo a natureza o céu, as árvores, Deus está em tudo isso”. A irmã me conta com um sorriso que isso pegou a mãe dela de surpresa, ela pensou ter ido até lá para ajudar, mas saiu de lá com uma lição de vida e de espiritualidade.

Parece que esse evento é também usado pela irmã em sua prática de saúde consigo mesma e com os outros, ela sempre insistiu que há uma mística que se confunde com a beleza e com Deus que pode ser contemplada e vivida por meio de um olhar místico sobre a natureza. Então aprendo com a irmã que nem sem sempre o silêncio é sintoma, ou sinal de doença, pode ser inclusive um elemento terapêutico que nos conecta com Deus, sim observo que nesse sentido o silêncio pode ser um momento de harmonização da linguagem, lembro então dos espaços em branco muito recorrentes, na poesia de Fernando Pessoa e penso que talvez como lá na escrita poética o espaço em branco

na narrativa, o silêncio, talvez tenha esse poder restaurador, logo depois da descarga curativa.

Na fala narrativa como na escrita poética pode haver um momento de nova harmonização da linguagem depois de sua cura, ou seja, um momento de alívio e frescor, momento em que a linguagem do curado se abre para a linguagem da cura, nova experiência de ser na linguagem. Tudo ali se dá como se aquele que ouve a narração aprendesse uma nova língua que o fará compreender de outra maneira sua própria linguagem, efeito semelhante ao poeta quando cria uma nova configuração da linguagem por meio da poesia de depois da invenção de um novo arranjo de linguagem, e por semelhante modo o faz o místico quando cria um mundo novo de sentido por meio da daquilo que não pode ser dito, ambos rompem a barreira da linguagem hodierna e se dão à língua da linguagem.

Mas, a conversa ainda não havia terminado, e eu nem imaginava que um tema aparentemente tão inusitado surgiria, mas esse tema estava em consonância com tudo que havia sido dito até aquele momento, depois de me narrar a história de sua mãe e de sua vizinha a Irmã me surpreendeu com a história de um outro morador de sua cidade, tratava-se de um senhor muito querido pela comunidade, um homem extremamente simples, mas de uma devoção admirável, segundo ela, ele era uma dos que participavam de todas as procissões, inclusive aquelas que aconteciam no inverno, um pouco antes de amanhecer.

Num daqueles dias, logo após uma procissão, este senhor voltou para sua casa como de costume, e não muito depois foi anunciado que ele havia se suicidado por enforcamento, para minha surpresa a irmã disse que o suicídio é um mistério, pois segundo ela, aquele homem era muito querido pela comunidade e muito consciente de sua fé e devoção, ela me disse que respeita muito as pessoas que tiram a própria vida e opta por não julgar, segundo ela é uma, analisando aquele caso foi uma opção, inclusive ética, mesmo nessa penumbra podemos especular algumas coisas, mas, o que de fato o motivou já mais sabermos, mas para ela aquele ato pode ter sido inclusive por um estado de elevada consciência, como se naquele momento ele estivesse tão bem que tivesse ponderado que a única forma de prolongar aquele estado era fazer cessar a existência física, mas são só especulações, lembrou. O importante disso é que, segundo ela, a partir desse caso ela passou a ver o suicídio de uma outra maneira, pois aquele homem não se enquadrava em nenhum quadro típico de depressão, ou coisa parecida, é esse caso foi

marcante, me marca e me faz pensar sobre a vida até hoje, foi o que ela me disse em tom de saudade e de extremo respeito por esse homem tão querido e tão devotado.

Depois então, perguntei como ela relacionava isso tudo com o Reiki, ela me explicou que a vida jamais cessa, a energia que nós somos é eterna, a morte não existe, nesse momento ela citou o milagre da ressurreição como elemento singular do milagre da vida. Pergunto então sobre a reencarnação ela disse que não acreditar nessa ideia, pois passar a vida, pagando pelo que se fez em outro momento seria algo atormentador e nem um pouco misericordioso da parte de Deus, segundo ela a vida é uma continuidade e a experimentamos de várias maneiras, mas a vida é um mistério.

Dessa maneira, logo percebi que estava diante uma contadora de histórias que sabia manejar muito bem a palavra narrada, adquirida através de sua experiência de vida como se nela houvesse uma integração entre o “querigma” e a narração, de uma forma muito interessantes aqueles contos da Irmã Mercedes trouxeram à tona aquelas subjetividades que conviviam na sua memória e que foram redimidos através daquilo que era narrado, sim aquelas subjetividades que um dia foram pessoas, foram de alguma forma curadas e salvas por meio daquela narrativa que parecia um ritual, ritual da palavra.

Naquele dia, resolvi então compartilhar algumas experiências pessoais com a irmã, aquela que ouvira anteriormente me inspirou e me encorajou a compartilhar algumas experiências pessoais que me incomodavam muito, vi naquele momento não um interlocutor da pesquisa, mas uma pessoa portadora de uma palavra que poderia me orientar, como uma terapeuta, me vi como um paciente que precisa se compreender antes de ser curado. As palavras dela foram: “não se culpe pelo que passou siga seu caminho”, palavras simples sem muito apelo persuasivo, apenas isso. Então ela disse: - se não for assim a vida não anda, você precisa continuar. “Armazenar coisas negativas paralisa o curso da vida”, de alguma maneira a minha linguagem se encontrou ali numa situação que dava o que pensar, o narrador-participante estava diante de um narrador-linguagem, como se ali estivesse diante de uma epifania da linguagem, como se alguém pudesse enquanto personagem encarnar e significar a própria linguagem, não alguém que dela faça uso para comunicar algo, mas ali a linguagem se revelou como ser e como pessoa.

O Lótus Amarelo e o Dragão: Mestre Lótus Amarelo, um xamã auxiliado por extraterrestres e dragões.

Foi uma vez, em tarde chuvosa de janeiro, que conheci o mestre do Lótus amarelo, assim o chamo, pois, esses dois elementos sobressaem na busca pelo sagrado. Ele estava à minha espera: já havíamos marcado uma conversa, eu o conheci nessas andanças à procura de místicos e terapeutas holísticos que agora vejo são a mesma e única coisa. Começamos nossa conversa em seu apartamento, logo que entrei fui envolvido por uma nuvem de fumaça, incensários cheios de especiarias, mas uma se destacava: era um incenso de lótus, um cheiro muito característico, mas também senti um leve toque de incenso de lírio. Tal mistura de odores me causou um misto de calma e entorpecimento:

sim, parecia que aquela fumaça que se desprendia do incensário formava um tipo de escrita que iria compreender, mas isso talvez já fosse o efeito inebriante do lótus e do lírio, juntamente com outras especiarias.

Uma casa simples, sem muitos adornos, uma mobília modesta, mas extremamente prática, tudo ali tem que funcionar, parece mais um ambiente de trabalho do que um lar, mas era um, pois o fogo da “lareira” estava lá. Próximo à porta, próximo ao incensário, estavam algumas velas coloridas, uma na cor verde, na cor violeta, e outra na cor vermelha. O ambiente transparecia muita calma, quando entrei me sento em uma cadeira, fico próximo da mesa das refeições, mas também uma mesa de estudos, muitos livros e papéis cheios de anotações, parece que aquela mesma mesa na qual se servem os alimentos para o corpo também são servidos os alimentos para a alma.

Mestre Lótus Amarelo já é um pouco idoso, talvez um pouco mais de sessenta anos, mas um homem que demonstra muita força, estatura média, cabelos já um pouco grisalhos, uma voz marcante, clara e enfática. Observo que sobre uma pequena mesa estão alguns ornamentos, que depois fico sabendo que não são somente ornamentos, mas instrumentos que têm um significado místico e mágico: pedras, símbolos, pequenos bibelôs. O lugar é muito arrumado, parece um altar improvisado, estrategicamente posicionado frente à mesa de jantar, de modo que quem está à mesa pode visualizar esse que chamo de um pequeno altar improvisado. A porta que dá para a sacada principal é adornada com cortinas, em tom de azul, um azul como de safira: aquilo transmite uma certa harmonia e se coaduna bem com a sala pintada de cor branco gelo. É um ambiente de muita harmonia, acredito que ali não há como ficar distraído, pois tudo está de acordo com uma ordem, e a visão não fica ociosa em busca de novos elementos, pois o principal adorno daquele ambiente é a simplicidade.

Nossa conversa começa de maneira muito livre, sem nenhum condicionamento metodológico, apenas uma troca de experiências por meio de narrativas compartilhadas. Fico muito interessado na prática terapêutica realizada por ele, pois foi assim que fiquei conhecendo seu trabalho, ele me fala que seu principal instrumento de cura é o amor, o amor nos faz buscar o conhecimento e por meio dele encontramos a verdade. O amor é a verdadeira cura, pergunto se ele é vinculado a alguma igreja ou confissão religiosa, ele me diz que já participou de várias, mas não se considera vinculado a nenhuma religião, ele diz que sua religião é a do amor ao próximo, no exercício sincero da caridade.

Pergunto se ele estava em algum atendimento, ele me responde que estava voltando da casa de uma pessoa que estava precisando de seu auxílio espiritual e terapêuti-

co. Pergunto qual a idade deste paciente, mestre Lótus amarelo fica um pouco desconfortável, penso que minha pergunta foi muito invasiva, mas ele responde mesmo assim: fala que se trata de uma senhora idosa, que passou por uma fratura na perna. Ele me fala também que essa pessoa recorrentemente tem problemas de fratura, relata que ela já estava se recuperando de uma outra fratura e num curto espaço de tempo fraturou novamente a perna, no mesmo lugar. Pergunto então se ela já se submeteu a uma nova cirurgia e ele me confirma que sim, fala que o seu trabalho ajuda na recuperação, pois permite que o próprio corpo gere as condições para o pronto restabelecimento do paciente. Segundo ele doenças muito prolongadas podem ficar mais prolongadas ainda devido ao estresse emocional que, segundo ele, cria uma onda de negatividade que bloqueia ou retarda a recuperação. Pergunto ao mestre como ele começou nesse caminho, ele diz que isso já o acompanha desde menino, por volta de nove anos de idade me conscientizei de que tinha alguma missão e desde então me aproximei das coisas espirituais, peço que ele me detalhe mais precisamente quais foram essas experiências, ele diz que na época não podia entender o que estava acontecendo, isso criava uma angústia. “Já pensou achar que você é doido”, pois a maioria das pessoas não está preparada para essa realidade, a verdade é que algumas pessoas quando são mandadas para cá são diferentes, têm uma missão. Pergunto se ele via alguma coisa? Ele responde que sim, eram seres dos mais variados, inclusive alguns eram muito luminosos, outros nem tanto. E hoje como você interpreta isso? “Não tenho dúvida que eram os seres de luz das mais diversas dimensões que estava tentando manter contato, peço que ele me detalhe mais sobre esses seres de luz, ele então pensa um pouco, parece hesitar, mas responde, dizendo que esses seres são tanto anjos, pessoas desencarnadas, seres elementais, ou extraterrestres. Segundo eles todos esses seres lhe ajudam não só no plano pessoal para lhe trazer o entendimento de sua missão aqui na terra, mas o auxiliam quando ele aplica passe de cura, Reiki e outros. Ele diz que esses seres o acompanham cotidianamente, já lhe mostraram muitas coisas. Ele diz que no início foi muito difícil, muitos sintomas, náuseas, não conseguia dormir, inquietação, as vezes até depressão, mas ele dizia que tanto os seres de luz quanto médiuns mais desenvolvidos diziam para que ele tivesse calma, pois seu corpo estava se adaptando à esse novo padrão vibracional, como se seu corpo estivesse passando por uma purificação, algo muito parecido com aquilo que Mestre Olho de tigre falara sobre o efeito desintoxicação provocado pelo do Reiki. Ele me diz que toda vez que passa de um estágio para o outro mais avançado isso ocorre, segundo mestre Lótus Amarelo acredita estar no quarto estágio de evolução espiritual, pois agora

ele não somente ouve e sente, mas também é capaz de visualizar os seres de luz, ele diz que sempre pede orientação para outros médiuns que estão mais evoluídos quem disse que ele está nesse quarto nível foi uma de suas mentoras que ele preferiu não dizer o nome, mas que segundo ele é uma médium muito experimentada nesses assuntos. Pergunto se ele já pensou em desistir, ele diz que não pode uma vez que você começa não tem como voltar, é melhor nem começar, curioso pois, isso também me foi dito em das vezes que conversei com mestre von-Rommel acerca do aprendizado da Cabalá.

Pergunto se já houve algum contato físico, ele diz que sim, mas ao mesmo tempo fala que não como o contato que nós estávamos tendo naquele momento, não, é diferente. Segundo ele a pessoa tem sensações físicas, mas é tudo muito etéreo, muito sutil, nada é o que parece ser, é como se o tempo e o espaço não estivessem mais ali, é como um sonho, mas ao mesmo tempo você está consciente, então você sente uma energia pulsando, a comunicação, quando ela ocorre por meio da mente, ou então eles aparecem e ficam somente observando, testando. E como ele faz para saber como lidar com isso? Ele diz que não está escrito em lugar nenhum, é uma experiência que você precisa de tempo para saber lidar com isso, é muito forte, você pode inclusive perder os sentidos, ou até adoecer, tem pessoas que não aguentam. Mas agora depois de entrar no quarto nível da evolução espiritual diz que as coisas estão mais tranquilas, pois agora ele sabe o que está acontecendo e por isso não tem mais medo. Ele diz que a sua mentora, médium da qual ele me falara anteriormente diz que agora ele ficará mais forte e dificilmente ficará doente, pois agora seu nível vibratório está mais acelerado, segundo ele seu corpo está mais ágil, ele diz sentir que seu corpo está mais resistente

Começo a perguntar sobre os grupos nos quais ele atende como médium de cura, pergunto se não exaustivo e como ele faz para manter o equilíbrio. Ele é enfático diz que não pode parar, ele tem que doar, tem que compartilhar seu dom, sim é muito cansativo, segundo ele, tem vezes que fica exausto, mas uma forma de recarregar é buscando áreas verdes, que tenham árvores, elas são sagradas e nos auxiliam a transmutar energias negativas, assim como áreas de praias salgadas. O sal marinho reequilibra nossos padrões de energia, já as árvores são seres de muita sabedoria, inclusive sempre busco orientação das driades que são os elementais das árvores. Pergunto como ele faz para transmutar energias negativas com os auxílios das árvores, primeiro ele diz que faz uma oração pedindo que todos seres de luz de todas as dimensões o ajudem a transmutar toda energia negativa em positiva, ele então diz que naquele momento procura estabelecer uma conexão com a árvore, ele diz que com muita reverência e respeito, interrompo

perguntando em que local de Belém ele realiza esse ritual, ele responde que geralmente vai ao Bosque Rodrigues Alves ou vai ao Horto Municipal, sobre as árvores ele continua que as vezes ele simplesmente a toca com as duas mãos ou às vezes ele lhe dá um abraço.

“ O candidato, sempre precedido pelos guias, chegou então ao pai dos xamãs, que lhe fortaleceram a garganta e a voz. Em seguida ele foi levado à margem dos nove mares. No meio de um deles havia uma ilha, e, no meio da ilha, uma bétula jovem se elevava até o Céu. Era a árvore do Senhor da Terra. Junto a ela cresciam nove ervas, ancestrais de todas as plantas da terra. A árvore estava cercada pelos Mares, e em cada um deles nadava uma espécie de ave como seus filhotes; havia várias espécies de patos, um cisne e um gavião. O candidato visitou todos esses mares; alguns salgados, outros tão quentes que ele não podia se aproximar da beira...o Senhor da árvore lhe gritou: ‘Meu ramo acaba de cair; pega-o e faz dele um tambor que te servirá por toda vida’. O ramo tinha três galhos, o Senhor da Árvore mandou fabricar três tambores que deveriam ser guardados por três mulheres e cada um deles deveria ser utilizado para determinada cerimônia: um para cuidar das parturientes, o segundo para a cura dos doentes, o último para encontrar os homens perdidos na neve. ” (Eliade:2002)

Guardadas as devidas diferenças podemos utilizar esse texto de Eliade para compreender a linguagem mística de mestre Lótus Amarelo, místico e xamã, sua relação com as energias de cura vindas da terra e de outras dimensões. Como vemos no caso descrito por Eliade os indicados passam por um processo no qual ocorre um alargamento de sua percepção da natureza e uma integração simbólica do xamã aos poderes e mistérios dos espíritos ligados aos elementos, Mestre Lótus Amarelo dá muita importância linguagem dos elementos da natureza e aos espíritos de canaliza essas energias. Ainda sobre as árvores ele me diz que vem estudando a Cabalá já algum tempo, pois era membro tanto da Sociedade teosófica quanto Da Rosacruz e teve também uma rápida passagem pela Maçonaria, estou estudando muito sobre a Árvore da Vida, conhecida nos livros de Cabalá como a Etz CHaim, que apesar de ser chamada de árvore da Vida é na verdade das Vidas, pois, Chaim está no plural, o que segundo O místico Deepak Sankara Veda tem relação com a reencarnação segundo ele a reencarnação está contida na Torah como é mostrado pelo trabalho do grande Ari (Isaac Luria). Pergunto ao mestre Lótus Amarelo se ele conhece Deepak, ele diz que não pessoalmente, pois ainda não teve essa honra, mas que acompanha seu trabalho principalmente pelas redes sociais. Ele diz que teve um importante avanço em seu estudo sobre cabalá por conta do trabalho de Deepak, principalmente no que diz respeito aos chamados Intraterrenos. Há ainda segundo ele as sociedade que vivem no fundo dos oceanos que seriam descendentes do

Atlantis⁷³, segundo ele também no fundo dos mares e oceanos se encontram portais dimensionais que nos conectam com outros planetas, Ele diz que nós podemos nos deslocar para esses locais por meio da meditação ou da viagem astral, não temos que ir lá fisicamente, pois ele não suportaria a vibração acelerada, mas nossos corpos sutis podem, eles forma preparados para, isso ele diz que já fez várias dessas viagens em seus sonhos e que nelas é sempre recebido por mentores espirituais.

Ele continua dizendo que crê nas civilizações de Intraterrenos, segundo ele são civilizações mais desenvolvidas que vivem no interior da terra, ele diz que não só no interior da Terra existem civilizações mais evoluídas, bem como portais dimensionais que ligam o nosso planeta à outros planetas do sistema solar, bem como outras galáxias. Pergunto sobre se existe relação entre os Intraterrenos e os Extraterrestres, ele diz que depende do ponto de vista, ele afirma nós somos extraterrestres, nosso material genético não é da Terra. Essa afirmação parece algo semelhante ao que diz o Cabalista Deepak Sankara Veda que em um de seus livros afirma que na Torah está codificado que nós somos seres exilados do Planeta Marte, que o Planeta vermelho foi o primeiro lar da Humanidade.

Mestre Lótus Amarelo parece um pouco incomodado, ele me fala que é porque, essas coisas não podem ser faladas de qualquer maneira, fazem parte do conhecimento secreto que tem aprendido desde sua iniciação, é preciso manter discrição, pois se falarmos de qualquer forma isso pode nos trazer danos, ele me explica que as energias estão conectadas às palavras. Não posso ficar comentando muito preciso manter o equilíbrio das minhas palavras, de acordo com muitas pessoas são enfeitiçadas pelo uso das palavras. Pergunto por quê? Ele volta à sua relação com a natureza ele diz que da mesma forma como existem pessoas como ele que usam essas energias para o Bem, também existem aqueles que usam para o mal, ele define, para prejudicar os outros, muitas dessas plantas são sagradas e não podem ser usadas para esse fim, mas, mesmo assim aqueles que são conhecidos como praticantes de magia negra usam essas energias para o Mal, eles esquecem que o Universo todo está conectado e que isso retornará para elas, se você fala mal de alguém isso traz uma energia muito perigosa sobre você. Todos os místicos por mim entrevistados são uníssonos nesse aspecto do tabu do *“falar mal do Outro”*. Pergunto como podemos então nos proteger dessa influência danosa, ele me

⁷³ .cf. H.P Blavatzky. A doutrina Secreta. Vol III. Ed. Pensamento.2010 Segundo a Teosofia seriam uma civilização anterior à nossa, como um elevado nível de desenvolvimento tanto tecnológico quanto espiritual, a chamada Nova Era tem como uma de suas doutrinas o contato com esses seres que viveriam no fundo dos mares e oceanos.

mostra um pequeno livreto, feito artesanalmente, ele me diz que ali tenta resumir toda sua experiência na prática da cura energética, o livreto é intitulado Gotas de Amor, ali, explica ele estão contidas rezas e preces que devem feitas como a ajuda de um japamala (terço indiano) , pois segundo do ele se você percorre a extensão das 108 contas do japamala você alcança iluminação. Ele então recita uma das orações ali contidas. Que aqui eu cito de acordo com o que está escrito.

“Deus! Sabemos que estais em todos os corações, por que és a Inteligência Energética Superior e Cósmica. Pai! Agradecemos por dar-nos este Universo tão lindo, criando-nos para tomar conta da bela Natureza, Com a Terra para fazermos nosso lar, A água para matar nossa sede, A árvore fornecer-nos oxigênio que dá-nos a vida, A flor para fornecer sua beleza e perfume, O fruto para matar nossa fome, Vegetais e animais para nossa alimentação. Deus! Rezemos por toda criação. Pelos que estão, pelos que estão chegando à vida e por àqueles que ainda hão de vir. Pai! Neste momento daí todos: amor, alegria, bondade, caridade, dádivas, esperança, fé, gratidão, harmonia, iluminação, justiça, memória, natureza, organização, paz, qualidade, saúde, trabalho, união, vida, zelo, água a quem tem sede, alimentação a quem tem fome e amenizai todos os sofrimentos nos diversos níveis de energia, planos, dimensões, mundos e universos.” (Lótus Amarelo)

A prece de Mestre Lótus Amarelo segue uma lógica que além demonstrar sua concepção da vida é capaz de evidenciar as relações desta com uma forma de classificação que cria na linguagem cognitivos de sua narração, mestre Lótus Amarelo como um xamã mitifica sua iniciação à Natureza, uma natureza que é pois ela lhe remete à um tempo original e mítico, contudo ele não é tratado de um modo rígido, mestre Lótus Amarelo age sobre esse material linguístico e narrativo como faz um *bricoleur*, no sentido que lhe é dado por Lévi-Strauss, um artesão de símbolos ele não tem um comportamento internalização desses conteúdos, pelo contrário eles são transformados na linguagem narrativa de mestre Lótus Amarelo e sincretizados e traduzidos à sua prática mística de um xamã de cura.

A prece narra uma um acontecimento, e nele se encontram a lógica de classificação feita por mestre Lótus Amarelo, não se trata de uma lógica individual, mas uma lógica cultural abstrata, mas concreta que principalmente cria uma coerência para os acontecimentos xamânicos e místicos na vida de mestre Lótus Amarelo, são fragmentos de sua jornada como um peregrino entre as religiões, contudo ele não age em relação a essas religiões como um fiel que busca uma identidade, mas segundo ele mesmo cada uma delas lhe oferece algo, como uma dádiva e a partir disso ele compões sua compreensão do divino e sagrado. Em uma conversa, ele me diz que vê as religiões como peças

de um quebra-cabeças ele está tentando montar o dele, mas me confessa que é contrário a seguir uma única religião, você tem que ser livre para escolher aquilo que cada religião te oferece.

Como nos diz Lévi-Strauss as necessidades da classificação totêmica diz que ela segue motivos de ordem estética e semântica, podemos dizer que isso só possível porque essas relações se dão na linguagem, acredito que nesse ponto a necessidade e a escolha dos conteúdos encontram uma confluência o que não significa que se confundam, mas que os princípios de diferenciação ajudam no “entalhe” das configurações de sentido que darão na linguagem. No meu ponto de vista Mestre Lótus Amarelo é antes de tudo um tradutor da religião em mística, o seu ser-místico tem um caráter artístico ele trabalha esses materiais das linguagens da religião na sua competência de linguagem mística efetua a quebra desses conteúdos do simbolismo religioso na linguagem mística de cura, suas viagens mostram as etapas de criação das obras de arte, obras de arte na linguagem narrada. Ou seja, não se trata de uma linguagem que expresse o mundo, mas de uma linguagem que expresse mundo simbólica e esteticamente construído na linguagem.

“Esta lógica funciona um pouco ao modo do caleidoscópio; instrumento que contém também restos e cacos, por meio dos quais se realizam arranjos estruturais. Os fragmentos saíram de um processo de quebra e destruição, por si mesmo contingentes, mas sob a reserva de que seus produtos ofereçam entre si certas homologias: de tamanho, de vivacidade de colorido, de transparência. Eles não têm mais ser próprio, se confrontados como os objetos manufaturados, que falavam uma ‘linguagem’ da qual se tornaram os restos indefiníveis; mas, sob outro aspecto, devem tê-lo suficientemente para participar, com utilidade, da formação de um ser de novo tipo: este ser consiste em acomodações, nas quais, nas quais, por um jogo de espelhos, os reflexos equivalem a objetos, isto é, em que signos tomam o lugar de coisas significadas...” (Lévi-Strauss:1976)

Como se evidencia na leitura da prece de Mestre Lótus Amarelo uma extrapolação na linguagem mística, isto quer dizer que a prece de Lótus Amarelo não está referida a nenhum tipo de sentido no que se refere à identidade religiosa, antes é uma oração na qual os signos religiosos são reorganizados numa estrutura aberta de sentido. Por esse modo de se apropriar dos signos religiosos na linguagem, ele os transforma em símbolos de sua experiência mística, que é uma forma de organizar esteticamente os conteúdos religiosos, trata-se de um trabalho artesanal na linguagem mística de Lótus Amarelo. A lógica totêmica é uma lógica estética e música na linguagem.

Vejamos por exemplo as três palavras que mestre Lótus Amarelo narra na maioria de suas práticas de cura, ele diz que essas palavras combinadas podem alterar a rea-

lidade e ajudam a nos proteger dos desequilíbrios energéticos, as palavras são: *Paz, Amor, Luz*. Ele diz que quando medita recita essas palavras mentalizando as pessoas e planeta e o universo, segundo eles os seres de luz o teriam guiado para usar o poder dessas palavras. Se analisarmos as outras preces à luz dessas palavras vamos observar que elas funcionam como totens na linguagem do xamã-místico. Como nos faz compreender Lévi-Strauss o totemismo é um fenômeno na linguagem humana como se essa fosse portador de um tipo de a priori estético.

“ E é com frases do ritual que a pessoas compõe seu discurso interior. Portanto, o indivíduo não faz mais do que adaptar a seus sentimentos individuais uma linguagem que ele não produziu de modo algum. O ritual continua sendo a própria base da oração por mais individual que seja.... Porque a oração só age pela palavra e a palavra é o quer há de mais formal no mundo. Portanto, nunca o poder eficaz da forma é tão aparente. A criação pelo verbo é o tipo de criação *ex nihilo*” (Mauss:2005)

Mauss comete um exagero quando pensa a linguagem da prece como uma forma de adaptação dos sentimentos individuais à linguagem coletiva do ritual, penso que a linguagem coletiva do ritual não é adaptada aos sentimentos, mas é antes uma invenção na linguagem do suplicante, do fiel, do narrador, do místico, do poeta, todos esses inventam suas experiências místicas na linguagem. Não se trata de uma adaptação no sentido de uma acomodação, mas no sentido de uma invenção de sentidos, que é formal podemos entender como passível de receber formas, ou como suscetível à elaboração de formas, o místico age como o artista, como nos compreender Simmel (2010) Contribuição para a sociologia da religião e também Simmel 2010 em Contribuição para a epistemologia da religião. A prece não está fora da narração ela se dá na linguagem pela narração.

“Dito de outra maneira: um conteúdo emocional específico surgido na forma da interação individual se transforma dentro dessa relação numa ideia transcendente; essa por sua vez, torna-se Uma nova categoria, na qual as formas e conteúdos ganham nova vida, embora se originem de relações humanas.” (Simmel:2010).

“... a religiosidade vem a ser uma disposição irreduzível e fundamental da alma, de modo que o significado e o valor que ela comunica a seus conteúdos pertencem à mesma ordem das categorias de ser, dever, querer etc. Isso confere ao mundo que ela cria uma autonomia que não depende mais dessas categorias para a própria legitimação, pois todas têm o mesmo status.” (Simmel:2010)

Simmel articula noção de religiosidade como um modo de ser e de pensar, no qual o indivíduo modela sua experiência, ele encontra autonomia para dispor desses

conteúdos da experiência humana que ele chama de religiosidade. O indivíduo agiria em face desses conteúdos como age o artista, buscando uma forma que dê sentido à essa experiência, penso que só falta à Simmel uma ênfase na questão da linguagem, possivelmente a sua análise pode ser aproximada daquela de Lévi-Strauss em relação ao a priori estético da bricolagem. Ambas as análises convergem, no meu modo de ver, para o que o estou chamando de ser-místico, não podemos negar o peso psicológico que Simmel atribui à esse processo, mas esse psicologismo se desfaz quando relacionamos essa modelagem artesanal de conteúdos da experiência na linguagem, uma modelagem pela narrativa do tempo e do espaço vividos, nela convergem o psicológico e o social, o individual e o coletivo, simbólico e o racional.

Questiono como ele faz para não ter problemas de saúde, ele me diz que desde que teve esse despertar de sua mente foi levado a observar uma vida saudável, boa alimentação, complementos vitamínicos, exercícios físicos e muita meditação. Pergunto qual? Ele então responde: “todas, mas eu me utilizo muito da Yoga”, inclusive ele me fala que já esteve na Índia e que precisa voltar lá.

Há quanto tempo você se dedica a essa vida espiritual? Segundo ele “fazem oito anos, pois foi o tempo que precisei para colocar as coisas em ordem, foi o período que aposentei, e resolvi ter uma mudança de vida radical, inclusive adotei desde então vegetarianismo, evito consumir produtos industrializados, só me alimento daquilo que vem direto da terra sem aditivos químicos, pois isso cria um desequilíbrio energético no alimento que é repassado para o ser humano e é isso que gera as doenças”, segundo ele “a doença é um desequilíbrio de energias, quanto mais intervenção da indústria maior a negatividade do alimento, esses processos de industrialização criam verdadeiras aberrações, nós devemos evitar isso, a grande maioria das doenças está associada à má alimentação, uma alimentação desequilibrada”, mais isso não é tudo, segundo ele “tudo está ligado e faz parte de um todo, se eu não tenho consciência que a alimentação me conecta como a energia da natureza de nada adianta adotar uma dessas dietas, você precisa estar conectado aí então você vai perceber que comer, se alimentar, não é só um ato físico, mas uma ação espiritual que pode ativar os seus sentidos e te conectar com o mudo superior”.

Vejo que o mestre Lótus Amarelo está fazendo uma hermenêutica da comida, é como se os alimentos tivessem um significado místico e indago sobre isso: ele responde que “sim, tudo é energia, nós nos alimentamos de energia, aquilo que comemos deve gerar em nós luz e não trevas. Quando você come de forma inadequada aquilo não te

conecta, pelo contrário te afasta, cria uma barreira densa, isso faz com que a pessoa enfoque somente o comer pelo comer, e ela não tem consciência de que aquele alimento é uma dádiva divina, que lhe foi dado para que se ligue ao mundo superior”. Nesse sentido a comida purifica o corpo e, nesse sentido, ela o cura, então pergunto: isso significa uma cura pela alimentação? - “Claro que sim”, responde, “os povos da antiguidade já sabiam disso, por isso cultuavam a terra, eles eram muito mais avançados, naquela época tinham muitos seres evoluídos instruindo a humanidade, inclusive encarnados como homens”. Lótus amarelo continua dizendo, que não é somente a alimentação, mas também a ingestão correta de água, nós estamos consumindo uma água com um ph muito baixo, isso pode ocasionar várias doenças, água é aquela que tem um ph acima de 7. Falando isso ele diz que a água pode ser energizada, mas é necessário um ph que deixe a água alcalina, pois além de evitar doenças ajudará na recuperação de quadros infecciosos e outros tipos de doenças. Ele me diz que procura manter uma alimentação o mais natural possível, as pessoas segundo ele adoecem porque insistem em não se conscientizar sobre o assunto, elas não buscam as informações, elas estão enganadas. Ele me diz que também recomenda e receita medicações homeopáticas, algumas dessas medicações são feitas por centros espíritas que trabalham com a cura espiritual.

Mestre Lótus Amarelo se diz vegetariano, diz não comer carne de animais, pois acredita que quanto mais seu corpo estiver livre da carne de animais que sofrem, pois isso gera uma energia que cria bloqueios para os trabalhos espirituais, algo muito semelhante aos tabus alimentares no Judaísmo, certa vez ouvi um rabino dizer que os animais considerados impróprios, para o consumo o eram por terem sido gerados pela energia das Qlipot (cascas) ligadas os Sitra Aahra (Outro Lado), e que somente na era messiânica esses animais seriam purificados e então poderão ser consumidos. Ele rejeita principalmente alimentos feitos industrializados, que segundo ele são alimentos carregados de energia negativa, pois não foi o homem que preparos mais uma máquina, aquele alimento está cheio de aditivos químicos artificiais, nesse sentido os alimentos industrializados são vistos como impuros, alimentar-se para ele tem um valor simbólico e ritual, ele geralmente faz suas refeições geralmente sozinho, mas às vezes como na casa de amigos que participam das mesmas práticas espirituais de cura.

“A hierarquia geral dos alimentos, que dá ao regime alimentar de cada casta seu valor hierárquico (food taboo para Blunt, diet avoidances para Stevenson), é interessante sobretudo em suas clivagens principais, que remetam à história(veneração da vaca e intocabilidade dos que comem carne de vaca, inferiorização do regime de carne e do con-

sumo de álcool em relação ao regime vegetariano, cf. § 65). Mas essa classificação de alimentos remete no essencial à classificação dos homens e às relações entre grupos humanos, não é um dado primeiro que resulta de uma classificação universal do puro e do impuro. No detalhe, a interpretação é delicada: ofato que Brâmanes se abstenham de tomates se deve, segundo algumas, à presença de grãos, elementos ‘vivo’, mas eles se abstêm também de cebola e do alho. Além disso, as diferenças regionais proliferam: encontram-se Brâmanes que não comem carne, mas comem peixe (Bengala), e que às comem, mas se abstêm de ovos (U. Oriental). É mais frequente encontrar traços que só a história regional da população nos poderia fazer compreender. Do ponto de vista atual, tudo isso constitui antes nada um quando de critérios absolutos que as castas utilizam para se diferenciar hierarquicamente: assim, brâmanes comem carne ali onde talvez a concorrência dos vegetarianos não se faça sentir, ou então ali onde esses Brâmanes particulares concordam em ocupar uma posição inferior em relação a eles.” (Dumont:2008).

Curioso, pois, certa vez mestre Von-Rommel que é judeu e cabalista, mês explicou certa vez que existem dois momentos em que as pessoas são vulneráveis a ataques energéticos danosos, segundo ele primeiro no momento da alimentação e quando se pratica relação sexual, segundo ele nesses dois momentos nosso campo energético fica vulnerável. Como cabalista e xamã Von-Rommel toma certos cuidados mágicos e rituais no momento de suas refeições. Acredito que essa regra também se aplica a mestre Lótus Amarelo, pois ele por ser vegetariano toma isso como uma prática ritual que purifica suas energias, se ele se alimentar como alguma coisa com energia negativa isso pode atrapalhar o ritual de cura. É o que vimos em Dumont, uma certa flexibilidade na classificação alimentar das castas da Índia, nesse sistema os alimentos são classificados por uma lógica que remete à identidade do indivíduo no que tange à sua casta, as regras de preparo, a contaminação do alimento, mas tudo isso como vemos passa pelo crivo da linguagem, o sistema de casta é uma linguagem que segue uma ordem de classificação na linguagem.

No caso de Mestre Lótus Amarelo, as regras referentes a alimentação seguem uma lógica dietética, um ethos alimentar regido por um totemismo, ou seja a ingestão de certos alimentos pode potencializar, ou limitar suas capacidades de místico xamã de cura. Ele também usa plantas para fazer seus chás por infusão, segundo ele as plantas e seus respectivos elementais o ajudam a não ficar doente, assim como água ele segundo acrescentar pedras águas energiza positivamente a água, de acordo com as pedras, ou seja, cada uma sendo regida por um espírito-energia-elemental que segundo ele é uma consciência divina manifestada na pedra. Por exemplo a turmalina negra que é usada no

pote de onde ele retira água para tomar. Ou seja, temos aí totens ligados à pedras, às plantas, alimentos e água, ou seja sua alimentação está intimamente ligada à sua visão de xamã de cura, tudo que ele ingere se transforma em energia que pode ser compartilhada com os necessitados, quando alguém é curado, a energia de Mestre Lótus Amarelo passa a viver naquele que foi curado, como uma energia que faz parte do universo.

Acredito que na linguagem mística xamânica e sincrética de Mestre Lótus Amarelo articulou em sua narrativa o elemento da interdição alimentar, inclusive ele citou que as proibições alimentares, eram tão importantes como as palavras negativas. Pergunto sobre a relação ele diz que tudo tem relação, pois, o alimento é energia e as palavras também o são. Mas um elemento da lógica do tabu alimentar de Lótus Amarelo está ligado aos produtos industrializados, ele diz são alimentos feitos com coisas que não existem na natureza, isso gera uma energia que desequilibra a harmonia energética do corpo gerando doenças, o corpo não identifica essas energias dos produtos industrializados e os transgênicos. É uma energia que seu corpo não está preparado para codificar, ele ainda complementa, é tudo feito por máquinas, tem energia, mas não a energia prânica (energia vital).

A concepção de nutrição de Lótus Amarelo leva em consideração a “energia” do alimento, uma recomendação que segundo ele lhe é dada pelos seres de Luz, ou seja, os seres de Luz indicam os alimentos que potencializaram sua prática de cura, ou seja o ser-místico na linguagem de Lótus Amarelo engloba a alimentação, abrangendo a ligação desta não só com a saúde do místico e xamã, mas também sua prática de aplicar passes de cura. A bricolagem mística, abrange a alimentação, atribuindo-lhe status social e ritual. Energia é uma categoria chave do pensamento na linguagem mística que remete à outras categorias totêmicas do pensamento místico de Lótus Amarelo estão articuladas com seu sistema simbólico de comestibilidade como nos pensar Sahlins (2004).

“ Ao dar forma ao produto, o homem não apenas aliena seu trabalho, congelado assim numa forma objetiva, como também, pelas modificações físicas que efetua, sedimenta um pensamento. O objeto representa um conceito humano exteriorizado, como um homem falando com outro por meio de coisas. E a variação sistemática das características objetivas é possível servir, melhor ainda do que as diferenças entre as espécies naturais, de meio para um esquema vasto e dinâmico de pensamento, pois, nos objetos manufaturados, muitas diferenças podem variar ao mesmo tempo, através de uma manipulação que parece divina – e quanto maior o controle técnico, mais precisa e diversificada é a manipulação –, e também porque cada diferença assim desenvolvida pela intervenção

humana, como vistas à ‘utilidade’, deve ter uma significância, e não apenas as características existentes na natureza por suas próprias razões, que se prestam a ser culturalmente notadas. O totemismo burguês, em outras palavras, é, potencialmente mais complexo do que qualquer variedade ‘ selvagem’ (*sauvage*), não por se haver libertado de uma base material natural-material, mas, precisamente pelo fato de a natureza ter sido domesticada. ‘Os Animais reproduzem a si mesmos’, como nos ensinou Marx, ao passo que os homens reproduzem toda a natureza’.” (SAHLINS:2002)

Assim podemos enfatizar que os tabus alimentares de Mestre Lótus Amarelo estão diretamente interligados à sua prática místico-xamânica como experiência narrativa na linguagem, as classificações dos alimentos feita por eles segue as categorias dos alimentos com energia vital e aqueles como energia desequilibrada, essa classificação interliga a sua concepção mística da vida, ele trabalha como duas categorias de mistificação da ciência uma ciência boa que busca ligar o ser humano à energia do Universo, e uma ciência ruim que desequilibra a natureza, causando a fome, as guerras, as doenças e morte. Morte essa que segundo Mestre Lótus Amarelo pode atingir as outras dimensões da alma. Daí porque ele defende a cura prânica que em alguns momentos ele chamou de cura quântica, que segundo ele integra todas as técnicas de cura espiritual, ele diz que um tipo muito utilizado por ele é a apometria.

Neste sentido narrativa de mestre Lótus Amarelo sobre alimentação não deixa de ser uma versão nativa da crítica marxiana ao capitalismo, nesse sentido a bricolagem mística se apropria de fragmentos das noções marxistas como uma espécie de mito nativo, inconscientemente lógica totêmica presente na linguagem de mestre Lótus Amarelo é ao mesmo tempo uma versão nativa da crítica marxiana ao capitalismo e ao consumismo e um sincretismo transcriativo místico e xamânico. No sentido Sahlins (2002) combinado com Bastide (2006) , podemos pensar que o pensamento Totêmico de Mestre Lótus Amarelo é uma revolta do pensamento selvagem sobre o pensamento burguês, ou seja através do Sagrado selvagem que é, no meu ponto de vista, o ser-místico se emancipando do Sagrado docilizado. A música de Mestre Lótus Amarelo vem sofrendo uma mutação na linguagem de sua narrativa, pois é o Sagrado revoltado na linguagem em busca do Sagrado selvagem’, pois sua busca de uma sociedade que se reconecte com a Fonte de Luz como ele mesmo nos disse. Ao mesmo tempo uma narrativa música que reinventa o passado pela bricolagem sincrética, tornando-se ao mesmo tempo utópica e futurista.

“ Toda Igreja constituída possui decerto seus místicos, mas desconfia deles, delega-lhes seus confessores e diretores espertais para dirigir, canalizar e controlar os seus estados

extáticos, isso quando não os trancafia em algum convento de onde seus gritos de amor desvairado não conseguem se fazer ouvir... Os revolucionários procuram ler, nas mutações das sociedades, o discurso ininterrupto do Senhor da história. E, evidentemente, esses despertares que podem acabar em danças, esses messianismos que podem acabar em transe, esses pentecostalismos que inventam novas línguas extáticas não rompem totalmente como o passado..., no entanto, como o advento de todos esses Deuses Sonhados, muito próximos da busca pelo sagrado selvagem que, como veremos, vai hoje irromper bruscamente, depois de todos esses sagrados revoltados ou todos esses sagrados oníricos.

Pois todos esses sagrados revoltados vão dar afinal em projetos políticos, terminam em utopias, em construções da razão, programas planejados de transformação da sociedade – o Novo Cristianismo de Saint-Simon, numa república de Produtores; a religião harmônica de Charles Fourier, num Novo Mundo Industrial; o verdadeiro Cristianismo de Étienne Cabet, num comunismo messiânico” (Bastide:2006)

Começo a perguntar sobre as experiências místicas, mestre Lótus Amarelo fala então que tem várias, algumas delas ainda são extremamente enigmáticas, mas ele disse que vem pedindo auxílio para seus guias espirituais, para que o ajudem na decifração destes enigmas. Ele me diz que sempre pede ajuda para os guias espirituais para que lhe ajudem, ele me fala que são vários, inclusive extraterrestres e mais, há pouco tempo ele também vem percebendo que uma outra ordem de seres vem tentando se comunicar, inclusive ele me diz que já sentiu a energia deles, pergunto quem são? Surpreendentemente ele me revela que vem sentindo a presença dos dragões, eles surgem nas sessões de cura que ele pratica no centro espírita e num grupo que se reúne para compartilhar os estudos sobre a prática de guru indiano Sathya Sai Baba, que segundo ele é um mestre muito importante para o seu despertar espiritual.

Lótus Amarelo me diz que certa vez foi consultar uma médium sua amiga que segundo ele teria o dom da vidência, lá ele narra que a mulher viu nas duas vidas anteriores ele tinha sido um jovem indiano e depois um nobre chinês da antiguidade, ele diz que talvez por isso o interesse pelos dragões, ele diz interesse deles, pois foram eles que me procuraram. Ele me fala muito rapidamente sobre sua viagem ao Peru, para a mítica cidade de Machu Picchu, ele me disse que estar lá foi como voltar para casa, uma sensação de que já esteve ali, que aquele lugar em uma outra vida já foi seu lar. Pergunto qual a importância das viagens? Ele diz que muito grande, pois ele se conecta com a energia ancestral do lugar, mas também com os registros afásicos de suas vidas passadas, em cada viagem você se energiza, fica mais consciente de sua missão aqui na terra. Pergunto se ele já sabe qual é a sua missão? Ele completa dizendo que dois livros o ajudam

nessa missão e que eles o auxiliam em meditação sobre o assunto trata-se do Tao Te Ching (O livro do caminho e da virtude) e o I Ching (Livro das Mutações), ele então me cita um trecho de cada livro e diz que ali está a resposta. Cito em sequência esses trechos.

“ Trinta raios convergem do vazio do centro da roda:

Através dessa não existência

Existe a utilidade do veículo;

A argila é trabalhada na forma de vasos:

Através da não-existência

Existe utilidade do Objeto;

Portas e janelas são abertas na construção da casa:

Através da não-existência

Existe a utilidade da casa

Assim, da existência vem o valor

E da não-existência, a utilidade. (Lao Tse, 2011)

“ Por isso o homem superior contempla essas imagens de repouso e medita sobre o julgamento. Quando ele empreende algo, considera as mutações e medita sobre o oráculo. Por isso ele recebe as bênçãos do céu. ‘Boa fortuna! Nada que não seja favorável’”(I Ching:2006)

Pergunto se ele já decifrou esses trechos? Ele me diz que uma parte sim, mas que ainda não tem todas respostas. Ele diz que prefere não comentar sobre isso, pois se trata de uma mensagem que é para ele, caso ele me contasse poderia alterar o sentido que seus mentores espirituais pediram voto de silêncio sobre esse assunto. Ele me diz que em cada grupo que ele participa procura aperfeiçoar sua prática de amor e caridade pelo próximo, ele me diz que já vem reunindo seus conhecimentos em uma pequena cartilha, um manual que ele usa e também oferece aos que recebem seus atendimentos terapêuticos. Todas essas narrativas me deixam bastante deslocado, sinto-me como se numa distopia, como se a linguagem ali perdesse seu solo, um modo de ser da linguagem que sincretiza a cura com alimentação, extraterrestres, com as viagens místicas e também dragões, são muitas referências, tenho que confessar que era como se estivesse lendo, ou vendo um filme baseado em contos orientais, ou contos de Tolkien, ou de Borges.

Aquela linguagem abria como que um portal entre mundos, uma linguagem que fala na língua a mística, por meio da narrativa de suas viagens místicas pelo mundo do sagrado Mestre Lótus Amarelo, mas cria uma nova forma de conexão mística com o

sagrado, uma metalinguagem mística que integra em sua experiência narrativa a busca pelo sagrado como busca de si mesmo. De reencontrar os vestígios de suas vidas passadas, ou seja, o sagrado não precisa ser encontrado, ele tem que ser lembrado, nesse sentido, as viagens são como as pistas deixadas pelo si mesmo sagrado de Mestre Lótus Amarelo, inclusive deixada de outras dimensões do multiverso. Ele assim como Deepak crê que nós já reencarnamos em outros mundos, em outros universos. Nesse sentido nós somos extraterrestres, a terra é somente a arca onde nos abrigamos desde o dilúvio que na visão mística tanto de Deepak, quanto do Mestre Lótus Amarelo, não ocorreu especificamente na terra, mas foi antes um evento na galáxia: segundo Deepak foi nesse período que o planeta Marte foi praticamente destruído e muitos de seus sobreviventes teriam vindo para a terra nesse período e fundado as sociedades da antiguidade, como por exemplo os fundadores da torre de Babel. Sem dúvida, os elementos literários se misturaram com os elementos místicos-míticos, criando uma meta-ficção que percorre vários campos do conhecimento humano, uma espécie de tradução sincrética que imita uma bricolagem de símbolos. Nesse processo inventivo e criativo está atuando no meu modo de ver o ser-místico, que como linguagem é essa possibilidade de invenção de novas formas de expressão por meio da invenção de narrativas, sejam elas ficções ou traduções antropológicas e, porque não dizer também, ficções históricas.

Pergunto sobre os passes de cura realizados por mestre Lótus Amarelo, pergunto também sobre o centro Espírita no qual ele aplica seus passes. Ele responde que o centro espírita se chama Casa Espiritual de Deus, que fica localizado na travessa José Pio, no bairro do Telegrafo. Lótus Amarelo conta que no início o Centro tinha uma demanda muito pequena, mas depois de sua chegada o número aumentou, ele não atribui esse aumento à sua presença, mas diz que as pessoas estão em busca uma nova experiência espiritual, e que as Igrejas não têm compromisso com a caridade, por isso que está ocorrendo uma grande transformação espiritual no planeta. Então ele fala especificamente sobre os passes, mas antes ele diz que geralmente fala para que as pessoas que frequentam o Centro Casa de Deus que evitem palavras negativas, usar roupas escuras, principalmente preto e vermelho, lelé informa que essas cores atraem muita negatividade e podem atrapalhar na transmissão da energia de cura no momento do passe. Outras coisa, que ele narra é que trata muito de pessoas que vem da macumba, são pessoas desequilibradas que segundo ele explica que não é culpa da Umbanda, mas das pessoas que vão lá mal intencionados e muitos dirigentes que não tem equilíbrio, então ele fala que ali é um lugar para se buscar a Paz, a Luz e o Amor, não é lugar para prejudicar

ninguém ele diz que não frequenta a Umbanda, pois seu caminho de despertar espiritual é outro, mas fala que não tem nada contra, existem pessoas séria e compromissadas, mas existem os magos negros que infiltram para fazer o mal. Vemos assim uma lógica política e totêmica na prática narrativa de Lótus Amarelo, aquilo que Sahlins (2006. p.126) fala sobre a cultura na história, ou seja que *“há estruturas da história e na história.”* Dizemos que o mesmo se aplica em relação à linguagem existem estruturas da linguagem e na linguagem, as estruturas históricas são de certa ponto de vista perspectivas na linguagem dos falantes, a história é ante de tudo narrativa, arte de contar. No sentido aqui das narrativas místicas perceber essas relações é oportunidade de inventar novas formas de narrar, ou seja, curar na linguagem por meio das narrativas, cria novas estruturas de narratividade.

Segundo Mestre Lótus Amarelo quando o centro Casa espiritual de Deus começou a lotar ele disse que isso incomodou o padrão vibratório do outro lado, ele fala que começaram a aparecer pessoas estranhas mal-intencionadas para prejudicar o trabalho, segundo um homem muito estranho começou a frequentar, segundo ele esse homem sempre que chegava o trabalho não fluía, inclusive ele mesmo falou que uma vez passou mal sua pressão se desregulou, mas depois disso os dragões começaram a lhe ajudar. Esse homem, de acordo como mestre Lótus Amarelo era um praticante de magia negra um feiticeiro, ele queria que nossa corrente energética fosse quebrada, mas o dragão me segurou e me deu forças para continuar. Ele disse que com a presença dos dragões no trabalho afugentou essa gente do mal. Segundo mestre Lótus Amarelo a dona da casa, onde funciona o Centro Espirita não estava dando conta, os magos sombrios estavam quebrando a corrente do centro, segundo ele ela o agradeceu, pois graças à sua ajuda o trabalho não foi interrompido, ele diz que essa gente que faz magia negra não quer que outras pessoas despertem sua espiritualidade, querem criar dependência. Esse cenário mais acirrado de batalha entre o xamã místico e os xamãs inimigos nos evidencia a dimensão de uma batalha simbólica entre o xamã que é um anti-feiticeiro que combate e outros feiticeiros para proteger sua tribo como nos explica o antropólogo Pierre Clastres.

“ Os xamãs considerados grandes superam todos os outros em experiência, educação, número de cantos que conhecem e de espíritos que podem invocar. Entre os Bichaansiteri, um dessa qualidade. Ele celebra seu ofício quase diariamente, mesmo quando ninguém está doente (tendo assim necessidade de muita droga), pois é preciso proteger sem descanso a comunidade de todos os

males e espíritos ruins que os xamãs dos grupos inimigos não cessam de mobilizar contra ela. Ele próprio não se priva de enviar ao exterior todas as doenças capazes de aniquilar os outros. Entre os índios um povo de fantasmas atormenta o mundo dos homens.” (Clastres:2011)

Além desse aspecto da batalha entre os xamãs, pretendo aqui retomar aquilo que me foi narrado por mestre Lótus Amarelo acerca da sua atividade de médium de cura no centro Espírita Casa Espiritual de Deus, enfatizando sua técnica de cura e o que podemos articular com a sua prática de cura como uma cura na linguagem. Ainda sobre A questão da lógica totêmica de classificação que se articula como linguagem mística e sincrética. Vejamos, por exemplo, é tratado como magia negra e nesse sentido englobamos tanto os chamados magos das trevas, ou praticante de magia negra, até à sua noção mística das cores. Sobre esse aspecto ainda acrescento que além do branco, mestre Lótus Amarelo também veste roupas nas cores, violeta, verde, Azul claro e amarelo. Segundo ele essas cores estão ligadas à cromoterapia, uma terapia que usa feixes de luz de cores variadas, ele mostrou várias lâmpadas por ele utilizadas para esse tratamento. Segundo ele a cura prânica ou quântica para alguns estabelece a relação entre cores, notas musicais e números, cito agora um trecho do livreto Gotas de Amor que trata desse assunto:

“ Números e cores, análise das vibrações.

1: Vermelho: vibrações solares. Ativação do princípio, força...

2: Laranja: dá equilíbrio (ação recepção) ...

3: Amarelo: Três é a luz – número sagrado...

4: verde: correlação com o mundo externo, comunicação como o mundo externo...

5: Azul: Correlação como o mundo interno, amor próprio, nível celular...

6: Anil: Trabalho , profissão, harmonia...

7: Vileta: Desenvolvimento da alma, o profeta, o místico...

8: Rosa: Natureza, Maturidade, responsabilidade...

9: Branco: 9 é o protegido de Deus, Abençoado de Deus...” (pg.39-40)

“Invocação aos sete raios.

Eu sou um ser de Chama Azul. Eu sou a vontade de Deus em ação

Eu sou um ser de Chama Dourada. Eu sou a sabedoria de Deus em ação

Eu sou um ser de Chama Rosa. Eu sou o amor de Deus em ação

Eu sou um ser de chama Branca. Eu sou a paz de Deus em ação

Eu sou um ser de Chama Verde. Eu sou a saúde de Deus em ação

Eu sou um ser de Chama Rubi Dourada. Eu sou a devoção de Deus em ação

Eu sou um ser de Chama Violeta. Eu sou a pureza de Deus em ação” (pg.68)

Nesse trecho do livreto organizado por Lótus Amarelo observamos que sua tentativa de sincretizar todas linguagens místicas através da prática de cura, como vimos anteriormente ele diz que cada uma das concepções de religiões e sabedoria antiga são usadas por ele na tentativa de curar a quem precisa. As cores interpretadas na narrativa de cura, no passe como uma referência aos seres de luz que ajudam Lótus Amarelo em suas curas, assim as cores⁷⁴ fazem parte das jogo entre classificação e cosmologia na linguagem mística, pois ela classifica uma área de atuação na qual o xamã pode agir pela cura e ao mesmo tempo está referida à um plano cosmológico de significação mística, pois a cor é transmutada como ser de luz “a chama” é ao mesmo tempo energia vital, dimensão do plano espiritual, mas também canalização dos seres de luz, espíritos de humanos dos mortos, espírito de deuses e avatares, ou extraterrestres, termo que na lógica flexível pode englobar as duas anteriores, pois o extraterrestre pode ter encarnado nesse plano para ajudar na evolução do planeta. E creio que essa seria uma hipótese para o segredo da possível linhagem de Mestre Lótus Amarelo, ele não falou, mas dá entender que essa seria a sua origem xamânica. Por aí podemos entender o modo como mestre Lótus Amarelo classifica as cores, mas, essa classificação não no plano positivo, pois as cores, como vermelho e preto são associadas ao desequilíbrio e podem potencializar doenças.

Ainda sobre o trecho do livreto Gotas de Amor é uma demonstração sobre lógica totêmica que segue um ordem xamânica e mística de significado, por meio dessa lógica Mestre Lótus Amarelo organiza toda sua narrativa como um xamã e místico de cura, o que o afasta completamente de irmã Esmeralda é que segundo ele não limites para sua lógica de cura ela é canibalesca, pois ele por exemplo em relação ao Reiki diz que ele já o praticou, mas criou adaptação por meio de sua experiência de cura, Irmã

⁷⁴ “ A cor na cultura é de fato exatamente esse processo de relacionar e não de reconhecer... Os termos ‘básicos’ da cor comprovam uma ordenação seletiva da experiência: o tipo de intervenção num fato natural-perceptual cuja presença é a indicação de um certo projeto cultural... No plano etnológico, a tradição coletiva *Völkergedanken*, é que daria subsídios à percepção subjetiva por meio de uma concepção histórica. O conjunto de entendimentos que os homens têm diante de si mesmos e dos objetos de sua existência, essa foi a contribuição inédita, especificamente antropológica, ao venerado dualismo entre mente e matéria: um *tertium quid*, a cultura que não apenas medeia a relação humana com o mundo, através de uma lógica da significância, mas constitui, por esse esquema, os termos objetivos e subjetivos da relação. Para Boas, como disse Benedict, o olho que vê era o órgão da tradição” (Sahlins: 2002. Pg.164,167)

Esmeralda mesmo tendo características de xamã não associa seu trabalho à esse sentido, entretanto na prática não é isso que é possível observar. Creio que se tem uma convergência em todos casos aqui apresentados, ainda que as linguagens e narrativas místicas tenham elementos que se diferenciam no modo de contar, elas tem como característica inegável uma busca pelo sagrado na forma de cura, um tipo de canibalismo sincrético na linguagem desses místicos.

“ Mas, o xamã ele próprio é um ‘relator’ real, não um correlator formal: é preciso que ele passe de um ponto de vista a outro, que se transforme em animal para que possa transformar o animal em humano e reciprocamente. O xamã utiliza – substancia e encarna, relaciona e relata – as diferenças de potencial inerentes às divergências de perspectivas que constituem o cosmos; seu poder, e os limites de seu poder derivam dessas diferenças.

Uma característica distintiva do xamanismo amazônico é que o xamã é *ao mesmo tempo* o oficiante e o veículo do sacrifício. É nele que se realiza o ‘déficit de contiguidade’-o vácuo criado pela separação entre corpo e alma, a externalização subtrativa de partes da pessoa do xamã – capaz de fazer passar um fluxo semiótico-material benéfico entre humanos e não-humanos. É o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho; ele não manda delegados ou representantes sob a forma de vítimas, mas é própria vítima: um morto antecipado, tal o xamã do Araweté que, em suas viagens ao céu, é interpelado pelas divindades canibais desse povo ‘nossa futura comida’...” (Viveiros de Castro: 2015)

Me aproprio da noção de xamanismo presente na reflexão de Viveiros de Castro, aproximando aqui da minha etnografia no que se refere aqui a relação entre xamanismo e mística, relação essa que não é de paralelismo nas linguagens, mas de canibalismo na linguagem do místico, aqui entendido como um bricoleur⁷⁵, que segue uma lógica de classifica que não é denotativa, mas estética e performativa, não se trata de uma estrutura fecha de significação para experiência música como por exemplo, ocorre em Otto (2005), para ele a experiência incomunicável do Sagrado faz desabar toda tentativa de descrição música dessa experiência. Segundo creio ele comete o erro de tentar pensar a música como derivada da religião tem como na teologia uma forma racionalizá-la, nesse sentido o Sagro estaria na dimensão puramente empírica numa visão abstrata, sem considerar que tal experiência é também vivenciada na linguagem o que a próxima muito

⁷⁵ Quando tomamos etnograficamente as narrativas místicas do xamã Lótus Amarelo e as analisamos à luz da antropologia como uma fala nativa, somos capazes de sentir a densidade da lógica inventiva e simbólica da classificação totêmica no caso da experiência mística desse xamã urbano. Ele não cria um dicionário de termos, antes sua lógica é poética e literária, ele classifica o mundo, a cura a vida, na apreensão mística e artística de sua experiência narrativa.

mais da arte de narrar do que de uma epistemologia descritiva do fenômeno do Sagrado, dito de outra forma. O texto de Otto se torna uma versão mística daquilo que que ele mesmo tenta negar, inconscientemente ele abandona a teologia e a religião para se dedicar ao sagrado em sua manifestação estética, ignorando a linguagem, relegando experiência mística do plano do irracional. Quando tomamos a experiência de Mestre Lótus Amarelo à luz da etnografia e da compreensão antropológica do fenômeno da mística vemos que análise de Otto é puramente negativa e restritiva, ele de fato não compreende o Sagrado do ponto de vista antropológico de sua comunicabilidade na linguagem. A teoria mística da linguagem em Benjamin dispersa as brumas nacionalizantes da análise de Otto⁷⁶, sobre o sagrado e mística. Como vimos em Benjamin não há mística, não há sagrado fora da linguagem, mas na linguagem, sua análise é no meu modo dever radicalmente antropológica, pois articula arte e linguagem não como meio de expressão, mas como médium do sujeito comunicar a si mesmo no mundo, na linguagem, jamais fora dela.

O Sagrado é experienciado na linguagem como mística nesse sentido o místico atua na linguagem como o poeta, buscando novas formas não de comunicar a experiência do indizível, mas comunicar na linguagem a si mesmo. O xamã, místico o poeta é na narrativa mística oficiante do sacrifício de si mesmo na linguagem, provocando uma abertura constante significado da narrativa mística, permitindo-lhe uma sincretização e organização da experiência simbólica. Para mestre Lótus Amarelo essa relação cores e números é muito importante cada cor e número tem referência com um plano dimensional, existem segundo ele seres de luz, incluindo extraterrestres, espíritos evoluídos, dragões e os seres elementais em cada uma dessas cores e números e eles atuam através desses elementos que no entender de Lótus Amarelo são manifestações do Amor Su-

⁷⁶ “ Chamamos ‘ racional’ na ideia do divino ao que pode ser claramente captado pelo nosso entendimento e passar para o domínio dos conceitos que nos são familiares e suscetíveis de definição. Por outro lado, afirmamos que abaixo deste domínio de pura clareza s encontra uma obscura profundidade que nos escapa, não ao sentimento, mas aos nossos conceitos e a que, por 4esta razão, chamamos ‘o irracional’. ” (Otto:2005. Pg.86). Otto ignora a comunicabilidade da experiência mítica na linguagem, pois em seu kantismo crê que o que não pode ser traduzido em conceitos é da ordem da irracionalidade. A compreensão antropológica do fenômeno da do sagrado na mística nos mostra outra realidade, pois essa experiência não é uma agregado disforme de sentimentos que não são compreensíveis na linguagem, contudo a linguagem não ignora o desafio da mística pelo contrário, assim como a poesia a experiência mística na linguagem permite a invenção de novas formas de ser e de pensar na linguagem como narrativa, esses conteúdos são ante elaborados segundo um a priori estético de modelagem artesanal de significantes, criando novas configurações de sentido na linguagem, não existe essa “obscura profundidade” antes há um agir na linguagem que nos remete ao campo da arte, como um campo de experimentação do significado, ou seja o significado, não está dado, ele é obra aberta, furto da invenção criativa do místico que nesse ponto age como o poeta, toda a palavra sobre o sagrada na linguagem é antes uma narrativa um modo de contar, estamos no campo da palavra viva e luminosa na a arte de narrar na linguagem está prenehe de sentido.

premo de Deus, todos eles ajudam no processo de cura. Ele diz que mentaliza essas cores quando faz aplicação de energia de cura por meio do passe. Mestre Lótus Amarelo também fala que segue os ensinamento de Hermes Trismegisto, segundo ele Hermes foi um grande médico, um ser de luz que encarnou várias vezes, inclusive como Jesus.

Pergunto para o mestre do Lótus amarelo como ele faz para convencer seus pacientes, ele me diz que o processo envolve o nível de consciência que o paciente possui, mas ele me diz também que no centro espírita, onde ele aplica passes, existem pessoas muito difíceis de serem tratadas: mas ele fala que os passes que aplica são diferentes, pois ele já integra os conhecimentos de outras áreas como a do Reiki, da medicina chinesa, da medicina dos cinco elementos, da cura prânica da Índia. Mas ele me diz que a cura prânica está em todas essas outras, essa é uma conclusão a que ele chegou depois de sua experiência como terapeuta holístico: todas elas segundo ele são curas por meio das energias, se a pessoa não entende isso ficará difícil a cura, mas se crê que nós somos seres de energia esse já é bom começo para o processo de cura. Ele me diz que a principal forma de cura está ligada à mente, tudo no universo é energia, pensamento do Ser Superior. Isso me faz lembrar os textos do hermetismo, especialmente os ensinamentos do chamado Hermes Trismegisto, muito desses princípios do Hermetismo podem ser vistos nos chamados poemas esotéricos de Fernando Pessoa, que usou em sua produção poética os elementos do hermetismo para criar uma tradição, uma nova linguagem hermética na poesia, não para ocultar, mas para revelar, criando assim uma nova forma de narrar e de poetar, inspirada nas fontes do hermetismo e da gnose.

É bom que se diga que acredito que todos os místicos de alguma forma fazem o que Fernando Pessoa fez com sua poesia, entretanto nem todos fazem registros escritos desse processo. Mestres como Mestre Lótus Amarelo inscrevem suas obras nas narrativas orais, processo esse que já foi identificado pela Antropologia, é só atentarmos para “Os tristes Trópicos” ou as “Mitológicas” de Lévi-Strauss. Nesses dois textos, o grande inventor da antropologia liberta a literatura das suas amarras escritas, mostrando que a literatura não é virtude da cultura escrita, mas uma conquista do pensamento humano, seja ele cultivado ou selvagem.

A conversa avança pela tarde e chega pela noite, pois a narrativa de mestre Lótus Amarelo sincretiza de forma muito interessante o seu despertar espiritual e sua prática de cura mística. Posso perceber pela nossa conversa que de antemão ele não diferencia os dois processos, para ele ambos são a mesma coisa, mas ele faz uma ressalva, pois diz que quanto mais ele estuda o assunto (isso inclui suas viagens), mais ele aumentaria sua

energização para a cura. Lembro aqui da noção de Mana, presente na reflexão antropológica de Marcel Mauss, pois essa “sabedoria mística” ou “sabedoria sagrada”, falada por Deepak e Mestre Lótus Amarelo funciona como o Mana, pois não é somente uma crença, mas um elemento que dá significado à existência concreta e mágica de seu possuidor. Com isso podemos dizer que ele atua nas duas esferas, pois o Mana é tanto físico como espiritual, seria energia, que ora é onda e ora é partícula. Como se vê no linguajar dos esotéricos da Nova Era que usam os princípios da física quântica como decifração da realidade extrafísica, nesse sentido a noção de Mana pode nos ajudar na compreensão da experiência mística: seria o Mana uma forma de ser-místico presente na linguagem concreto-simbólica dos chamados povos sem escrita? Mas, mesmo aqui se percebe uma síncrese entre experiência, narrativa, linguagem e cura.

A mesma experiência de despertar espiritual é um elemento impulsionador da criação de uma nova linguagem que se concretiza em uma forma de cura pela linguagem mística. Mestre Lótus Amarelo me diz que a cada descoberta ele tem acesso a um nível de energia, esse nível está ligado a um tipo de cura, pela meditação e pelas viagens astrais somos capazes de acessar esse “conhecimento” que não é só conhecimento: é luz da sabedoria que gera em nós o amor e que nos cura.

Pergunto a Lótus Amarelo como são seus atendimentos, ele me diz que geralmente faz esses atendimentos usando roupas de cor branca, pois o branco é a luz pura, na sua vibração mais elevada, por isso que ele recomenda que se usem roupas de tons claros e que se evite o preto ou o vermelho. E, principalmente, a combinação dessas duas cores, pois essas cores bloqueiam a passagem da energia e podem acumular a negatividade da pessoa que estiver usando aquela roupa. Ele novamente diz que no centro espírita onde ministra passes sempre a adverte aos frequentadores que evitem roupas de cor escura, a cor é uma vibração energética, quanto mais ela se afasta do branco isso significa que ela tem menos luz, é energia, mas energia densa. Segundo ele determinadas pessoas são muito afetadas pelas cores, e isso pode ser um fator que contribua para o êxito de uma terapia. Curioso, pois, já tinha ouvido algo semelhante na narrativa de Irmã Esmeralda, quando ela me aplicou o Reiki.

Pergunto a ele sobre o Reiki e ele me diz que já fez vários cursos, que tem muito material sobre o assunto, mas ele faz uma dura crítica, pois as pessoas que se dizem mestres de Reiki acabam se deixando levar pela ganância, segundo ele, um absurdo, pois tem gente cobrando sessenta reais por uma sessão: e o amor, onde fica? Devemos

dar de graça, pois recebemos como graça, diz ele. E prossegue falando que hoje como o Reiki está em alta existe muito ego nesse meio e o principal: não há caridade, somente interesse financeiro.

Pergunto para mestre Lótus Amarelo, como sua iniciação no Reiki? Ele responde sem hesitar : *“Eu fui iniciado por três pessoas, três vezes diferente. A primeira foi em Brasília por uma senhora que após eu estudar uma apostila, ela pegou, mandou que eu deitasse numa maca ela fez uma massagem, eu dormi , e quando eu me acordei ela disse que eu estava iniciado. A segunda pessoa que eu fiz reiki pra me iniciar, eu estudava aqui em Belém, e quando foi um final de semana ela mandou, uma sexta feira, ela mandou que eu não comesse muito e que sete horas da noite eu ficasse em meditação, mais ou menos hora e meia, até as oito e meia, daí eu fiquei em meditação, eu vi muitas imagens, mas não sei explicar essas imagens. A terceira pessoa foi uma senhora que é da Bhrama Kumaris, ela é brasileira maranhense e aí após eu fazer o curso com ela, nós ficamos sentados mais ou menos uma hora, com os olhos fechados, segundo ela fez esse ritual né, mas a mesma coisa como a segunda pessoa, eu só vi imagens e eu não sei como é que acontece na prática é.... esse tipo coisa, eu não sei, não sei mesmo! Após eu começar a trabalhar com reiki eu aprendi outras técnicas, então eu usava muito pouco do reiki como por exemplo os pontos, os locais que eu deveria aplicar o reiki e naquele livro que eu te dei é..., tem lá as posições pra cada doença, eu devo aplicar o reiki, isto é, a energia da mão, no local para curar as pessoas.”*

Continuo perguntando para Mestre lótus amarelo, mas agora sobre os símbolos do reiki, como ele os utiliza? Ele então responde: *“ Os símbolos geralmente, eles pedem quando a gente se forma pra não passar pra ninguém, o que eu posso fazer é como tem na internet é... eu te dar aqui e aí tu procuras na internet e põe a fonte da internet.”* Eu insisto, como o senhor usa os símbolos de que maneira eles lhe ajudam na sua prática de cura? Ele então responde: *“ existe três símbolos, um que você usa quando você quer fazer uma limpeza no local que você tá trabalhando, o segundo símbolo quando você quer mandar o reiki para distante, por exemplo, um outro estado, um outro país e o terceiro símbolo , que é usado quando a pessoa já desencarnou, então repetindo, o primeiro quando você tá perto do local, fazendo uma limpeza, preparando, o segundo quando você quer curar a pessoa à distância, um país, um estado diferente, o terceiro, a pessoa já desencarnou que você quer mandar uma energia.”*

Pergunto também se ele já realizou essas três práticas com os símbolos do reiki? Lótus Amarelo responde: *“ Já, eu já usei, no início, mas depois eu usei outras técnicas,*

mais avançadas de outros tipos de cura; o problema é o seguinte que também quando você faz qualquer técnica de energia como é o reiki, você tem que mentalizar a energia e aí as energias são muitas tá, que você pode mentalizar, por exemplo aquelas três energias que eu te falei hoje, da rede cristalina, da rede magnética que se comunica com o DNA, da rede Gaia, das energias que, eu faço o seguinte, eu uso: energias de todos, todos os seres de luz, de todas as dimensões do universo que trabalham pro bem, então esta frase é muito, muito importante pra mim ,porque vem seres de tudo quanto é parte que eu nem conheço.” Então de certa maneira, através da sua invocação, é como se o senhor pudesse canalizar todas essas energias através dessa frase que é uma oração, é uma espécie de intenção para que essas energias se concentrem. Ele então comenta: “É, exatamente isso, uma canalização que eu peço é e aí as energias vem, ficam em torno de mim e aí elas entram no trabalho junto comigo essas energias tem na página 2 daquele livro que eu te dei, tu podes ver todo tipo de energia, se tu quiseres uma explicação eu te dou depois.”

Outra coisa, os mestres de Reiki dizem que ele resolve todos os problemas, mas isso não é verdade, ele precisa de outras terapias para complementar. Cito o nome de mestre Olho de Tigre, então Lótus amarelo me fala que o conhece, que já participou de suas palestras, mas ele disse que diverge da prática de Olho de Tigre, segundo ele Olho de Tigre reduz as coisas somente ao Reiki, como se o Reiki fosse a último estágio da sabedoria divina e não é, o Reiki é importante, mas ele sozinho tem efeitos limitados. Ele me diz que fez várias intervenções durante a palestra de Olho de Tigre, mas não adianta, ele não ouve, é muito apegado aos ganhos materiais, e o amor? O Reiki deve ser usado para aqueles que não tem acesso, mas vem sendo usado como forma de ganhar dinheiro, ele diz que não questiona que o Reiki seja eficiente, mas ele critica duramente o mercado que se formou em torno dessa terapia. Isso deveria elevar a consciência, mas está sendo usado como forma de obter lucros: ele insiste ser contra isso.

Mestre lótus Amarelo diz que confrontou Olho de Tigre com essas questões, mas ele foi irredutível, dizendo que se dermos de graça as pessoas não darão valor ao trabalho de aplicar o Reiki. Fato curioso pois nunca podia imaginar que Lótus Amarelo tivesse um contato tão confrontante com o Olho de Tigre e por isso já podemos divisar duas éticas diametralmente opostas, mas ambas embasadas em uma compreensão mística da realidade, física, humana e extrafísica. Uma ética baseada na comercialização do Reiki como um produto simbólico, a outra baseada na doação, na caridade energética, baseada no amor. Ambas conflitantes, porem complementares, pois são os direcionamentos da

ação com sentido misticamente orientada. A energia é a vida, toda vida é energia, esse é o princípio que norteia o mestre Lótus Amarelo. Ele me diz que suas práticas de cura energética são também baseadas na noção de energia orgânica, inspirada no pensamento do psicanalista Wilhelm Reich, que em sua obra desenvolve o conceito de uma energia que integrasse as esferas da sociedade, da natureza e o campo espiritual. Para muitos críticos desse pensamento as ideias de Reich seriam uma forma de metafísica e, por essa razão, não seriam consideradas como científicas, essas ideias são principalmente debatidas em sua obra a “Biopatia do Câncer”. Inclusive mestre Lótus Amarelo segue a terapia conhecida como auto-hemoterapia, que é muito criticada no meio médico, entretanto seus defensores dizem que ela é uma forma de auto cura.

Mestre Lótus diz que o nosso sangue tem todos os nutrientes energéticos necessários para que o corpo se recupere, nesse sentido esse pensamento tem relação com a cabala, pois essa enfatiza que o sangue é o receptáculo da Nefesh (alma animal) que para muitos cabalistas é uma energia vital intermediária entre o plano físico e o plano espiritual, por isso a proibição dos Judeus de comerem alimentos com sangue e alguns vão ao extremo de não aceitar transfusões de sangue de qualquer pessoa, pois o sangue carrega em sua constituição as ações do seu possuidor, nesse sentido o sangue seria uma espécie de texto que registra as memórias das ações cometidas.

Lótus Amarelo diz que quem lhe aplica o seu próprio sangue é uma enfermeira de sua confiança, ele diz que tudo é descartável, sem perigo de contaminação, ele fala que faz essa auto-hemoterapia com uma certa frequência. No seu modo de ver, o sangue é energia pura, que quando injetado no músculo provoca uma verdadeira limpeza no organismo, pois incentiva o sistema imunológico. Inclusive ele me recomenda essa terapia, fico bastante curioso e, até mesmo, muito interessado. Pergunto se ele conhece outras pessoas que fazem essa técnica, ele responde que sim, várias, contudo, ele mantém sigilo sobre essas pessoas, um tipo de ética profissional. De acordo com alguns terapeutas holistas essa prática pode inclusive prevenir o câncer que acomete o sangue.

Um outro elemento muito usado pelo mestre Lótus Amarelo é pó de tonalidade cinza, conhecido como vibhuti (cinza sagrada), usada para expandir a consciência, mas também muito usada para curas. Ele me explica que os seguidores Sai Baba usam esse pó, pois ele é uma cinza sagrada de rituais, é dito que o próprio Sai Baba manifestava essa cinza, das mãos dele as cinzas eram geradas, um milagre, elas apreciam do nada, ou melhor das dimensões superiores. Mestre Lótus Amarelo diz que essa cinza pode ser passada na testa, na região da garganta, no peito e nas mãos, pois se referem ao pensa-

mento, à palavra, ao sentimento e à ação. O *vibhuti* pode ser ingerido, pode ser engolido, ele pode curar, equilibrar as energias do corpo.

Ele me mostra um pequeno recipiente, em formato circular e dourado no qual guarda a cinza sagrada, ele me dá o recipiente, a cinza é completamente inodora, e seu aspecto é de um pó acinzentado, aparentemente muito leve e pouco espesso. Mestre Lótus Amarelo me diz que o *vibhuti* o protege de ataques energéticos enviados por pessoas mal-intencionadas, ou de pessoas desequilibradas, ele me diz que ele é um escudo, pois eleva a vibração energética. O mestre passa um pouco em minha frente, fico surpreso e um pouco constrangido. Ele me fala que esse pó ajuda na abertura e purificação dos chacras (centros energéticos), ele pode nos conectar com as dimensões superiores, inclusive com o próprio Sai Baba.

Pergunto a ele como são as reuniões no grupo sobre Sai Baba, ele me fala que é tudo muito simples, “nos reunimos, fazemos uma meditação, algumas rezas, outras vezes são feitas algumas explicações sobre algum elemento da doutrina de Sai Baba. O Amor a todos sem fazer diferenças, essa é a força dos ensinamentos do mestre Sai Baba”. Ele me diz que Sai Baba era a manifestação avatárica, ou seja, a encarnação de um ser iluminado. Confesso que não tinha conhecimento de um movimento místico de seguidores de Sai Baba em Belém, ele me disse que esse grupo sempre faz viagens para Índia, na cidade natal de Sai Baba, mestre Lótus Amarelo me diz que já tem algum desde a última vez que foi em peregrinação à cidade de Bangalore onde se encontra a sede dos trabalhos sociais de Sai Baba.

Ele me diz que Sai Baba nunca foi uma pessoa de ostentar, pelo contrário ele fez muitos trabalhos de saneamento básico em várias cidades pobres da Índia e também muitas obras na área da educação com a criação de creches, escolas e universidades. Ele me fala que tudo isso é pura caridade, doação de si em favor do outro, penso eu, ele assente que sim, sem dúvida, não como falar de energias de cura e de luz se não falarmos da caridade e de perdão. Vejo aqui uma visão bem diferente daquela que observei em mestre Olho de Tigre, suas éticas são divergentes, porém devo enfatizar nesse ponto: elas são complementares e apontam para diferentes configurações de ações sociais baseadas em valores místicos.

Lótus Amarelo me diz que a música é muito importante, nos encontros do grupo Sai Baba geralmente são entoados cânticos, que são na verdade mantras, a música não é um show, ou entretenimento, não a música: é conexão com A Luz, com O Divino. Isso me faz lembrar os serviços, orações do Sidur, livro de rezas judaicas, cujas rezas são

todas eles cantadas de acordo com as prescrições do ritual na sinagoga, ou no lar judaico. Isso me faz lembrar uma vez em que Mestre Von-Hommel entoou uma das orações da manhã, foi um momento de sublime solenidade, pois ele compartilhou comigo algo tão próximo de sua experiência com o sagrado.

Ainda sobre mestre Lótus Amarelo, ele me fala que uma de suas orientadoras espirituais lhe disse que passaria por alguns desconfortos para alcançar a ascensão espiritual, pergunto quais são estes incômodos: ele me diz que são reações que o corpo passa, inclusive insônia, angústia, uma vermelhidão na pele. Ela me disse para ser forte e não preocupar, mas continuar, alguns até vomitam, mas esse não foi o meu caso. Pergunto se ele havia feito uma avaliação médica, ele diz que todos os exames deram normais. Agora já estou acostumado, sempre que há uma mudança de nível de energia essas reações ocorrem, eu não sou o único que já passei por isso, no nosso grupo do centro espírita esses relatos são constantes. O corpo precisa ser preparado para receber uma nova energia, nada mais é que uma adaptação a um novo padrão vibracional.

Em um outro momento volto a me encontrar com o mestre Lótus Amarelo, ele vem até à minha casa, fico surpreso, ele me diz que gostaria de compartilhar algumas experiências, vividas no centro espírita onde ele aplica os passes de cura, que segundo ele são uma soma de todas as suas vivências com a evolução espiritual, ele me fala que geralmente os passes são muito procurados por pessoas que buscam curas espirituais. Ele me disse que na última sessão algo de surpreendente e maravilhoso lhe ocorreu, ele disse que durante uma das sessões de cura foi surpreendido por bloqueio energético que estava dificultando a cura, segundo ele pessoas mal-intencionadas estavam frequentando o centro espírita com a finalidade de impedir o trabalho espiritual de ampliação da consciência, são pessoas que trabalham para o outro lado e vão disfarçadas para tentar atrapalhar o nosso trabalho.

Naquela hora, diz ele, precisei recuar, era uma energia muito deletéria, foi então o que acontece, na minha frente: eu vi um lampejo de luz vermelha e uma forma, com mais de um metro e meio, como uma cabeça, um símbolo, um brasão talvez, era um dragão, ele estava lá, e se manifestou porque queria me dizer que não era para eu temer, pois eu deveria continuar. Naquele momento me emocionei muito, disse o Lótus amarelo, observo que ele está muito emocionado, mas uma emoção de quem está feliz. Ele continuou, depois disso o trabalho no centro fluiu, aquelas presenças sombrias foram vencidas.

Pergunto então, cor dele era vermelho de qual tom, não era um vermelho agressivo, quando ele se mexeu observei que tinha nuances de rosa, isso tem a ver com a chama rosa dos mestres ascencionados. Aquelas pessoas precisavam de amor, só amor pode vencer as trevas da ignorância espiritual, digo a ele que fico muito feliz que ele tenha compartilhado comigo esse momento. Pergunto então como são as sessões de cura, ele então responde: “hoje à tarde receberei uma paciente, você gostaria de presenciar?” Imediatamente, respondo sim, mas pergunto se não tem problemas, ele enfaticamente diz que não, pois não há o que esconder. Mestre Lótus Amarelo me diz que alguns terapeutas não gostam de abrir suas sessões, mas que no caso dele não é desta forma, ele diz “eu até prefiro”.

Lembro que no caso Reiki mestre Olho de Tigre foi muito enfático ao dizer que não podia permitir que eu assistisse a uma sessão, mas que não teria problemas se eu fosse receber o Reiki. Nessa atitude de Mestre Lótus Amarelo já identificamos uma clara diferença, pois para o Lótus Amarelo essa prática precisa ser aberta, e isso é até melhor pois evita também que pessoas desequilibradas pratiquem a cura energética. Aquilo é uma coisa séria, a conduta do terapeuta não pode ficar sob suspeita, ele tem que ser o mais correto possível, se não a credibilidade do trabalho pode ficar abalada, a cura espiritual exige uma atitude extremamente profissional e ética. Se o terapeuta for desonesto ele não somente perde a credibilidade, como também pode ser punido pela Lei Superior, mexer com essas energias é coisa muito séria. Então depois do combinado digo que estarei na casa do Lótus Amarelo no horário combinado.

Chego no horário combinado na casa de Lótus Amarelo, ele já me aguarda, está todo vestido de branco, na sala uma maca está preparada, a paciente que irá receber o tratamento também chega, ela está tranquila, pergunto se é a primeira vez, ela responde que sim. Mestre Lótus Amarelo diz que posso me sentar, sento próximo à maca em direção dos pés da paciente quando esta se deita sobre a maca. Observo que sobre a mesa estão alguns vasos com plantas, um pé de mirra, um pé de romã, uma palmeira de bambu, mestre Lótus Amarelo me explica que as plantas também ajudaram na terapia, pois ele invoca os elementais das plantas, conhecidos como dríades e diz que essas três plantas são sagradas para diferentes povos, tanto do ocidente como do oriente.

A mulher deitada sob a maca está de olhos abertos, mestre Lótus está com os pés descalços. Ele, então passa a cinza sagrada de Sai Baba na mulher, primeiro na testa, depois garganta e depois nos pulsos: ele me fala que nessas regiões há uma grande circulação da energia vital, logo em seguida ele coloca sob a mulher, na altura de sua bar-

riga, um saquinho de pano transparente. Ele me informa que ali estão pedras que ajudam na limpeza e cura energética, sobre cada perna na altura do joelho ele coloca um imã em formato circular, explicando que os imãs têm a força eletromagnética semelhante à do sol, neste sentido eles podem equilibrar os elétrons das células do corpo. Mestre Lótus Amarelo me informa que a sessão durará por volta de dez minutos. Ele então ergue as mãos ao alto e invoca todos os seres de luz, Jesus, Buda, Javé e Meishu-Sama. Inicia sem tocar o corpo da mulher: ele passa as mãos sobre ela, percorrendo toda a extensão do corpo desde a cabeça até os pés. Com as mãos ele toca em partes do rosto da mulher: isso faz parte da técnica de kalatonia, uma técnica de relaxamento, aplicada com as mãos sobre pontos específicos do corpo. Mestre Lótus Amarelo também toca com as mãos as orelhas da mulher, tapando os ouvidos dela e diz que na área das orelhas existe uma conexão com vários órgãos do corpo. Desta maneira ele não precisa tocar outras áreas do corpo, depois disso pressiona os pulsos da mulher e diz que com as mãos está recebendo a energia dos seres de luz e está repassando energia para essa mulher. Tudo é muito tranquilo, ele interrompe o procedimento para fazer algumas explicações, tenho que ele está me dando uma aula sobre a prática do seu método de cura. Ele também toca os calcanhares da mulher, em pontos específicos, próximo aos dedões dos pés, isso segundo ele fazendo parte da chamada reflexologia chinesa. Ele continua dando passes sobre, fazendo movimentos circulares com as mãos.

Depois disso para encerrar ele diz que aplicará sopros somente no lado direito da mulher, em pontos específicos como na orelha direita, mão direita e no pé direito. Segundo ele dessa forma o sopro representa a emanção divina no homem, ou seja, a manifestação de Deus, a sua luz que está contida no sopro, no verbo. A sessão acaba, ele pede para que a mulher se levante da maca, mas antes ele diz que ela poderia ter fechado os olhos, segundo ele, algumas pessoas, quando de olhos fechados, são capazes de ver os mentores espirituais que ajudam no processo da cura. Ele diz que ela está bem, diz que percebeu duas pequenas manifestações de negatividade, uma no lado direito do rosto e a outra em seu pé direito, entretanto ele fala que com aquela limpeza essas duas manifestações foram purificadas. Ele pede para que ela medite para saber se isso é um trauma muito antigo ou algo que aconteceu recentemente, a mulher concorda que sim, mas diz que há “alguns anos atrás havia torcido esse pé, mas já fazem mais de dez anos”, e sobre o rosto ela não conseguiu se recordar, mas parece estar relacionado com a relação com sua mãe no período de sua adolescência e ela fala que sua mãe era extremamente dominadora. No final ele faz um movimento com as mãos como se a mão fos-

se um instrumento cortante, passa então o braço entre ele e a mulher como se fosse uma espada, ali segundo ele estaria cortada a conexão entre ele e a mulher, dessa forma suas energias não se misturariam, ele não teria mais conexão com ela. Mestre Lótus Amarelo pega os elementos usados e diz que eles são purificados por um fogo que ele imagina, segundo ele esse fogo imaginário é capaz de purificar os elementos e dissipar as energias negativas, que possivelmente impregnaram aqueles elementos. Ele fala, narra que ali está um fogo invisível que está purificando os instrumentos usados naquele passe cura.⁷⁷ Segundo Paes (2010) o passe se dá como a transmissão de energia de um emissor à um receptor, contudo considero que o passe feito por Lótus Amarelo não se encerra somente na técnica corporal e sua significação, a antes uma experiência na linguagem tanto dele como xamã-emissor, emissor da energia que como vimos agrega uma pluralidade de significados simbólicos, ou seja a mística envolvida no passe se articula como elemento enredo da narrativa de cura, o passe, impostação das mãos, linguagem não verbal está articulado com o passe-palavra que é nesse sentido o eixo transfigurador da experiência de doença na linguagem em cura na linguagem.

O passe de Lótus Amarelo é cheio de invocações dos seres de Luz que ele narra em sua técnica de passe, são eles que não somente usam o corpo de Lótus Amarelo, mas também presentes no espaço sagrado de cura, eles também aplicam passes invisíveis que somente o xamã-místico e capaz de ver, eles formam uma unidade espírito energética. Ele diz que tudo que for vivo naquele momento está contribuindo com a sua energia, segundo ele isso me inclui, pois estamos todos ligados, para ele não sou apenas um observador, mas um agente passivo do ato, afeto o processo e também sou por ele afetado⁷⁸, isto é, também influo no processo, mas segundo ele se houver algum desequilíbrio

⁷⁷ “Os conceitos específicos no Espiritismo Kardecista ligados ao *passe*, em um esforço de conceituação e explicação de mecanismos de funcionamento, recorrem a longas explicações com fundo —fisiológico e mesmo em conceitos da Física, como explicações a respeito da transmissão —magnética. Diante de conceitos tão variados e tendo em vista o apreendido, inicio esta reflexão apresentando um conceito operacional, a partir do qual busco me desvencilhar de uma vivência naturalizada do *passe*. O *passe* é ação onde se dá transmissão de forças consideradas espirituais de um doador para um receptor. Assim, o *passe* pode aproximar-se da prece e do universo externo ou periférico ao círculo de sentidos espíritas da benção, mas também da maldição, do —olho gordo!, das técnicas corporais de ofício das rezadeiras, puxadeiras, curadores tradicionais, etc.(Paes:2010).

⁷⁸ “ Mas, por ter ficado tanto tempo entre os enfeitados e entre os desenfeitadores em sessões e fora de sessões, por ter escutado, além dos discursos espontâneos, por ter experimentado tantos afetos associados a tais momentos particulares do desenfeitamento, por ter visto fazerem tantas coisas que não eram do ritual, todas essas experiências fizeram-me compreender isso: o ritual é um elemento (o mais espetacular, mas não o único) graças ao qual o desenfeitador demonstra a existência de ‘forças anormais’, as implicações mortais da crise que seus clientes sofrem e a possibilidade de vitória. Mas essa vitória (não podemos sobre esse assunto falar de ‘eficácia simbólica’) supõe que se coloque em prática um dispositivo terapêutico muito complexo antes e muito tempo depois da efetuação do ritual. Esse dispositivo pode é claro, ser descrito e compreendido, mas somente por quem se permitir dele se aproximar, quer dizer, por

a energia dele como médium corrige. Pergunto no caso do paciente, ele diz que também o paciente não recebe, mas ele também atua na cura, cabendo a ele como médium de cura manter a harmonia das energias ali desencadeadas, por isso ele é mais exigido. É o que comenta Favret-Saada (2005) em seu texto sobre “ser afetado”, pois durante o trabalho de campo a antropóloga francesa se viu imersa na experiência da feitiçaria, não mais como pesquisadora, mas como agente atuando no processo de desenfeitiçamento, ora como enfeitiçada ora como desenfeitiçadora. Creio ter passado por esse processo durante minha pesquisa de campo, contudo acredito que esse se deu na linguagem do pesquisador, transmutando-o em doente, naquele que recebeu a cura, como xamã passivo. Ou seja, essa diversidade de experiências se dá na narrativa mística, caso contrário nem poderia estar falando sobre isso, sou “afetado” na linguagem, participo da cura e da doença, participo na linguagem seja do Reiki ou da Cabalá, narrando em minha linguagem esses outros, como outros de Pessoa, as experiências fantásticas da prosa poética de Borges, os seres de Luz de lótus Amarelo, o pai xamã de Ametista, *todos são na minha linguagem, sou na linguagem*.

Observo que a mulher está muito tranquila ela observou tudo, diz que ficou consciente o tempo todo, mas fala que não sentiu nada estranho, somente um formigamento quando ele passava com as mãos, enfatizo que os passes não encostavam no corpo da mulher, somente toques específicos na orelha, rosto, pulsos e pés, fora isso os passes se mantinham a uma curta distância do corpo dela. Nesse processo diferente dos outros a pessoa praticamente manteve a sua sensação de uma forma homogênea, não houve relatos de sonolência, ou a visualização de cores, houve mais acredito um convencimento, pois acompanhou conscientemente as explicações de mestre Lótus Amarelo, que também não apresentou nenhum sinal de cansaço, uma sessão rápida que durou menos de dez minutos. Houve uma preocupação da parte de Lótus Amarelo de me convencer da “lógica” de sua terapia. Como pode ser observado trata-se do início ao fim de um ritual sincrético, que sincretiza vários elementos desde a magia, xamanismo, medicina chinesa, passes espiritas etc. Uma sincretização simbólica com um discurso eficaz ou seja não busca somente criar efeitos de cura mágico-simbólica, mas também explicações com uma certa racionalidade no ordenamento dos elementos utilizados durante o ritual de cura.

quem tiver corrido o risco de ‘participar’ ou de ser afetado por ele: em caso algum ele pode ser ‘observado’” (Favret-Saada:2005).

Lótus Amarelo é o curador, mas também aquele que torna compreensível o ritual: ele é que faz as mediações entre esse universo fantástico e seus efeitos práticos, ele é um tradutor, um narrador hábil que busca criar um cenário e um roteiro no qual ele é o principal protagonista. Ele cura, ele troca as energias, ele invoca os seres de luz, ele imagina o fogo que purifica os seus instrumentos de trabalho, ele é uma espécie de narrador soberano, pois ele o seu si mesmo paira sobre toda a sessão-encenação, ele é seu principal protagonista. A mulher, seu corpo, seu si mesmo foram ali meros elementos cênicos, como um voluntário da plateia que crê na eficácia simbólica daquele ato. Essa é a uma visão possível se olharmos unicamente o ritual, mas como vimos o ritual não é roteiro que deve ser literalmente encarnado no ator, ele realiza uma transcrição que via do texto roteirizado à fala viva de sua atuação.

O Lótus e o Lógos virtual: Deepak Sankara Veda, um místico nas redes sociais.

Não é novidade que as redes sociais são um elemento integrante e instigante da vida moderna ou pós-moderna, como queiram, e são as mais diversas informações que circulam em fluxo quântico, ou seja um fluxo de pacotes de informações, com as mais diversas origens e referências. No caso que aqui me interessa o curioso uso dessa tecnologia da informação, que de algum modo vem criando uma espécie de subjetividade maquinal ou mecânica, que vive do armazenamento e constante compartilhamento de fragmentos das subjetividades humanas e nesse sentido produz um desses elementos da mesma subjetividade que vem sendo intensamente compartilhado nessas redes.

Um dos elementos que ajudam na composição e invenção das subjetividades é a mística, são inúmeros os gurus, as escolas iniciáticas, desde a Maçonaria e a Rosa Cruz até a Cabalá e a chamada Sabedoria Quântica, todos esses fragmentos compondo o mosaico em movimento que caracteriza a mística nas redes sociais. O caso específico que narrarei neste fragmento etnográfico trata um pouco de um personagem deste épico em tempo real, como uma bricolagem constante e ininterrupta, que caracteriza a narrativa das redes sociais: essa memória maquínico-subjetiva que tenta substituir ou recompor num outro a narrativa da memória coletiva e cultural.

Trata-se de um sincretismo de metalinguagens num plano difícil de mensurar, não é a máquina desumanizando o homem, mas é o homem sobrecarregando a máquina com as suas subjetividades, o espaço virtual se tornou um ateliê constante, no qual os humanos experimentam e inventam a todo instante novas formas de subjetividade, tudo isso feito na solidão física, mas na coletividade do plano fugidio e fugaz do narcotizante espaço virtual. Nesse sentido a mística encontra nesse espaço uma importante ferramenta de aproximação e compartilhamento da chamada “sabedoria sagrada”, seria talvez uma torre de Babel redimida?

Falo agora de um personagem muito icônico, desse novo mundo, um ex rabino , anteriormente chamado de Misha’El Há Levi, hoje nas redes sociais, como *You Tube* e *Face Book*, de Deepak Sankara Veda. Tive meu primeiro contato com Deepak por meio da internet, assistindo um programa cuja exibição se dá pelo *You Tube*, um programa que aborda assuntos insólitos que vão de mística à ufologia, entre outros. Num desses programas o convidado era Deepak Sankara Veda, logo no início estranhei, pois um indiano falando de Cabala, não é muito comum. Depois vi que esse nome tinha sido

adotado por ele por conta de sua iluminação espiritual que o fez abandonar as sendas do Judaísmo, entretanto ele não deixou de ser um *mecubalim* (sábios e cabalistas). Achei muito interessante o modo de sua abordagem da cabala, em alguns momentos parecia que estava diante do mestre Von-Hommel, muitas semelhanças, mas com uma diferença fundamental, ficava claro que nele não havia nem uma responsabilidade confessional com o Judaísmo como religião.

Comecei a ver em sua fala naquela entrevista um laço de ligação do Judaísmo como cultura, pois ele ainda observava tradições e ritos pertencentes ao judaísmo, mas que ele tratava de dizer que não são do Judaísmo, mas que o Judaísmo colonizou e se apossou, impedindo que outras pessoas tivessem acesso a essa sabedoria que foi entregue pelo criador à Humanidade (Adão), muito antes do Judaísmo. Ele vê a religião Judaica como uma estrutura de poder, baseada em dogmas que afastam o ser humano da sabedoria divina. Ele então deu seu contato pelo Face Book, dizendo que por lá poderia ser encontrado e que poderia tirar as dúvidas sobre seu trabalho, inclusive sobre os seus livros que ao todo somam obras de ficção e criptologia hebraica, baseados na cabala hebraica. Então resolvi contatá-lo nessa rede social, fiz isso logo depois de ter assistido o programa.

Tentei me comunicar com Deepaka pelo Face Book, no início não obtive resposta, mas mesmo assim continuei insistindo, passei a lhe enviar solicitações de amizade, juntamente com mensagens que explicavam meu interesse, falava de minha pesquisa de doutorado e que acreditava que ele poderia contribuir muito para esse estudo. Comecei então a pesquisar em sua perfil no Face Book mais informações, observei que ali só encontrava informações acerca da produção literária de Deepak, que fazia uma divulgação de suas pesquisas no campo da criptologia, usando os chamados códigos da Bíblia. Além disso percebi que Deepak possuía um outro perfil no Face Book, mas também com a mesma finalidade, algo me chamou atenção, era que além de textos reflexivos sobre mística cabalística, havia também uma extensa produção de textos poéticos: nesses poemas os temas da mística estavam fundidos com elementos de erotismo, principalmente referidos ao corpo feminino, falando da importância do sexo para a iluminação espiritual. Eram poemas que fundiam temas da mística judaica com a mítica oriental, tanto do Budismo quanto do Hinduísmo.

Tudo o que leio sobre Deepak é muito interessante e parece ter muita relação com a minha pesquisa, principalmente da relação entre mística, literatura e cura. Deepak se diz um poeta e criptólogo e que oscila seu pensamento entre esses dois polos, suas

postagens são muito bem elaboradas, inclusive na feitura de vídeos que misturam os temas da mística com o cinema. Ele usa vários filmes para elucidar conceitos cabalísticos, inclusive editando esses vídeos com cenas dos filmes citados, mostrando inclusive que nesses filmes existem enigmas cabalísticos, que nada nele é por acaso. Continuo tentando falar com Deepak, envio mensagens, até que finalmente ele responde minhas mensagens. Sempre muito simpático e atencioso ele me pergunta sobre meu interesse e como eu o havia encontrado, então falo do meu percurso até aquele momento, falo que estou muito interessado em fazer algumas perguntas, logo de início falo da minha curiosidade para saber com ele faz para conciliar a produção de textos cabalísticos com poesia, e como ele mesmo diz “poesia esotérica”.

LÓTUS ERÓTICO E LÓGOS POÉTICO: poesia e criptologia no pensamento místico de Deepak Sankara Veda.

O sábado já está acabando, começo uma conversa com Deepak Sankara Veda, nossa conversa foi realizada por meio do Messenger do Face Book. Já passa das 17 horas da tarde quando começo a fazer perguntas sobre a experiência mística de Deepak. Começo perguntando a ele sobre o significado do nome Deepak Sankara Veda. Ele me diz que adotou este nome depois de uma iluminação, de um despertar espiritual, ele resolveu abandonar a sua vida religiosa, dedicada à prática do Judaísmo, inclusive sendo líder de uma sinagoga judaica na cidade de São Caetano em São Paulo. Deepak não entra em muitos detalhes sobre esse período de sua vida, ao que parece essa saída do Judaísmo oficial foi muito dolorosa, sobre isso ele me contará mais à frente.

Deepak me fala sobre seu *blog* na *Internet*, chamado Comunidade Mística do Deserto, uma das ferramentas que ele usa para compartilhar suas pesquisas em criptologia hebraica, articulada com o conhecimento profundo que ele detém de línguas antigas como sânscrito, aramaico e fundamentalmente o do hebraico. O conhecimento filológico dessas línguas é um dos principais elementos que dão significado ao trabalho de decifração dos chamados enigmas de sabedoria sagrada, que segundo Deepak são independentes de qualquer que seja a religião. É bom dizer que a formação de Deepak é muito parecida com a de Mestre Erwin Von-Hommel, que se declara judeu, também muito conhecido na Maçonaria e outras ordens iniciáticas. Deepak não diz se já fez parte de alguma ordem iniciática, mas demonstra ter conhecimento sobre o assunto, ele

prefere enfatizar sua vida como rabino e nesse sentido, reforçando sua autoridade, um ex-líder do Judaísmo em São Paulo.

Para Deepak o conhecimento das línguas sagradas é a única forma de não ser alvo do dogmatismo envenenador das religiões, segundo ele seu trabalho é de ser um “artesão da luz”, daí o significado do seu nome, o fazedor de lâmpadas. Aquele que faz a luz, como um artista, seu trabalho é uma espécie de arte da iluminação, sua escrita poética e sua prosa de romances de ficção são exemplo do modo como ele trabalha artesanalmente essa luz da iluminação que segundo ele está nas centelhas sagradas que existem em cada ser humano. O trabalho do artesão da luz é fazer com que cada ser humano desperte a luz de sua centelha, luz essa que pode ser temida, as pessoas temem mais a luz do que as sombras, elas não tem coragem de assumir essa luz. Pergunto se isso seria uma autonomia, ele diz que cada um é responsável por sua iluminação, mas as pessoas preferem ficar encostadas nas religiões, esperando que elas façam o trabalho que eles mesmos são capazes de realizar.

Penso então na relação entre mística como religiosidade como pensado por Simmel e como sagrado selvagem pensado por Roger Bastide: acredito que essas duas noções são complementares para se entender a mística, em ambos a mística é uma criação humana, uma espécie de criação permanente da subjetividade humana, a tal ponto que Simmel por exemplo compara essa potência da criação religiosa em pé de igualdade com a criação estética. E acredito que em ambos atua essa disposição para a mística que permite aos indivíduos criarem coletivamente formas significantes tanto na arte como na religião nas suas mais diversas manifestações culturais.

Deepak se mostra muito incisivo em sua crítica da religião, mostrando que a arte é uma ferramenta decisiva na iluminação e na emancipação do homem em relação à sua consciência. Para ele a visão das religiões, inclusive do judaísmo, cria a separação entre os povos, pelo contrário segundo ele era dever do Judaísmo unir os povos, pois no original hebraico o termo judeu significa unir, *Ychud* em contraposição ao *Goim* que significaria aquilo que está separado, mas segundo ele essa religião não expressa essa conexão divina, pois os segredos da cabala estão encriptados nos outros povos, seria tarefa do judeu reconectar os povos com a presença divina. As horas passam, começa a ficar tarde, naquele momento percebo que já há um cansaço tanto dele como meu, mas os assuntos são muito interessantes, então pergunto se no outro dia, ou já no domingo, se seria possível continuarmos nossa conversa: ele concorda.

Então depois disso ele me faz uma saudação em hebraico, o que eu respondo em português, depois desses cumprimentos nos despedimos. Fico então muito impressionado com a convicção nas respostas e ao mesmo tempo com o nível de articulação que ele faz entre assuntos tão diversos, principalmente no que se refere ao seu conhecimento da língua hebraica, articulado com sua produção literária, uma produção muito diversificada. Penso logo na figura do outro cabalista Erwin Von-Hommel e de sua paixão tanto pela cabalá como pela literatura, parece que ambos têm um método muito próximo de abordagens dos assuntos místicos, por isso penso logo em perguntar em nossa próxima conversa se Deepak conhece Von-Hommel, mesmo porque por ser um pouco mais velho acredito que Von-Hommel conheça a obra de Deepak, mas isso até aquele momento era somente uma suspeita.

Os textos que Deepak posta em seus perfis no Facebook são bastante diversificados, mas fundamentalmente são textos de sua autoria. Textos cujo conteúdo cabalístico e criptográfico ele traduz de outras línguas para o hebraico tentando encontrar neles códigos secretos, neste sentido parece que traduzir para o hebraico é fazer com que o texto retorne para o original. O que deve soar para um tradutor como um paradoxo, ele acredita que o texto tem um DNA, esse só pode ser encontrado quando se traduz qualquer língua para o hebraico.

O texto traduzido pode ser decifrado, ou seja, seu DNA espiritual-semiótico pode ser finalmente revelado, vejo nesse modo de pensar o texto e a tradução como uma forma de mística da tradução, uma sincretização entre o texto em sua língua nativa e este traduzido para o hebraico. É como se essa língua nativa tivesse passado por um esquecimento de si mesma, ou seja, esqueceu de seu ser como língua original, ou seja, ainda, o hebraico. Nesse sentido a tradução não oportuniza um conhecimento de uma obra em língua estrangeira, essa língua estrangeira é na verdade uma língua que esqueceu de si mesma e o hebraico seria uma forma de fazer com que a língua rememore a si mesma. Esse método de místico filológico de tradução pode ser visto nos exemplos abaixo.

A maior batalha que uma pessoa tem que travar, não é contra uma outra pessoa, e nem mesmo contra uma nação, é contra si mesma, contra os seus próprios inimigos internos. Fazer guerra contra uma nação qualquer, é o resultado final da queda de uma pessoa, será quando ela perdeu a batalha contra si mesma, descendo até o 50º portal negativo. Isto se chama “Har’Meguido (Harmagedom)”.

Quando decidimos sair do Egito (hebraico Mitzraim, significando limitação), então começamos uma batalha contra o mau instinto. Esta batalha leva cinquenta dias todos os anos.

No quinquagésimo dia, quando se tiver verificado em cada traço que tudo o que se precisa é esta força chamada Torah, seus atributos se unem acima de todos os maus pensamentos; em hebraico, hirhurim, da palavra har (montanha) e acima de toda a sua ira em hebraico sinah, por isso a palavra Sinai e pedem por uma única e total correção para eles, chamada Torah.

Ninguém é o responsável por todos os seus problemas, ninguém é culpado por eles, a não ser você mesmo. Tratar os outros com ira, fúria, machucá-los, não irá resolver seus problemas. Você deve enfrentar a si mesmo. Está não é uma batalha fácil, é muito difícil, e somente aquele que estiver decidido pela mudança, poderá iniciar uma guerra contra si mesmo. ” (Deepak Sankaraveda)⁷⁹.

“Dança para mim? Grava as letras do Divino na minha alma e revela aos meus olhos os Códices Angelicais. Eu desejo ser o teu escriba, o anotador dos teus mistérios, enquanto ao som de muitos darbaks, escreves os céus sobre os meus pensamentos com a tua Dança Sagrada. Vais dançar para mim? Escrever a tua alma sobre a minha com os mantras dos teus lábios? A escritura divina soletrada pela tua boca e o menear dos teus quadris? Profetiza a tua Dança, os arautos do teu corpo sob os véus da tenda das minhas reflexões, Dança para mim...”.

Deepak Sankara Veda - Escritor & Poeta Esotérico

O primeiro texto tem um conteúdo ético, que estabelece uma relação entre os conflitos internos e os conflitos entre as nações, nesse sentido aqui também um argumento de crítica política, crítica essa direcionada principalmente ao Estado de Israel, que segundo Deepaka é uma distorção ardilosa daquilo que está contido na Torah. Mas, essa crítica ético-política está ancorada numa visão mística e utópica da realidade, nesse sentido a mística se torna o espaço oportuno para o surgimento da utopia. Uma utopia que se implanta por meio da Torah, no sentido de que o Adão (a humanidade) não é forçada a seguir um código externo, como uma tutela, mas sim desperta para a decifração da Torah, contida em cada ser humano.

Neste sentido a limitação é qualquer que seja, o tipo de imposição de normas externas ao indivíduo, é como se cada um encarnasse a relação entre a Hagadá e Halachá, separar as duas seria criar a limitação e o conflito, neste sentido o papel de cada um é reparar, fazer a reparação dessa separação e limitação que causas os conflitos entre os seres humanos. Assim podemos dizer que para Deepak o despertar da consciência na Torah é como o desabrochar do Lótus. Aliás essa imagem do lótus e da Torah acompanha toda a reflexão do pensamento deste escritor e poeta. Vejo nesse texto o elegante jogo dialético entre a revelação e a ocultação, pois como místico a linguagem de Deepak não é exaustiva, mas é como uma narrativa sapiencial que é incompleta, inacabada. Esse espaço de inacabamento é que franqueia ao leitor-ouvinte completar essa trama, ou ainda permite ao leitor se inserir no conteúdo dessa tessitura: esses textos são como parábolas, cujo conteúdo só pode ser acessado quando a semente morre. Deepak não é um

⁷⁹ Texto extraído do <https://www.facebook/sankaraveda>

guru com respostas feitas: é antes um provocador, que nos provoca por meio da linguagem e do pensamento. A linguagem é o campo de forças no qual o despertar da consciência se dá, digo eu, é despertar da própria linguagem para si mesma: nesse sentido o texto de místico de Deepak transforma o despertar da consciência como linguagem em cura da linguagem.

O texto místico de Deepak encarna e nos apresenta a imagem e a dimensão multitemântica do lótus, acredito que o próprio texto, forma do *logos* é uma imagem do lótus-lógos místico, pois como o lótus em cada pétala esconde um segredo, um mistério da alma em busca de iluminação. É nesse sentido o místico um cultivador, um jardineiro das flores da sabedoria sagrada. Na mística o lógos do argumento, da explicação, do convencimento está em consonância com o lótus-poético – o lótus que como poético também é lógos, pois nos diz do mundo por meio de imagens simbólicas da vida que nos remetem às dimensões outras do ser-místico que é um modo de ser da linguagem, na linguagem. Esse é o caráter ao mesmo tempo de incompletude e inesgotabilidade dos sinos e símbolos na linguagem, assim se evidencia que mesmo na função comunicativa da linguagem ocorre um déficit de sentido, essa é condição para que o signo possa assumir novas conjunturas de significado como ocorre no pensamento selvagem que é ao mesmo tempo comunicação e arte.

“ A significação dos signos é primeiro sua configuração no uso, o estilo das relações inter-humanas que delas emana; e somente a lógica cega e involuntária das coisas percebidas, inteiramente ligada à atividade de nosso corpo, pode nos fazer entrever o espírito anônimo que inventa, no coração da língua, um novo modo de expressão. As coisas percebidas não seriam para nós irrecusáveis, presentes em carne e osso, se elas não fossem inesgotáveis, jamais inteiramente dadas; não teriam o ar de eternidade que nelas reconhecemos se não se oferecessem a uma inspeção que em momento nenhum pode terminar. A expressão, o exprimido jamais é completamente exprimido; à linguagem é essencial que a lógica de sua construção jamais seja das que se podem colocar em conceitos, e à verdade, que jamais possuída, mas apenas transpareça através da lógica confusa de um sistema de expressão que traz os vestígios de um outro passado e os germes de um outro futuro. ” (Merleau-Ponty:2012.p.g 77)

O primeiro texto de Deepak nos adverte da imagem desastrosa e desagregadora da guerra, uma guerra que para ele se inicia nos confins da subjetividade humana, nas suas mais diversas formas e planos de perspectivas. Os cabalistas têm uma imagem poética que nos faz entender a dimensão da negatividade humana, ou do “Outro lado”, essa realidade densa da subjetividade humana é exemplificada por meio da cebola, sim a alma negativa é como uma grande e fedorenta cebola, imagem essa que me foi dita ini-

cialmente por mestre Von-Hommel. Como uma cebola, a alma desconectada da Fonte Divina seria cheia de camadas, uma mais malcheirosa que a outra, ou seja, as *klipot* (as cascas), cada uma delas necessita de *tikun*, uma reparação. Na linguagem de Deepak, essas *klipot* são barreiras que nos impedem de acessarmos nosso *daharma*, ou seja, nossa “herança divina”, advinda de outras vidas, ou seja de nossas várias reencarnações. Para Deepak, quanto mais negamos essa verdade, mais densos ficamos, ou seja, a realidade física é vista como principalmente composta pela matéria que é vista pelos cabalistas como negatividade. Mas, isso não significa uma desvalorização da vida, pelo contrário é no presente que somos capazes de reparar as faltas do passado, nesse sentido a vida é o valor máximo na visão cabalística. Deepak não reivindica nenhuma dimensão de ascetismo espiritual negador da vida, antes o homem precisa nessa vida ter acesso às dádivas de suas vidas anteriores, visando em última instância o Despertar da consciência e não um arrependimento que reafirma a realidade da culpa: é antes uma tentativa de viver sem culpa. Isso não implica dizer que nessa visão não exista um “outro mundo”, o que se muda é a ideia de que o outro mundo é uma fuga do mundo que vivemos, mas termos em nossas mãos a capacidade de fazer desse mundo um “outro mundo possível”.

Assim, podemos dizer que na visão cabalística da vida Deepak mostra que a chave para despertar que levaria à paz está ligada à Torah, a Torah mítica e mística, ela seria o lótus do despertar. Contudo devemos enfatizar que essa Torah, aqui não se trata da Torah religiosa, como forma de identificação de um grupo por meio de uma religião: para Deepak isso é uma forma de afastar as pessoas, criando entre elas barreiras que não existem. Aqui Deepak nos fala da Torah interna, constitutiva de todos os seres humanos, independentemente de suas confissões religiosas, para ele considerar que a religião que contribui para o despertar é o maior de todos os enganos, a maior de todas as ilusões: é negar a dádiva do próprio despertar. Vejo nesse aspecto uma forma de aproximação desse pensamento, daquele presente no Manifesto Comunista, pois em ambos a religião é vista como uma forma de ilusão que encobre a realidade, superar esse véu, seja pela derrocada do capitalismo, ou pela “conscientização cabalística da vida”, em ambos vemos um certo messianismo, em Marx o messianismo do proletariado, na cabalah, o messianismo do *tikun*, da reparação, onde cada um como uma centelha divina é também um Mashiach (messias). Para Deepak as religiões querem que aguardemos o Messias, “isso é uma grande mentira”, o Messias já chegou, nós somos os Messias e os

Budas, ele sempre finaliza com a frase do filme Duna⁸⁰: “ o adormecido deve despertar”. Esse processo de despertar seria uma forma de cura, ou seja conhecer os mistérios da Torah seria o mesmo que médico que busca descobrir a cura das doenças que acometem o corpo, a escrita mística de Deepak é uma forma de cura pela linguagem na linguagem daquele que está adormecido, adormecimento é uma forma de doença da linguagem como já vimos nos místicos anteriores, assim a poesia ou o ensaio místico seria uma forma cura na linguagem aquele que está adormecido. O xamanismo de Deepak está relacionado com a sua produção literária, sua escrita mística é um tipo de cura na linguagem.

“O Número Que Cura: Já posteí este segredo aqui anteriormente, mas creio que vocês não prestaram atenção e não deram o devido valor. Então, aqui vai novamente.

O Segredo - A alma é formada por 288 centelhas. A alma é uma reencarnação e quando ela entra no ventre, a este evento dá-se o nome de Gravidez, termo este que vem do hebraico "Yibur (עִיבּוּר)" cujo valor numérico é exatamente 288 e que é o número de dias que a gestação deveria durar, mas como a medicina hoje não é regida pela Sabedoria, este processo é sabotado por intervenção cirúrgica aos 270 dias, subtraindo-se 18 dias do preciso tempo no qual a alma deve completar o processo de reencarnação no corpo recém-formado do bebê. Dezoito (18) é o valor numerológico da palavra hebraica "Chai (חַי) cujo significado é Vivo".

As Doenças - Quando estas 288 centelhas que formam a alma descendem e caem sob o domínio das Qlipot (cascas metafísicas que se alimentam da luz encobrindo a alma com sombras) as doenças aparecem. Estas cascas são formadas por ações negativas e alimentação formada por criaturas criadas pela Sitra Achará (o lado sombrio). Um exemplo destas criaturas é o porco e os frutos do mar.

A Cura - O sábio do século XVI, o Rabino Hayim Vital revelou o segredo da cura para todas as doenças. Este segredo está oculto em uma Prece Qabalista chamada "Refaênu (רפאנו)". No final desta Tefilah estão as quatro palavras que libertam as centelhas do domínio das Qlipot e as elevam ao nível chamado Israel. São estas as 4 palavras: "Rofê Cholei Amô Israel (רפא חולי עמו יש)".

O segredo está nas quatro letras iniciais de cada uma das quatro sentenças "(רפאנו)" que somam exatamente 288.

Experiência - Não houve sequer uma vez que não tenha recitado esta Tefilah para cura de uma pessoa enferma que ela não tenha sido curada.

288.000 Nadis - A palavra Nadi vem do Sânscrito Nad e significa Canaleta, Córrego ou Fluxo. São os Canis através do qual a luz flui pela alma e da alma para o corpo.

São 72.000 Nadis que possuem o corpo e que se conectam aos 72.000 da alma somando 144.000. A alma e o corpo devem se ligar à alma e o corpo de Adâm Qadmon - O Homem Celestial (Árvore das Vidas). Ora, 144.000×2 é igual a 288.000.

A palavra hebraica para Canal e "Tzinür (צְנוּר)" cuja geometria é 346 e que é a mesma da palavra "Mekör (מְקוֹר)" e que significa "Fonte". 346 é a soma de 288+58. 58 é a geometria da palavra "Le'chay (לַחַי)" que significa "Saúde".

Está aí um poderoso número para cura. Sejam sábios e não desprezem o que gratuitamente lhes está sendo oferecido.

Agora que vocês sabem o segredo, imprimam a imagem e guardem com vocês.” Deepak Sankara Veda

⁸⁰ Duna é um romance de ficção científica, de autoria do escritor americano Frank Herbert, publicado em 1965. O livro foi adaptado para o cinema em 1984 com direção de David Lynch. O livro trata da luta pelo poder em torna da chamada “especiaria” que é á ao mesmo tempo moeda e fonte de poder do império conhecido como Corrino, três casas reais disputam o controle da exploração e das rotas comerciais da especiaria, as minas de especiaria são extraídas do planeta desértico chamado de Arrákis ou Duna. A especiaria tem confere poderes místicos e sobrenaturais aos seus usuários, pois ela é responsável por expandir os poderes da mente, além de ser capaz de proporcionar viagens interestelares.

Nesse comentário de Deepak vemos o aprofundamento de Temas referentes à saúde, doença e cura, o corpo e a linguagem como nos outros místicos aqui estudados, a questão de uma narrativa cosmológica da saúde e da cura, Deepak pretende nos convencer que a doença está ligada ao plano das dimensões espirituais, mas como planos de energia, nesse sentido a Torah seria o registro dessa origem energética, assim como nela estaria também a cura para as doenças. Mas essa cura não é acessível pela via religiosa de compreensão da Torah, mas sim a via mística que revelaria os segredos da língua hebraica, a cura na linguagem em Deepak toma uma dimensão de simbólica. A doença seria gerada pela falta de contato do falante como o verbo divino. Curar seria trazer de volta à experiência da linguagem adâmica antes da queda, a cura seria o tikun a reparação, não por acaso em outro texto Deepak falará de sua encarnação como o cabalista Haim Vital Calabrese, discípulo e codificador da obra de Iztak Luria. O texto acima sobre cura tem levado Deepak a refletir sobre as práticas de cura, entre elas o Reiki, que segundo Deepak antes de ser praticada pelo seu fundador Mikao Usui, segundo Deepak já era utilizada pelos sábios da Cabalá em suas técnicas místicas de cura, cito a seguir uma prece que vem sendo estudada por Deepak como um tipo de prece de cura que realiza milagres para aqueles que conseguem praticá-la de maneira adequada seguindo os preceitos dos cabalistas trata-se da prece conhecida como Ana Bekôach⁸¹:

“Ana Bekôach. Guedulát Ieminêncha. Tatir Tserurá:

(Rogamos-Te que desates com o Poder da Grandeza da Tua Destra, as ataduras!)

Kábel Rinát. Amêcha Sagvênu. Taharênu Norá:

(Aceita o canto do Teu povo;exalta-nos e purifica-nos, ó Temido!)

Na Guibor. Dorshêi Ichudêcha. Kevavát Shomrém:

(Ó mui Poderoso! Rogamos-Te que preserves, como a pupila do olho, os que exigem Tua Unificação)

⁸¹ “O conceito do ‘tempo’ é última barreira que a inteligência humana enfrenta. Enquanto o ser humano estiver sujeito à dimensão do tempo, ele estará sujeito à lei de ‘causa e efeito’. Lei que obriga o ser humano a estar consciente dos seus atos, porque eles têm consequências. É a lei básica que determina o destino do ser humano. O conceito de Tikun, correção, foi estabelecido para oferecer a nós a oportunidade de exercer o livre arbítrio e mudar o que foi predeterminado em nosso destino.

A prece de Ana Bekôach foi compilada pelo sábio da cabalá, o Rabino Nechuniá Ben Hakaná, segundo O livro da Formação. Ele utilizou os códigos da Astrologia explicados neste livro, para que o ser humano tenha a possibilidade de sair da influência do tempo e resgatar o controle do seu destino. A combinação das letras hebraicas de cada verso nos conecta com a influência positiva de cada planeta, e nos ajuda a sair da influência negativa, que nos empurra compulsivamente para o mal...Existem 7 graus, ou dimensões espirituais, Sefirot, entre o Mundo da Ação e o Mundo da Criação. Todas as almas passam por esse ciclo, constantemente descendo e subindo até sua finalização do seu processo de Tikun.” (Saltoun:2014)

Barchêm Taharêm. Rachamêi Tsicatêcha. Tamid Gomlêm:
 (Abençoa-os, purifica-os; e Tua Justiça Benevolente, continuamente retribui-lhes!)
 Chassim Kadósh. Beróv Tuvechá. Nahêl Adatêcha:
 (Ó Poderoso e Santo, com a abundância de Tua Bondade, guia Tua coletividade!)
 Iachid Gue'êh. Leamchá Penê. Zochrêi Kedushuatêcha:
 (Ó Único e Exalto, verte-se ao Teu povo, àqueles que se lembram De tua Santidade!)
 Shav'atênu Kabêl. U'shmá Tsa'akatênu. Iodêia Ta'alumot:
 (Aceita as nossas súplicas, w ouve os nossos clamores, ó Tu, que sabe todos os Mistérios.) ”
 (Saltoun:2014, p.g.73-75)

Na poesia místico-esotérica, Deepak apresenta uma forma de pensar a relação entre a sabedoria divina e desperto ou iniciado, aquele que se aventura pelos caminhos da sabedoria como o amante que percorre os caminhos do corpo de sua amada, vemos aqui uma tentativa de reabilitar o corpo como um caminho para o despertar da consciência cabalística. O corpo da amada, da amante, é comparado ao texto sagrado da Torah, nesse sentido o cabalista é seduzido pelas curvas do corpo como pelas curvas, os caminhos cheios de segredos, o corpo da mulher como o corpo-texto da Torah é repleto de caminhos que levam o aprendiz a seduzir-se pela sabedoria divina. Penso que o Escriba, no ato de copiar o texto, é também uma testemunha do prazer sensual gerado pelo ato de escrever as cópias da sagrada Torah. Há nesse sentido uma sacralização do ato de escrever, como ato sagrado de cópula por meio da escrita, que copia e preserva o texto da Torah. Há um prazer, uma espécie de orgasmo por meio da escrita, cada letra do alfabeto hebraico pode causar diferentes prazeres, múltiplos orgasmos naquele que penetra na sabedoria divina, no escriba que arde de paixão pela comunicação da mensagem sagrada. Desta maneira o poeta e místico pretende solapar e reparar a visão cristã que vê no corpo e no ato sexual a fonte do pecado e das perversões.

Ele revela ocultando em sua poesia os limites dessa visão como fazem os amantes em relação aos seus segredos, pois aqui tanto a metáfora do sexo e do corpo reabilitam a união sexual, devolvendo-lhe o status sagrado, invertendo a ideia de que o sexo tem como único objetivo a procriação. Nessa poesia vemos que pelo contrário a clara noção de que a concepção é uma consequência do prazer do sexo, ou seja, não há uma função procriativa na união sexual, há sim uma busca de prazer que redunde em procriação, é como se no sexo os amantes encontrassem ou copulassem com o próprio Deus: os dois corpos ao se unirem se unem com um terceiro, que é o próprio Deus, esse gozo gerado dessa união seria o sentimento mais próxima possível que haveria da divindade.

Nesse momento podemos ver na poesia um ponto de inflexão: a amada que antes está passiva diante do Escriba que lhe perscrutava o corpo, impondo-lhe seu ritmo durante a união sexual, agora se torna passivo diante da dança, dança que simula o corpo da mulher ditando os ritmos dessa união sexual sagrada. Encontro nessa poesia uma relação de complementaridade entre o sexo entre o amado e a sua amante e também a relação entre o escriba e a Torah, só que nela ora o casal de amantes são modelo de compreensão dos mistérios sagrados, ora o casal Escriba-Torah se tornam simetricamente modelo para as relações sexuais dos amantes. Assim como o Escriba se debruça sobre o corpo da Torah para penetrar seus segredos e com isso alcançar a união mística com a Schechinat'El, da mesma forma o amante se debruça sobre o corpo de sua amada para penetrar-lhe, buscando o prazer e uma nova experiência de prazer, gerando daí uma consciência de prazer do ser-corpo do outro, que é a sua amada. O escriba fica embriagado pelo pela dança do corpo de sua amante sobre ele, seus gemidos como mantras lhe levam ao êxtase meditativo, ascendo as camadas mais profundas do prazer-sabedoria divinos do corpo da amada. Os véus, metáfora da tenda, mas também da tenda o órgão sexual feminino, os arautos são os gemidos-mantras que anunciam a chegada do amante sequioso da Shechinat'El (presença). Podemos pensar nesse sentido que o ato sexual e o prazer desse ato são sagrados para o cabalista, que os entende como análogo à união sexual entre os amantes e o trabalho do escriba em relação à Torah, o escriba vive para esse ato, fonte de sua existência como escriba.

Dessa maneira, o trabalho do escriba é como aquele que copia, aquele que busca a sabedoria em cada letra do original, como aquele que traduz, pois, o original é tão raro e rápido quanto o prazer dessa união. Também podemos dizer que a compreensão interpretativa que o escriba obtém dessa relação pode ser vista como a concepção de um novo ser, fruto do prazer gerado da união mística entre o escriba e a Torah, que é na verdade o receptáculo físico da Shechinat'El (presença divina). Vemos as mutações pelas quais passou a concepção de presença divina, concepção de Deepak se posiciona como uma nova etapa no desenvolvimento poético da noção de *Schekhiná*, pois agora amor erótico entre a presença divina e Santíssimo terá a participação do místico que busca sua iluminação.

“ Um elemento chave nesse universo simbólico é o surgimento da mulher divina, uma figura no reino divino-simbólico que serve de consorte ao bendito Santíssimo, Deus de israel. O caráter radical desse desenvolvimento não pode ser superestimado. A singularidade e unicidade de Deus, descritas em termos quase exclusivamente masculinos, são

da própria essência da revolução monoteísta forjada pelos antigos profetas de Israel. É o Deus que por definição não tem consorte celestial que elege uma amada humana no povo de Israel, levando em conta o mito erótico Deus-Israel que desempenha um papel chave no judaísmo rabínico. Pois bem, a Cabala vem e mexe com esse *datun* dos mais essenciais da vida devocional judaica.

Sefer há Bhair, o documento fundante da Cabala sefirótica, deixa intencionalmente obscuros os limites entre a divina e a humana amada de Deus, como mostrei em meu estudo sobre *Keter*. Não é inteiramente certo, em várias passagens fundamentais deste estranho pseudo-Midrash, que o objeto perdido ou decaído da afeição de deus seja uma divina hipóstase, a alma humana ou a comunidade coletiva de Israel. O *Bahir*, escrito e editado no curso de um longo período de tempo, representa os mais antigos estágios da evolução da Cabala, remontando talvez a um século ou mais antes de sua publicação, c1150. A figura feminina está presente no texto do *Bahir*, mas ela é ou a sétima ou a oitava das dez *sefirot* e não é necessariamente identificada pelo termo *Schekhiná*. Entretanto, quando chega a época do *Zohar*, no fim do século XIII, a leitura cabalística está muito bem definida. O *Cântico dos Cânticos* é um epitalamo composto pelo Rei Salomão, o místico hierofante, para celebrar a união do macho e da fêmea em Deus, o abençoado Sacrossanto Um e a *Schekhiná*, um casamento ao qual Israel terreno está relacionado quer na qualidade de fruto quer na de acompanhante nupcial, mas não como parceiro matrimonial.” (Green:2008,p.g.193-194).

A produção mística cria uma nova narrativa para a relação entre o Sagrado e *Schekhiná*, mas agora o feminino a relação sexual terá papel fundamental para a iniciação do místico nos misteriosos da Torah, assim como o fruto dessa união que é chamada “consciência messiânica”. O novo ser gerado é na verdade um novo entendimento, uma nova chave de sabedoria da Torah, uma encarnação da Torah no próprio escriba, esse processo é o despertar que transforma o escriba em um Buda, em *Mashiach*. O novo ser gerado é como uma nova centelha que agora vive no escriba, que já não é mais um escriba, mas aquele que consegue penetrar além do corpo físico, os véus que encobrem as camadas interpretativas da Torah, “aquele que despertou”. Penso que nesse sentido o prazer seria uma forma de alcançar a dimensão espiritual do texto sagrado, ou seja, trazer para a linguagem o “espírito inefável” como “prazer inefável”, que não é outra coisa senão o ser-místico como linguagem e prazer. O escriba que cuida da Torah é também aquele que cura a sua linguagem e a linguagem de sua geração, procriando com a Torah uma nova forma de vivê-la e experimentá-la, vemos que aqui a cura da linguagem é o ato de gerar um novo ser de linguagem.

Posso dizer que os textos de Deepak estão imersos em temas que são muito próximos da religião e tradições místicas advindas da Índia, no caso aqui específico, prin-

principalmente do chama Tantrismo, entretanto em algumas conversas com nosso autor, quando perguntado sobre esse aspecto ele deixa claro que foram as tradições cabalísticas que influenciaram e inventaram a espiritualidade da Índia, segundo ele Abraão é também o pai das tradições místicas do oriente, segundo ele muitas das servas de Abrão eram orientais e, segundo ele, quando foram despedidas ele as encheu de presentes e riquezas: segundo Deepak esses presentes e riquezas eram na verdade um código para a Cabala.

Dessa forma ele deixa claro que não podemos confundir a mística cabalística com o Judaísmo: ele me disse com muito conhecimento que isso se deve ao conhecimento da Língua antiga do Hinduísmo, que segundo ele deriva da língua sagrada, a mesma de onde derivam o hebraico e o aramaico, Deepak disse que essas três línguas encerram os mistérios de toda a sabedoria sagrada, elas não podem ser pensadas de forma isolada, são partes de um todo maior. Vejo neste comentário de Deepak um imenso esforço de invenção de uma narração mítica da origem pré-adâmica da cabala.

Isso tudo fica bem exposto na seguinte citação da obra, ainda por ser publicada, mas cujos excertos podem ser apreciados no perfil deste do Facebook: essa rede social é amplamente usada por Deepak na divulgação de seu trabalho como místico, poeta e criptógrafo hebraico.

O Segredo Do Orgasmo Feminino: - Você já parou para pensar na razão do por que quando as mulheres estão para atingir o orgasmo, elas chamam por Deus? O que mais se ouve dos místicos lábios destas maravilhosas mulheres neste momento sagrado e elevado é a palavra Deus.

A razão é porque, neste momento a mulher está tão mais próxima de Deus, que ela está canalizando a Sua luz para o plano físico e este é o motivo pelo qual nós místicos hebreus israelitas fomos ensinados a orientar a mulher a fazer um pedido no momento do seu orgasmo, pois tudo o que ela desejar e imaginar neste momento se realizará. Sim, o sexo cria milagres.

Deepak Sankara Veda - Escritor & Poeta Místico - Excerto de Esotérica - A Poesia Mística Erótica (Ainda não publicado).⁸²

Vê-se nesse comentário cabalístico de Deepak a inflexão de conciliar a mística como sagrado, que engloba o feminino e vê na relação sexual, tanto física como metafórica, uma união divina e sagrada. Agora o sexo tem como ápice o orgasmo feminino, esse é visto como a razão de ser da relação sexual e nesse sentido o amante masculino tem um papel secundário. O sagrado feminino é, de acordo com a essa visão mística, superior e gerador da relação sexual.

⁸² Texto extraído do <https://www.facebook/sankaraveda>

O orgasmo da mulher é mais intenso e duradouro, ele supera simbólica e cabalisticamente o orgasmo masculino, que funcionaria como um elemento condutor para a energia criativa liberada pela mulher na relação sexual, veja-se que aqui não se está falando de concepção, pois a mulher no orgasmo tem acesso direto a fonte de luz sagrada, diferente do escriba que precisa da sua amante para alcançar a iluminação. De uma certa forma a mulher é iluminada pelo orgasmo, de uma certa maneira ela morre para se conectar com o sagrado, ou seja, um tipo de sacrifício de prazer, não se trata de uma reparação pelo pecado, mas uma doação de si ao Sagrado. Mais uma vez Deepak acerta seu alvo, ou seja, subverte a posição da vergonha e culpa do ato sexual como visto nas religiões ascéticas, principalmente no Cristianismo. Vê então a busca de Deepak de uma reinvenção da experiência sexual pelo fazer poético, solapando assim as bases da separação entre sexo e espiritualidade que se efetuou no Ocidente por meio do Cristianismo, a religião seria para Deepak fortalecida pela interdição do sexo, ela negaria o Sagrado à humanidade, ou seja a sociedade escravizada pela religião aprendeu a repudiar o sexo, mas pela poesia místico-erótica Deepak pretende fazer com que a humanidade se reaproprie do sexo, ou seja se tome posse do sexo como dimensão mística na linguagem. A poesia e o ensaio são as armas de Deepak para derrotar a religião na linguagem humana.

“ A poesia, *poiésis*, é um fazer. Como tal, por que não avaliá-la, num sentido congenial a essa práxis ou prática semiótica especial que ela é, em termos de competência do ‘fazedor’, o *maker*, *el hacedor*? Poetas tão diferentes, como Mallarmé e um Maiakóvski (o Maiakóvski, poeta da produção, de ‘ Como fazer versos?’), sempre souberam disso. Só um rebuscado e renitente idealismo croceano, que não ousa confessar-se como tal, pode lançar suspeição sobre a atitude metalinguística e estruturante do poeta, em nome de uma pouco definida e mal-compreendida lírica *del cuore*. Afinal, o social na poesia é a linguagem; é pela linguagem (pela ‘função verbal’, como aponta Tinianov), que a literatura se relaciona com a série social. Não à-toa o jovem Marx na ‘educação dos cinco sentidos como tarefa de toda história da humanidade’. Nenhuma poesia, e também aquela explicitamente (quero dizer, tematicamente) se pretenda uma poesia de ‘resistência’, pode começar pela desistência diante de seu próprio instrumento” (Campos:1997)

Deepak por meio de sua poesia mística erótica age criticamente na linguagem, revoltando-se contra o domínio da religião institucionalizada sobre o corpo e sobre a mente da humanidade. Sua poesia tem contornos de crítica social da religião, pois segundo Deepak a religião não humaniza o homem nem o liga a Deus, pois ela comete o a violência de desligamento do homem de si-mesmo, de separar o homem de sua espiritualidade imanente-transcendente, nos termos de Simmel e Bastide, um tipo cujo objeti-

vos das religiões seria colonizarem, no caso do primeiro a religiosidade, e do segundo, a domesticação o sagrado. Assim a poesia mística e erótica seria uma revolução na linguagem humana, seu referencial ideológico-estético seria a imaginação e a arte contra as religiões, no caso de Deepak, contra o Cristianismo e o Judaísmo. A poesia seria uma forma de reatualizar a experiência mística e erótica do sagrado na linguagem, em alguns poemas Deepak estabelece a metáfora da mulher como linguagem, como Torah, ou seja, uma nova interpretação da Torah, livre das amarras da religião cujo principal efeito é o surgimento da moral, tanto judaica quanto cristã. Liberar o corpo da mulher da moral, teria o feito de libertar a Torah da interpretação ortodoxa da Torah, neste sentido o cabalista seria ao mesmo tempo o herói-amante que por sua penetração nas letras da Torah por meio da cabalá se elevaria aos mundos superiores, trazendo à terra a linguagem messiânica, um messias místico e erótico.

Curioso, pois, a cabala é conhecida por ser principalmente praticada por homens, haja visto sua história no judaísmo, contudo Deepak alça a mulher a um nível de contato com a divindade, muito superior ao homem. É como se o tsadikim (justo, homem santo) mais virtuoso não fosse capaz de se unir com Deus de um modo tão completo, como o faz uma mulher ao obter o orgasmo. Deepak nos faz pensar que o orgasmo é uma iluminação para a mulher, mas não é uma iluminação momentânea, entretanto, é total e completa, naquele momento a mulher traz à terra a energia do Sagrado.

“ O fenômeno social e cultural conhecido como matriarcado está ligado à descoberta da agricultura pela mulher. Foi a mulher que, naturalmente, se tornou proprietária do solo e das colheitas. O prestígio mágico-religioso e conseqüentemente, o domínio social da mulher têm um modelo cósmico: a figura da terra-Mãe.” (Eliade:2002)

Os lábios da mulher são os portadores de uma Torah profética, marcada pelo êxtase e pelo prazer intenso: é como se houvesse uma fusão da palavra de sabedoria, de profecia. Palavra poética e erótica, convergindo na revelação de uma Torah orgásmica, formando um círculo hermenêutico de prazer e iluminação. Na visão de Deepak o sexo não é algo distinto da busca pelo sagrado, mas como podemos pensar é a própria culminância deste, uma intimidade intensa e completa, o Sagrado é o amante. O papel do amante masculino é somente estimular⁸³ e canalizar essa energia: é ele que recomenda a invocação do Sagrado durante a relação, ou seja ele traz em si uma Torah tradição, uma sabedoria acumulada, uma Torah do passado. Mas, a mulher pelo orgasmo traria à tona

⁸³ Essa estimulação é aprendida e interpretada pelo amante: é a tradição oral com a qual o escriba interpreta a Torah escrita, a relação hermenêutica entre Hagadá e Halach.

uma Torah futura, uma luz do passado iluminando ou profetizando o futuro, naquele momento se está de certa maneira criando o futuro, onde a luz da Torah física se encontraria com a luz da Torah espiritual, que é o prazer e é a fonte de toda iluminação.

Nessa interconexão sagrada que é o orgasmo, no qual palavra de sabedoria, o gemido de prazer e a palavra poética apresentam como luz do Sagrado e Iluminação mística. Nesse processo ambos os amantes alcançam com a intenção da iluminação a união com o Sagrado. Para Deepak o que é gerado dessa união não pode ser uma procriação, nesse ponto ele fala de milagre, a união sexual como o inteiramente novo, posto que o milagre pode ser entendido como uma extrapolação das regras da vida real. O milagre é a poesia sagrada que intervém sobre a prosa do cotidiano, a poesia integrada à narrativa, formando um quantum de possibilidades de sentido por meio do contar. Visto que sempre se contará o milagre, sempre como novo, como símbolo a ser interpretado, significante inesgotável, multiplicação constante de sentidos e significados na narrativa poética, daí o símbolo experiência mística do orgasmo: experiência sempre única, incomparável em seu sentido, intensificação do efêmero, eternização do instante, milagre do eterno que jamais retornará. O orgasmo é o gênio da lâmpada do conto das mil e uma noites, mas também da parábola das dez virgens que aguardam o seu amado. Lâmpada do desejo de união com o Amante Sagrado, de realização dos desejos da alma centelha divina que anseia retornar à fonte da Luz. Poderíamos pensar em uma orgasmogênese, nesse neologismo penso que a mística na linguagem de Deepak seja uma nova forma de experienciar a Torah, uma via mística e erótica de compreensão da Torah em uma quase identificação da Shekiná e da Torah como corpo físico da Shekiná e sua consequente erotização. Dessa forma o místico mobilizaria todas as suas energias para obter o prazer, assim como fazem os amantes quando se unem sexualmente, dessa relação viria a iluminação-orgasmo como um novo começo, acredito que esse processo foi absorvido pela poesia erótica de Deepak. Não se trata de espiritualizar o sexo, como fazem alguns intérpretes da mística, no caso do Cristianismo, creio que a poesia mística de Deepak toma outro caminho, mostra que para além das figuras de linguagem, o sexo tem um impacto real e efetivo sobre a experiência mística, o místico não deve resisti-la, interpretando-a como pecado ou como transgressão. Essa relação entre erotismo, sensualidade e mística pode ser discutido pelos argumentos de Bataille ((2013) ou como veremos em Nunes (2009) na questão da via mística aberta na obra de Clarice Lispector. Mas, citemos Bataille que discorre sobre as intrincadas relações entre mística e erotismo, antes, porém devemos ressaltar que Bataille critica duramente a visão religiosa so-

bre o fenômeno do erotismo místico, pois segundo ele, os religiosos, não místicos, tendem a espiritualizar os relatos eróticos da união mística.

“Tudo isso leva a dizer por último que, uma vez apreendido em suas diversas formas o tema constante da sexualidade, nada mais impede de perceber sua relação como o da experiência dos místicos: bastou para tanto reduzir à unidade atrativos aparentemente tão contrários quanto aqueles da obscenidade e do amor idílico, do deleite moroso e do acasalamento do zangão. Esses transes, esses arrebatamentos e esses estados teopáticos abundantemente descritos por místicos de todas as disciplinas (hindu, budista, muçumana ou cristã – sem falar daqueles, mais raros, que não pertencem a nenhuma religião) têm o mesmo sentido: sempre, é de um desapego em relação à conservação da vida que se trata, da indiferença a tudo o que tende a assegurá-la, da angústia experimentada nessas condições até o instante em que as potências do ser soçobram, enfim, da abertura a esse movimento imediato da vida que é habitualmente comprimido, que se liberta, de repente, no transbordamento de uma alegria de viver infinita.”(Btaille:2013. pág.272)

Algo semelhante se dá na compreensão que Belin (2014) faz da relação entre erotismo místico e o corpo o modo como corpo é significado na linguagem pela experiência mística, ele enfatiza que a experiência narrada pelos místicos tem relação como o corpo e sexualidade, inclusive citando o caso do êxtase de Santa Tereza. Segundo ele mesmo que interpretação religiosa tente fazer uma negação da sensualidade do corpo feminino e de sua relação como o “eros místico”, ainda assim a narrativa dos místicos cristãos desautoriza essa leitura, ou seja segundo ele a experiência mística intensifica relação da sensualidade do corpo feminino, parece que o eros místico supera o lógos teológico.

“A carne parece totalmente assumida pelo espírito, absorvida, aniquilada, mas o espírito, por sua vez, pela assunção do corpo físico, se religa de alguma forma com um novo modo de comunicação carnal como se os sentidos transfigurados reencontrassem um direito e um dever de expressão... Cada místico se exprime evidentemente com sua personalidade e em função de seu ambiente sociocultural” (Belin:20014. p.g.109)

O diferencial da poesia Deepak que funciona como elemento transvalorador é a intenção, a kavaná, um tipo de intenção que direcionaria a mente e o corpo para a união com o Sagrado e a relação sexual seria o veículo pelo qual o casal de amantes se uniriam com o Sagrado. Uma união tanto em cima como em baixo, pois não somente os amantes subiriam aos níveis elevados, como trariam para a dimensão terrena um quantum da luz da fonte sagrada. Alguns intérpretes da cabala acreditam que essa prática era usada pelos Essênios para alcançarem níveis elevados de conexão com o Sagrado, mas esse processo exigia um tipo de ascetismo, pois se estimulava o orgasmo, mas o sêmen

gerado dessa relação não podia fecundar a mulher, pois era considerado parte do Sagrado.

No caso dos Essênios os amantes eram quem entrava em transe durante a relação sexual, mas o amante buscava uma relação de união com a divindade e nesse sentido usava o potencial profético do orgasmo da virgem que era escolhida para a realização desse ritual. Esse conto sobre os Essênios me foi narrado pelo mestre Von-Hommel em uma das nossas conversas, essa história foi interessante, pois a certa altura ele lançou de modo muito arguto a seguinte hipótese: e se esse fato tivesse ocorrido na história da concepção de Jesus, o caso se enquadraria perfeitamente no perfil dos Essênios, tendo em vista que parentes de Jesus eram Essênios como João Batista e depois o próprio Jesus era adepto do misticismo essênio. Comento agora um outro excerto de Deepak onde o tema da iluminação ganha outros contornos, inclusive no modo com interpreta eventos históricos como um código de uma sabedoria secreta.

Portão Do Messias: Fechado em 1541 pelo Sultão Otomano Suleiman, o Portão que é também chamado de Porta Dourada e o Portão de Sushan, é um segredo sobre o Oitavo Portão da Consciência chamada "Consciência do Messias". A tradição ensina que o Messias viria e passaria por este Portão inaugurando a Era da Luz, mas antes viria o Profeta Elias para preparar o Caminho. O Messias é o Despertar e o Portão é a Oitava esfera da Árvore das Vidas chamada Chochmah (Sabedoria).

No budismo há também oito Portões chamados de "As consciências de Buda".

Infelizmente a religião tornou esta tradição esotérica em um dogma e as pessoas acreditam que um Messias/Cristo físico irá mesmo passar por este portão.

O Sultão então, em uma briga religiosa, mandou lacrar o portão para que um "Messias judeu" não passasse por ele e mandou criar um cemitério à sua frente para que Elias não passasse também preparando o Caminho.

Elias é a Qabalah e o Messias o Despertar. Todos o que alcançaram a Consciência do Cristo, do Buda, Mahdi, passar pela "Porta Dourada.

Não espere por um Cristo, Torne-se o Cristo. Desperte. (Deepak Sankara Veda)⁸⁴

Nesse outro excerto de Deepak postado em sua página no Face Book temos um comentário místico. Nesse comentário Deepak faz uma interessante comparação entre a cidade física e histórica de Jerusalém, como uma metáfora de uma Jerusalém mística, onde os seus portais são identificados como os portais de luz da mente na busca da sua iluminação. Deepak tece seu comentário como se cada evento histórico fosse um fragmento de um evento cósmico imanente ao ser humano. Para ele a mente e o universo estariam conectados, vê-se também a inclusão dos temas da mística budista como um sincretismo entre as tradições da cabala e do budismo.

Nesse comentário Deepak deixa muito evidente que o Messias não é um homem, um salvador individual. Para Deepak o Messias como o Buda é um estado desperto de

⁸⁴ Texto extraído do <https://www.facebook/sankaraveda>

consciência, estado esse pelo qual a humanidade tem que alcançar: nesse sentido o Messias é coletivo, o Messias é a humanidade. Ele ainda estabelece o paralelo entre os dois Messias, um filho do patriarca José e esse prefigurado na figura de Elias e, outro, o Messias filho de David. Elias tem uma função fundamental na cabala, pois ele atingiu os níveis mais elevados do conhecimento da sabedoria oculta, de tal sorte que foi assunto aos céus em vida, na metáfora das carruagens de fogo que o levaram aos céus, que na visão ufológica da cabala mais moderna seria uma alusão a naves espaciais, visão essa inclusive compartilhada pelo próprio Deepak em relação à origem extraterrestre da Torah. Nesse sentido Elias é o rabino Isaac Luria, que teria revelado os segredos mais profundos da cabala e da Torah. Mais uma vez ele critica a interpretação literal da Torah, dizendo que é essa a leitura que causa a confusão e a separação, pois ela dogmatiza aquilo que tem um significado puramente místico e simbólico, significado que só pode ser alcançado pela via mística da interpretação da Torah. Segundo Deepak não se trata de uma história, mas de uma parábola. Nesse sentido, Jerusalém é a humanidade que precisa dar passagem para o Messias, mas esse caminho só pode ser aberto se os portais da sabedoria cabalística estiverem escancarados. Aqui pela via mística e poética Deepak procura desfazer o elo com a religião oficial, mas uma religião-mística no como uma ligação entre a consciência individual à consciência coletiva e dessa com a consciência do sagrado, mas uma religião que não se volta para fora, mas para dentro-fora, a linguagem mística reata seu eã vital como o sagrado selvagem. Citemos Cassirer que argumenta sobre a relação entre mito e mística, mesmo que aqui Cassirer considere exemplos de experiência místicas, marcadamente influenciadas pelo Cristianismo, mas essa passagem nos ajuda na compreensão da maneira como a mística tenta reatar os laços do homem como sua forma de sagrado mais selvagem, num sagrado livre das coerções da linguagem religiosa, vemos aqui que não se trata de libertar a experiência individual da experiência coletiva, mas mostrar que a religião oficial não consegue mais expressar a relação entre o indivíduo e sociedade, desta forma a experiência mística é um tipo de “religião” que reconecta o indivíduo e a coletividade ao sagrado selvagem como pura experimentação na linguagem. Deepak crê que sua produção literária, tanto poética, ensaística e ficcional é na verdade o grito de emancipação do indivíduo frente às formas desgastadas da religião.

Mas aqui também é a mística que tenta conquistar o sentido puro da religião como tal, independentemente de qualquer laço com a ‘alteridade’ da existência empírico sensível e do mundo mítico de imagens e representações. Nela age a dinâmica pura do sentimento religioso, empenhada em abandonar e

desfazer todo dado rígido e externo. A relação da alma humana para com Deus não encontra sua Expressão adequada nem na linguagem de imagens da intuição empírica ou mítica, nem no âmbito da existência ‘factual’ ou do acontecimento empírico real. Somente quando o eu se afasta completamente dessa esfera, quando reside em sua essência e fundamento, a fim de deixar-se tocar pela essência simples de Deus sem a mediação de uma imagem, somente então se lhe desvenda a pura verdade e a pura interioridade dessa relação. Consequentemente, a mística afasta de si tanto os elementos históricos do conteúdo da fé. Ela ambiciona a superação do dogma, porque também no dogma, mesmo quando ele se apresenta em versão puramente intelectual, ainda predomina o momento do figurável.” (Cassirer:2004,p.g.314)

Deepak aciona dois elementos da teosofia cabalística, relacionando-as com elementos da história de Jerusalém, o elemento da árvore das Sefirot, como grifo máximo do hermetismo da cabala. Aqui o portão é uma alusão às Sefirot, que são as emanções da luz divina que dão ordem e estabilidade ao universo, mas que foram misturadas com a densidade da matéria quando ocorreu a queda do Adão cósmico. E finalmente o oito que na numerologia da cabala tem relações com a era messiânica que representa a “Chupah”, o abrigo feito para as cerimônias de casamento, uma Chupah mística do casamento da mente humana com a mente divina, formando uma outra mente que é a mente messiânica. O oito como símbolo do infinito, do mistério da vida, *o entrelaçamento dos amantes*, visto que oito corresponde à letra “chet” que é a inicial da palavra hebraica “Chai” que significa vida e a sabedoria como o próprio Deepak nos esclarece, cada símbolo da cabala alude a outros símbolos que não somente dão significado ao significante, mas são também potenciais significantes com infinitas possibilidades de combinações. Passo agora a comentar mais um excerto das poesias místico-eróticas de Deepak e depois uma nota explicativa na qual Deepak apresenta o motivo místico de sua poesia ancorada na tradição cabalística.

Silenciosamente, observo os teus maravilhosos lábios, ouvindo atenciosamente o sussurrar dos teus orgasmos. Fagulhas de iluminação emergem da tua boca, carruagens angélicas cavalgadas por criaturas sagradas. Ouço a música das navelim, as harpas celestes, um coral de milhares de vozes em cada gemido teu. Profetiza a tua boca os teus prazeres, mistérios jamais revelados, e eu sou o teu Cohen e também o teu escriba, o anotador das tuas esfinges. Mesmo agora eu te ouço, e tua voz é a proclamação dos céus...

Deepak Sankara Veda - Escritor & Poeta Místico - Autor de Esotérica - A Poesia Mística Erótica (ainda não publicado)⁸⁵.

Como se observa o tema da poesia místico erótica de Deepak a mulher, aqui especificamente já não se trata só da iluminação por meio da relação sexual, mas sé o corpo da mulher que se torna a encarnação da presença divina, da Shechiná. Principal-

⁸⁵ Texto extraído do <https://www.facebook/sankaraveda>

mente a boca, a boca feminina, manifesta os gemidos iniciáticos, vemos que ela não somente emite os gemidos de prazer causados pela iluminação. A boca se torna órgão do som, da voz, uma junção entre boca que emite a voz e a boca órgão sexual, uma transfiguração mística da boca em órgão sexual, portal de acesso as dimensões superiores. Pode ser vista uma afinidade entre o pensamento poético erótico de Deepak, inspirado em sua experiência oral da mística hebraica, e etnografia de Sahlins sobre a cosmologia dos havaianos em relação à união sexual, por ele estudadas.

“ Os havaianos têm categorias especiais de canções de amor (*mele ipo, mele aloha*), mas é muito difícil (particularmente para um estrangeiro) dizer o que é uma canção de amor, por ser quase impossível determinar o que não é. A literatura oral é cheia de *koana*, sentidos ocultos, frequentemente eróticos. Essa é uma brincadeira que todos praticam e muitas vezes com mais habilidade do que os psicanalistas ocidentais, e seguindo esta linha, o ponto que quero ressaltar é de natureza cosmológica e não freudiana. Se quase qualquer coisa lembra o sexo para os havaianos, não será por que, ao menos como uma condição de possibilidade, o universo de pessoas já esteja carregado de imensas forças de atração semântica? O universo é uma genealogia, o que vem a ser um projeto cosmológico total de reprodução sexual”. (Sahlins:2003)

A poesia erótica dos havaianos, na forma das canções de amor, estabelece uma relação com as narrativas míticas dessas sociedades, com suas lógicas das classificações totêmicas eles desenvolvidas por um processo lúdico de bricolagem. Essas categorias não confirmam o caráter de imobilidade dessa lógica muito pelo contrário apresenta sua forma inacabada de expressão como uma obra aberta, aberta no sentido de acolhe e transfigurar semanticamente os eventos como o caso da relação sexual entre os havaianos e os europeus. Nas canções de amor havaianas Sahlins nos mostra o caráter de certa passividade da mulher como elemento telúrico que é fecundada pelo céu que seria o elemento divino-ativo, que penetra a terra por meio da chuva, como se a mulher permanentemente esteja em uma posição de passividade frente ao elemento masculino. Diferentemente na poesia mística e erótica de Deepak, a mulher assume o caráter divino, ela é responsável pela união sexual, que elevará o homem como divino-caído à conexão com a fonte primordial. A imagem que as poesias de Deepak suscitam podem nos ajudar a formar uma imagem dessa união sexual, onde podemos inferir que a mulher é que se deita sobre o homem, ele que fica na posição do lótus. Como nos diz Depaak (Paulo Sérgio Ballini).

“A mulher é a luz e não é por acaso que na tradição mística ela é comparada com a Shekiná – A Divina Presença – o lado feminino de D’us que anima toda a criação com seu fluxo de abundância.

Diz-se que um homem sozinho é inafortunado, pois está separado da Presença Divina que somente a mulher pode atrair. Por esta razão na Árvore Sefirótica, a mulher é a Sefirá Malchut que é a tenda mística da Shekiná.” . (Batallini: 2016)

A sefirá (esfera, dimensão) de *Malchut* que na visão mística da Cabalá é o símbolo da união da noiva que pretende unir-se ao noivo, como é dito nos Cantares de Salomão. Ela é também um atributo divino manifestado na realidade física, neste sentido ela tem a capacidade tanto de trazer a dimensão divina à terra, assim como elevar a dimensão telúrica à dimensão celestial, ou seja, seu significado mítico e totêmico oscila entre o divino-telúrico e o divino-celestial, todas as operações místicas, as transmutações, purificações e correções da realidade material se dão nessa esfera que, como nos ensina Deepak, também representa a tenda no deserto que é tanto abrigo como local sagrado se pensarmos no Tabernáculo. Assim como a união sexual se dá no cômodo reservado, da mesma forma, a entrada do Sacerdote no Lugar Santíssimo, tem a conotação da penetração na intimidade da Presença Divina, local onde ocorrem as transmutações, nesse sentido é uma câmara alquímica por excelência, na qual o alquimista opera a sua *opus magnum*⁸⁶, local de transformação. Penso que a poesia de Deepak assume um caráter eminentemente narrativo, pois é antes de tudo o relato de sua união místico-sexual carregada do erotismo místico na linguagem com a Shekiná

A poesia nos leva a pensar que voz divina só é comunicável na linguagem, e nesse aspecto na linguagem feminina sem ela essa voz seria incomunicável e incompreensível. Nesse ponto a voz divina só se manifesta na linguagem masculina quando comunicável na linguagem feminina. Vemos o argumento místico que dá significado à Deepak como poeta e criptógrafo, sua missão como intérprete das mensagens de sabedoria oculta tanto na Torah como nos textos místicos da tradição judaica que ele nomeia de hebraica, ele se distancia de qualquer vinculação, de seus textos poéticos e ensaísticos, à religião judaica, ele separa radicalmente Cabalá e Judaísmo, para ele são coisas diferentes e irreconciliáveis. Para seguir com os textos místicos de autoria de Deepak,

⁸⁶ “ PARACELSO, como todos os alquimistas filósofos, procurava um gancho que o prendesse à natureza humana escura e ligada ao corpo, à alma entretida de modo sutil ao mundo e à matéria, que apresentava a si mesma sob a forma de estranhas figuras demoníacas, aterrorizantes, e que representava a raiz secreta das doenças, as quais abreviam a vida. A Igreja podia exorcizar demônios e bani-los, mas isso apenas alienava o homem de sua própria natureza que, inconscientemente de si mesma, se disfarçava em formas espectrais. A meta da alquimia porém não era a separação das naturezas, mas a unificação das mesmas. ” (Joung:2003)

fazemos uma incursão em um dos textos que acredito ser um dos mais relevantes, mas ao mesmo tempo trata-se daquele que pode suscitar maior polêmica e crítica, principalmente porque nele Deepak parece ir de encontro á tudo o que já escrevera sobre a questão do sagrado feminino e da relação com o corpo, mas aparente, pois aqui se trata de uma outra dimensão da discussão.

Nesse texto ele irá travar intenso diálogo com os textos sapienciais da tradição judaica, dentre eles o Talmude, mas essa leitura polêmica de passagens do Talmude que diminuem a importância da mulher diante do homem, serão contrabalançados com a inclusão do Zôhar, que para os cabalistas seria anterior ao Talmude. Ele trata em seu comentário de uma polêmica passagem do Talmude, no qual os sábios talmudistas reduziriam o papel do conselho feminino no que tange às decisões que devem ser tomadas pelo homem na condução de sua vida. Para ele o que daria conselhos danosos não seria a mulher, mais o “ego” que seria uma manifestação do “outro lado”, neste sentido Deepak tenta refundar a tradição de leitura e estudos da Talmude acrescentando-lhe uma visão mística sobre o papel da consciência feminina presente na Torah, o texto é muito espinhoso, pois as “vestes” alegóricas adotados pelos sábios são extremamente ambíguas. Mas esse é um recurso estilístico muito usado pelos autores bíblicos, principalmente aqueles de inspiração profética que alegorizam a “mulher estrangeira” de forma negativa e celebram as mulheres israelitas como “virgens”, nesse sentido Deepak prefere manter a ambiguidade dessa alegorização simbólica da mulher, retomando essa binariedade dos textos sapienciais. Contudo mesmo mantendo o senso binário e ambivalente da alegoria Talmúdica, Deepak engasta elementos estilísticos à interpretação do Talmude, mas para isso ele recorre ao Zôhar que lhe permite transcriar certas passagens da Torah para lhe dar sustentação.

Deepak ao vestir-se da autoridade da Torah, seria capaz de abrir o sentido dos conselhos Talmúdicos, ou seja fazendo-lhe emendas interpretativas que não somente corrigiriam incompreensões, mas seriam verdadeira claves para o entendimento de mistérios ocultos nessa aparente ambiguidade do texto talmúdico, não somente isso, mas vestir-se da Torah dessa maneira lhe conferiria um vestimenta messiânica, pois só Messias seria capaz de fazer tal movimento exegético e hermenêutico, não fica claro se ela aí assume sua consciência messiânica, como um Messias poético, ou se se trata de um transe xamânico- messiânico cujo fim seria uma manifestação da sabedoria do Messias. Seguimos adiante a citação desse polêmico, porém importante texto da lira mística de

Deepak Sankara Veda. Deixo ao leitor a tarefa de se perder nas ruínas e labirintos hermenêuticos do texto talmúdico.

“ A eloquência enganosa do Ego: Os sábios antigos sempre disseram em muitos lugares como o Talmude, Zôhar e outros: ‘ Não converse muito com tua mulher e nem ouça muito as suas palavras’. Claro que, muitos homens, se não a grande maioria, não compreenderam as palavras dos sábios ou as compreenderam erroneamente. Quando os sábios pronunciaram este conselho não estavam aludindo à consciência feminina, uma vez que o próprio Zôhar nos instruir que a consciência feminina é mais elevada que a masculina. Se não era sobre a mulher a quem os sábios estavam se referindo, era ao que então? As histórias da Toráh são vestimentas para os seus códigos elevados e a consciência da Torah é feminina. Eis o segredo: quando D’us fez cair um profundo sono sobre Adão (ocultamento da sua consciência espiritual) tirou uma parte dele, o lado esquerdo, e criou Eva. Muitos pensam que Eva era uma mulher, mas não era!

Eva é o nome que foi dado ao corpo criado para ocultar ou vestir a alma de Adão. Eva é o mundo e é no mundo onde existem os corpos físicos. Eva é o corpo e Adão é alma da humanidade. Este é o segredo de ‘ Não ouça muito as mulheres’ pois é ao corpo que está atqado a consciência do ego e o corpo é a expressão do ego no mundo.

Em lugar algum os sábios nos aconselham a não ouvir nossas companheiras femininas e sim para não prestarmos atenção a eloquência enganosa do nosso corpo. D’us comandou à Abraão: ‘ Ouça tudo o que Sarah te disser (Gênesis21:12)’. O Zôhar revela que sarah era o nome do corpo dado `alma Chamada Abrão e corpo de Abraão era tão elevado que ele podia ouvir os seus conselhos. Abraão foi o primeiro Buda. Portanto, fica claro aqui que D’us e os sábios jamais manifestaram qualquer preconceito contra a mulher, contra a consciência feminina, e sim aludiram a consciência do corpo físico que é oposta à da alma. As mulheres são a manifestação da Presença Divina no mundo e devemos amá-las e ouvi-las.

‘Guarda tua boca daquela que dorme recostada no teu peito (Eclesiastes)’. A alma animal habita o ventrículo esquerdo do coração onde há sangue e a ela está atado o Ytzer há’Rá (Má inclinação/ego) ‘. As escrituras não estão aludindo à mulher e à consciência feminina, mas ao ego que está preso à consciência corporal.

Façamos justiça às mulheres, maravilhosas, lindas e elevadas, iluminadas e calemos os nossos egos homens. (Deepak Sankara Veda⁸⁷)

⁸⁷ Texto extraído do <https://www.facebook/sankaraveda>

A narrativa mística e poética refunda e reinventa as origens da Cabalá, Deepak enfatiza que a Cabalá não é derivada do Judaísmo, segundo ele a tradição mística é anterior à religião. Ao seu modo ele tenta transmutar a experiência da religião em experiência mística, ou melhor ele age como que liberando na linguagem a experiência mística, ela seria uma manifestação na linguagem humana da linguagem divina.

A Poesia Esotérica do Rei Hizkyyahu (Ezequias): - A Poesia Mística que escrevo, e a Poesia Esotérica do Rei Ezequias que ele não escreveu há 3.000 anos, fechando assim, a Fonte Superior do Despertar (Giom).

Na verdade, o Talmude Bavli Sanhedrin 94, afirma que o rei Hizkiyahu deveria ter sido o Messias (inaugurado a Era Messiânica), mas porque ele não compôs uma poesia após o milagre da destruição do exército de Senaqueribe, ele perdeu a chance! Ele fechou a Fonte do Despertar.

A Poesia Esotérica começou a brotar na minha alma em meados de 2009 e eu também temi e muito em publicá-la, mas ela era muito poderosa e temendo em falhar com o Despertar, comecei a publicá-la lentamente.

Pode soar, a princípio, como arrogância, mas não é, é uma revelação e como toda reencarnação literária que aqui publico, esta também possui evidências.

“Em hebraico "Yehizkyyahu Shiráh Nistar (יהזקיהו שירה נסתר) - Poesia Esotérica de Ezequias" resulta em gematria hebraica igual a 661.

661 é o valor de "Esther (אסתר)" cujo significado é "Oculto/Escondido" e é nome da Judia esposa do Rei Assuerus durante o exílio da Pérsia na Cidade de Sushan.

A palavra "Shoshanáh (שושנה)" que é a feminina de Sushan, também é igual a 661. Shoshanáh é Lótus em hebraico.

661 revela também a sentença "Lashon Ha'Ér (לשון הער)" cujo significado é "Idioma do Desperto".

Este mesmo valor (661) também revela "Shir La'Yodéa Él (שיר ליודע אל)" que se traduz "Poesia da Sabedoria Divina".

A expressão "Yain ha-mi-shomer (יין המשומר)" cujo significado é "O vinho do guardião" é também igual a 661. E por fim, o dito "Sod Ha'Shofar (סוד השופר)" que se traduz para "O Mistério Do Shofar" possui gematria igual a 661.

No Zôhar um dos termos usados para "Segredo" pelos Mestres da Recepção da Idra Rabá e da Idra Zuta é o aramaico "Sitrá (סתרא)" que é 661.

Há, no entanto, muitos outros mistérios e evidências que devo preservar selados neste momento.

Para finalizar, a expressão mística "Shirat Nistar Hizkyyahu (שירת נסתר הזקיהו)" tem suas em suas iniciais o valor numérico 358 que é o mesmo de "Mashiach (משיח)" que significa Messias, Buda, Cristo. A Poesia do Despertar.

"Eu conheço que são anjos os teus beijos, e que teus lábios são os Portões dos Céus, eu sei que o são, pois eu contemplei centelhas luminosas emergirem da tua boca, por isso, conheço, são anjos os teus beijos e tua boca é a entrada para o Paraíso". - Sobre Malchut - Deepak Sankara Veda⁸⁸.

Nesse texto místico e criptografado, Deepak revela sua tentativa de reconectar Adão (humanidade) como a Fonte da luz, segundo ele sua poesia é uma forma de Tikun (reparação), ou seja, as cascas opressoras da religião só podem ser rompidas na linguagem por meio de uma revolução que nasce da poesia esotérica. Ele busca despertar na linguagem a linguagem do desperto, ou seja, seu trabalho é despertar na linguagem humana pela poesia mística, a linguagem do messias. Ele aqui cria um vínculo entre a sua

⁸⁸ Texto extraído do <https://www.facebook/sankaraveda>

poesia e Torah, nesse sentido sua poesia é a Torah, um comentário que se torna poesia, ou seja, uma linguagem livre das klipot, uma língua messiânica é experiência poética na linguagem. Esther, a grande benfeitora de dos Judeus na Pérsia, uma representação feminina do messias, da Shechiná que acompanhou os judeus no exílio tanto na babilônia, assim como No episódio da confusão das línguas na construção da Torre de Babel, em Babilônia e depois na Pérsia a língua sagrada messiânica salvadora se encarna na figura da rainha Esther, nela se dá a linguagem do despertar, o lótus que Deepak traduz ou melhor trnas cria como uma referência ao Lótus⁸⁹. Flor que representa tanto o despertar como a união sexual que levaria à iluminação à entrada nos mistérios ocultos.

Retomemos tema dos amantes e da relação entre o escriba e a Torah, é recorrente mais vez a mulher representa a Torah, há uma simetria entre uma e outra, assim como o amante não só representa, mas, é o escriba zeloso que busca satisfazer as *mitsvot* (mandamentos). Mais uma vez vemos o papel do orgasmo não como metáfora, mas como um ato efetivo e concreto da prática mística de busca pela iluminação. Há uma relação entre o prazer e o mistério, da dupla relação entre ocultação e revelação, vê que aqui o poeta místico Deepak assume inúmeras personalidades, cada uma delas com sua característica peculiar, ora ele é o amante, ora o criptólogo, ora o Cohen, ou escriba, como que facetas da alma em busca da fonte de luz da qual ela emana. Vê-se que o escriba Cohen se rende ao poder profético dos gemidos de prazer da sua amada. O escriba-sacerdote reconhece que nos gemidos de prazer da mulher se encontram as palavras do céu

Os lábios da mulher são portadores dos gemidos orgásticos que trazem à terra a Torah sagrada e a revelação de seus mistérios, aqui aparece a figura do Cohen⁹⁰ (sacer-

⁸⁹ Flor que se poderia dizer a primeira e que desabrocha sobre as águas geralmente estagnadas e turvas como uma perfeição tão sensual e soberana que é fácil imaginá-la, *in illo tempore*, como a primeira aparição da vida sobre a imensidade neutra das águas primordiais. Assim aparece na iconografia egípcia como a primeiríssima; depois disso o demiurgo e o Sol brotam de seu coração aberto. A flor do lótus é pois, antes de tudo, o sexo, a vulva arquetípica, garantia da perpetuação dos nascimentos e dos renascimentos.

A literatura galante chinesa – que aliás, como se sabe, o gosto da metáfora a um profundo realismo – emprega a palavra lótus para designar expressamente a vulva, e o título mais lisonjeiro que se pode dar a uma cortesã é o de Lótus de Ouro. Entretanto, as espiritualidades indianas ou budistas interpretarão num sentido moral a cor imaculada do lótus, abrindo-se intacta por cima da nódoa do mundo. Como um lótus puro, admirável, não é de modo algum maculado pelas águas, eu não sou pelo mundo...” Chevalier:2008)

⁹⁰ Bênção dos Cohanim (sacerdotes), Vaidaber, Adonai el Moshe Lemor. Daber el Aharom veel banav lemor cô tevarchu et benê Ysrael, amórlachém levarechecha Adonai veyshmerecha. I aer Adonai panav elêcha vieiassem lecha shalom. Vessamú et shemí al bemê Ysrael vaani averechem:

E falou o Eterno a Moisés, dizendo: “Assim abençoareis os filhos de Israel; dir-lhes-ei: ‘O Eterno te abençoe e te guarde. Faça resplandecer o Eterno o Seu rosto sobre ti e te agracie. Tenha o Eterno misericórdia de ti, e ponha em ti a paz. E porão o Meu Nome sobre os filhos de Israel e Eu os abençoarei.’” Ofício da manhã. (Sidur). (Fridlin:1997)

dote), conectando sua interpretação à tradição sacerdotal de serviço no tabernáculo e templo de Salomão, uma metáfora também usada pela maçonaria com responsável pela reconstrução do Templo de Salomão. Nesse sentido o amante, não apenas o escriba que cuida das cópias e dos comentários da Torah, mas ele é também o sacerdote que zela pela memória e pela tradição do ritual.

"Todo homem não Desperto tem medo da sensualidade da mulher, pois a luz da sensualidade de uma mulher é capaz de libertar do dogma mais profundo, o mais cativo e elevar o mais baixo pensamento ao mais alto e oculto Paraíso". (Deepak Sankara Veda)

Para Deepak o amor erótico do amante à sua mulher é assemelhado ao amor erótico pela Torah ou pela Shekiná, aqui nesse aspecto o a sensualidade do feminino tem a força de libertar a espiritualidade escrava do dogma religioso, aqui não se trata de espiritualizar a relação sexual, mas antes de erotizar a espiritualidade na sua versão mística radicalmente separada de uma da religião, não se trata de uma mística religiosa, mas de uma mística erótica. Na poesia abaixo, Deepak como que funde alquimicamente todos os temas de sua produção literária, seja poesia, ensaio ou criptografia cabalística. Um texto cuja forma expressa uma experiência mística como invenção artística, inclusive com o acréscimo das chamadas substâncias enteógenas.

Os teus orgasmos são canções divinas. Palavras sacras são os gemidos que emergem da tua boca. Sussurros esotéricos escapam por entre os teus lábios maravilhosos, centelhas da tua alma levitando como vagalumes celestes revelando os Códices do Santo, bendito seja, ao seu iniciado, o observador dos enigmas da tua sensualidade. Esplendorosa é a tua Ór Makif e os teus belos seios, mamilos excitados sob a brisa do meu Ruach, um vento de enigmas, uma Carruagem cavalgada por mistérios divinos. Minha língua circunda carinhosamente as róseas auréolas dos teus belos seios escrevendo as revelações que produzem os teus os teus deleites, o Apocalipse do teu prazer. Minha boca deseja o vinho que escorre da tua parreira mística, pois o teu vinho abre todos os mistérios. É um elixir o liquor que escorre pelas folhas da tua Lótus, o Orvalho do meu Despertar, a Ayahuasca da tua Ór Ganuz, o linhãme de luz que conecta os céus com a terra e pelo qual ascende a minha alma ao palácio dos teus mistérios. O Divino reencarna em ti quando gozas os teus orgasmos, as revelações da tua alma.

Esotérica II - A Poesia Do Despertar de Deepak Sankara Veda.

*Ruach:- Hebraico (רוח) significando Espírito. A Face de Yetzirah (Zeir Anpin) na Árvore Das Vidas.

*Ór Ganuz: - Hebraico (אור גנוז) significando "A Luz Oculta da Criação, também chamada de A Luz do Messias.

*Apocalipse:- Tradução do Hebraico "Chazon (חזון)".significando "Visão.

*Ór Makif:- Hebraico (אור מקיף) significando "Luz Circundante" - a Aura de uma pessoa.

Esotérica é tb chamada de "Poesia Contínua" pois é geralmente escrita em um único parágrafo.

O sacerdote é aquele que faz lembrar da Torah, para que o escriba possa traduzir essas memórias para as novas gerações. Deepak estabelece um jogo dialético entre o sacerdote-escriba, a Torah e a memória do casamento de Israel com o Eterno, uma memória da união sexual, do erotismo místico, pois, a comunidade de Israel encarna a Shekiná que anseia entregar-se ao seu amado, não se trata de uma sacralização do casamento num sentido que lhe é atribuído pela moral cristã. Mas, aqui não se trata do estado de Israel, mas da humanidade iluminada pela era da consciência messiânica. O eros místico de Deepak trabalha em sua poesia, criando por meio dela uma experiência mística na linguagem elevando a experiência erótica como uma experiência ligada à beleza do sagrado, esse não lhe causa o horror do *mysterium tremendum*, pelo contrário o eros místico se deleita na descoberta do corpo da amada e do corpo do amante que precisa ser iluminado, na união sexual se dá o tikun, a reparação.

“Eros trabalha em conjunto com Afrodite, impulsivo, é tanto a fecundidade do corpo quanto a fecundidade do espírito; atraído pela beleza, intensifica-se, expande-se para além do objeto amado, numa ascensão aos mais altos conhecimentos e assegurando a imortalidade. Não há filosofia sem Eros; sem Eros a razão permaneceria inerte. O amor erótico incorporou ao pensamento os aspectos racionais da conduta humana, aliviando a carga passiva e perturbadora dos estados afetivos.” (Nunes:2009)

A obra poética e mística de Deepak é uma tentativa de reinventar a experiência erótica na linguagem, o que levaria à uma revolução não só da iluminação da mente como do corpo, a união sexual seria a narrativa cósmica de união entre o divino no terreno e o divino celestial, num processo alquímico da linguagem, corpo e mente. Não esqueçamos que para os alquimistas⁹¹ A *opus magnum* se realiza depois desse processo de purificação que não se trata de descartar o corpo, como no platonismo cristão, mas uma elevação do corpo como parte integrante da paixão místico erótica. Sem a chama da paixão erótica a obra poética e alquímica de Deepak não alcança sua meta, ele mostra que o despertar começa no nível do corpo, da paixão. Sem o corpo e o erotismo não há elevação espiritual. Ocorreram tentativas de interpretação religiosa sobre o fenômeno

⁹¹ Segundo Jung (2003) seriam os estágios da alquimia que iniciaria com Nigredo (morte da alma), depois o estágio de Albedo (purificação) e Citinitas (despertar) e finalmente o Rubedo (iluminação). Para que então se chegue à obra máxima que seria a aurora de uma nova era. O erotismo é chama que anima a obra mística e alquímica de Deepak, sendo ela uma narrativa das etapas pelas quais passou sua alma até iluminação.

da mística como um fenômeno que desprezaria o corpo como um obstáculo à união como o Sagrado, o que é desmentido quando se lê as narrativas das experiências místicas, no meu modo de ver essa interpretação religiosa é flagrante tentativa de controlar a religiosidade, o sagrado selvagem, ou o ser-místico. Pois essa a via mística erótica de Deepak descarta qualquer interdição religiosa, a experiência mística é independente, e é que diz também Nunes (2009) sobre a experiência mística presente na obra de Clarice Lispector, segundo ele a obra *A paixão segundo G.H.* encontra um modo ser mística sem ser religiosa, como uma união mística para dentro.

“ A narrativa, que se efetua como uma desindividualização da própria narrativa, chega ao limite da criação romanesca; a sua falta de identidade põe em suspenso a identidade mesma da narrativa. É que o *eros* dominador também mobiliza a escrita da paixão, escrita corporal para o corpo da segunda pessoa, do interlocutor em que a narradora se ampara. E aí encontramos uma outra espécie de paixão se controverte na primeira – o pathós mesmo da escrita, surdindo, velado, do inconsciente, e que tende a exprimir o inexprimível. Pois que a trajetória mística de G.H passa pela *via crucis* da linguagem, pelo gozoso padecimento de ter que buscar a forma para expressar o neutro, o cru, o não humano, a existência, o ser.” (Nunes:2009. pág. 228)

No comentário depois da poesia, Deepak revela as razões místicas que norteiam sua produção poética. Segundo ele isso se deve ao seu despertar espiritual, vemos que ao mesmo tempo que surge o poeta, esse é o resultado não só de um despertar místico, mas ainda de decifração criptológica de si mesmo com um desperto. Em alguns locais ele diz que é possível saber onde, em que parte da Torah cada um de nós está inserido, por meio da busca do código é possível saber informações sobre a pessoas dentro do texto da Torah, inclusive sobre suas vidas passadas. De acordo com Deepak a poesia está intimamente ligada com a profecia, no sentido de revelar os mistérios ocultos da Torah para a humanidade, de acordo com ele cada ser humano está inserido na Torah, pois fazemos parte do corpo místico do Adão cósmico. Ele decifra cabalística mente trechos da Tanach (a bíblia Hebraica), passagens dos profetas maiores, mas também dos livros históricos, pois para ele em todos os livros da bíblia hebraica estão contidos segredos, mistérios de sabedoria oculta. Nesse sentido a poesia se une à profecia, mas ainda se une à criptologia hebraica, pois é na língua hebraica e na sua compreensão que estaria a chave que abre a arca da sabedoria sagrada. Em outros lugares Deepak nos diz que a Torah possui quatro faces de mistério, cada uma delas com 600.000 mistérios cada, ou seja, totalizando 2.400.000 mistérios. Esse cálculo se aplicaria à cada verso, pa-

lavra e letra contida na Torah. Isso se refere à forma como a Cabalá pensa a linguagem na linguagem, como vemos em Borges ou em Benjamin.

“ Quando pensamos nas palavras, pensamos historicamente que as palavras foram no início, e depois chegaram a ser letras. Na Cabala (que significa recepção, tradição), porém supõe-se que as letras são anteriores, que as letras fôramos instrumentos de Deus, não as palavras significadas pelas letras. É como se se pensasse que a escrita, contra toda experiência, fosse anterior à dicção das palavras. Nesse caso, nada é casual na Escritura: tudo precisa estar determinado. Por exemplo, o número das letras de cada versículo.

Em seguida inventam equivalência entre as letras. Trata-se a Escritura como se fosse uma escrita cifrada, criptográfica, e inventam-se diversas leis para lê-la. Podemos tomar cada letra da Escritura e verificar que essa letra é inicial de outra palavra, e ler outra palavra significada. E igualmente para cada uma das letras do texto.” (Borges:2011)

Vemos aqui que Deepak substitui o discurso religioso, com suas normas e dogmas, pelo uso da poesia como forma de comunicação da sabedoria sagrada. A poesia mística não está presa à interpretação literal da Torah, antes ela se espraia numa torrente de significados que remontam a uma combinação infinita de possibilidades: em vez de uma álgebra da verdade estamos diante de um cálculo infinitesimal das condições de possibilidade da sabedoria oculta da Torah. Pois nesse processo se adota a Torah oral, por meio dos textos do Talmud e Zohar, entre outros. Nesses textos da sabedoria oral, passada por meio de narrativas e poesias místicas, o cabalista tenta penetrar nos mistérios da Torah. Nesse sentido a Torah deixa de ser um livro de mandamentos e passa a ser um livro de códigos ocultos, diluídos e cuidadosamente escondidos no texto escrito da Halachá (Torah escrita). Faço agora a transcrição de uma conversa que tive com Deepak Sankara Veda por meio do Facebook:

Primeiro dia!

(André) Bom dia professor, o sr conhece o professor Erwin Von-Hommel que também pesquisa os códigos da bíblia? Pergunto porque fiz muitas entrevistas com ele, que estão me auxiliando na minha tese de doutorado e percebo muitas consonâncias entre o seu argumento e o dele. Gostaria de saber quando fará palestras aqui em Belém no Pará. Muito obrigado e desculpe pela intromissão!

(Deepak) André, boa noite! Eu o conheci sim, muitos anos atrás e ele até me escreveu algumas vezes declarando-se admirado com meu trabalho. Bem, eu não farei palestras em Belém, pois raramente faço alguma, aliás não as tenho feito. Mas, você é bem-vindo para analisar o trabalho.
Saudações.

(André) Professor, fico muito grato pelo seu retorno. Já encomendei um de seus livros, saiba que estou muito interessado em seu trabalho, minha tese versa sobre a questão da relação entre mística e linguagem, estabelecendo paralelos entre a mística na linguagem literária e no processo de cura na Cabalá e no Reiki. Gostaria muito de entrevistá-lo, além de cabalista o sr. também é poeta, isso tem tudo a ver com minha pesquisa. Gostaria muito de manter contato. Sou grato por sua resposta! Boa noite!

(Deepak) Saudações querido! Vou convidá-lo para minha página autoral. Todos os meus livros você encontra no clube de Autores.

Outro dia!

(André). Boa noite professor, gostaria muito de entrevistá-lo. Além de cabalista o sr. também é poeta, além disso vejo seu interesse pelo cinema como elemento místico, com mensagens codificadas: a arte é uma ferramenta para se alcançar um nível místico de conhecimento da Divindade?

(Deepak). Boa Noite querido.

Certamente é. Os artistas e escritores vêm ao mundo para manifestar a mensagem do Divino em muitos níveis.

Veja, por exemplo, Guerra & Paz de Tolstoi.

Acredita que no texto traduzido para o hebraico existiam mensagens codificadas?

Ou Dom Quixote.

Códigos em muitas camadas.

Tudo possui a marca d'água do Divino.

(André). Fantástico! Isso tem a ver com o fato de cada ser humano ter uma Torah oculta dentro de si? Nesse sentido, a linguagem poética tem afinidade com a linguagem mística? E Fernando Pessoa? Ele era um místico iniciado?

(Deepak). A alma tem 613 órgãos que se espelham nos 613 órgãos do corpo.

O DNA possui todos os códigos.

Certamente há uma Torah escondida.

Eu creio ser um dos poucos que li Fernando, mas o pouco que li, sim, considero-o um místico.

(André) Esse é um tema que muito me interessa, nesse sentido a tradução para o hebraico é o retorno para a fonte de sentido original de todas as coisas? O DNA é uma Torah? Os órgãos abertos e fechados são como as letras do hebraico?

(Deepak). Sim, nosso DNA foi codificado por Raziel há'malach.

Raziel é o príncipe dos Mistérios Divinos.

Quem instruiu Adâm no Éden.

Imagine os códigos cósmicos em nós.

Além do mais, nossas almas são fagulhas estelares.

E as estrelas são os arquivos Akashicos.

Por isso o Código hebraico mais importante é o mantra Zachar-Yah.

(André). A linguagem poética dos místicos facilita o processo de codificação, qual a função dessa codificação? A linguagem é um elemento divino extraterrestre? Deus é um poeta ou um matemático?

Interrupção!

Dia seguinte!

(André). Boa tarde professor! Podemos continuar com nossa conversa?

(Deepak). Bora.

(André). Ótimo. Ficaram algumas interrogações, gostaria que continuássemos a partir delas.

(Deepak). Faça-me novamente.

(André). Certo! A poesia é uma forma de codificar segredos místicos, nesse sentido o místico e o poeta se equivalem em sua tarefa de conhecer os segredos profundos da linguagem? Nesse sentido, Deus é um matemático ou um poeta? Falo isso pensando em Pitágoras.

(Deepak). Os antigos mestres da KABALAH eram chamados também de Ór Makif – Luz Circundante. Porque velavam a sabedoria com poemas. O Zohar, por exemplo, é uma grande poesia mística e erótica. Por isso é tão difícil de ser decifrado, compreendido. A maioria destes “Kabalistas” modernos são apenas “repetidores”. Não revelam mistérios.

(André). Qual a relação entre a mística judaica e o Budismo?

(Deepak). Se eu fosse definir ou classificar o Criador eu diria que ele é um poeta. A relação é o Pai Abraão.

Já explico.

Tanto Deus é um poeta que a própria Torah é uma poesia esotérica.

Chamada Nistar.

Sobre Judaísmo, hinduísmo e Budismo:

E para os filhos das concubinas de Avraham, deu Avraham presentes e os enviou de Isaque seu filho ainda em vida para Kedma para terra de Kédem. E sabemos que Qdma e Qedem é a Índia, então o zohar fala que os presentes que foram dados, para os filhos da concubina Ketura, nome que vem da palavra ketora.

Nessa entrevista Deepak foi muito franco não negou em nenhum momento em responder sobre qualquer assunto suas repostas foram sempre dadas de maneira muito tranquila e serena, aliás tranquilidade e serenidade são marcas do seu modo de narrar, sua voz mantém sempre um timbre suave, sem elevações ou alterações bruscas, sua voz está sempre em acordo com suas emoções. Não houve um momento em que ele tenha ficado nervoso ou intimidado, ou ainda que tentasse me convencer, ou mostrar seu grande conhecimento. Ele parece uma pessoa muito ciente de sua missão e do seu trabalho de crítico das religiões. Deepak não pretende montar nenhum tipo de grupo ou coisa parecida, evidentemente que ele tem um círculo de pessoas que o rodeiam, mas nada institucionalizado, ou organizado como uma Igreja, seita. Como sua saída do Judaísmo foi muito violenta ele mantém distância de qualquer forma de a juntamento que lembre um movimento organizado. Sua principal ferramenta de divulgação de suas ideias e de seus livros é internet, por meio das redes sociais. No sentido de sua atuação como um mestre da tradição oral hebraica, Deepak pode ser visto ou classificado como um *tzaddick*, uma figura central no “pietismo judaico”, isso fica bem claro, por exemplo no tra-

balho feito por Lins(2010)⁹² sobre a construção da identidade judaica entre judeus de origem marroquina tanto em Israel como na Amazônia.

Acredito que Deepak se enquadra nesse contexto do *tzadick*, pois como Lins (2010) descreve em seu trabalho essa Prática de veneração tem contornos mágicos e místicos que se chocam o Judaísmo oficial. Infelizmente mesmo admitindo a importância desse aspecto para o a identidade judaica mais difundida entre os membros das comunidades judaicas marroquinas, Lins (2010) não aprofunda a discussão sobre o aspecto místico e mágico desse elemento, faltou a ele o entendimento da mística como linguagem e na linguagem, pois vemos se insurgir a relação conflituoso entre o *sagrado dominado* da religião oficial e o *sagrado selvagem* presente nas categorias místicas de classificação, essa rede de significados que não foi explorada por Lins (2010) está intimamente ligada com a narrativas que dão significado à mística dos *tzadickim* nos faz pensar Scholem (1995) em sua obra sobre as Correntes da Mística Judaica.

Segundo Scholem o *tzadickismo* se tornou uma via de acesso à vida mística de piedade, seguir o *tzadick* por meio de seu exemplo era uma forma de participara de sua santidade, o *tzadick* era uma manifestação concreta da Cabalá, nesse sentido o esforço intelectual de para alcançar os segredos cabalísticos tinha agora no *tzadick* uma espécie de mediador, sua principal forma de identificação como a comunidade era que a narrativa de sua vida de feitos milagrosos se confundia com a narrativa coletiva da comunidade que o abrigava. Sabemos também que os *tzadicks* todos exclusivamente ascetas, além da via ascética haviam aqueles que praticavam a magia sagrada, nesse sentido é possível estabelecer os paralelos entre a atuação dos *tzadicks* e a atuação do dos magos e xamãs, pois ter um *tzadick* no comunidade⁹³ era possuir os poderes mágicos e divinos, a eficácia de sua magia se dava pela sua experiência mística, ou seja ele não tinha somente um conhecimento da lei judaica, antes sua vida era envolta em mistérios e milagres advindos de sua iniciação cabalística, por isso em certas condições sua autoridade era superior àquela do rabino, quando ele não acumulava tal função. De certa maneira o

⁹² “*Tzadick* ou *sadick*, como a grande maioria é muito mais que um rabino tido por santo. A veneração aos *tzadickim* é uma grande rede de significados e, porque não dizer, uma pedra angular na construção da identidade na identidade étnica dos judeus marroquinos, assim como, de muitas das representações simbólicas deste grupo.” (Lins:2010)

⁹³ “O que deu ao *hassidismo* sua nota característica foi primordialmente o estabelecimento de uma comunidade religiosa com base num paradoxo comum à história de tais movimentos... Em poucas palavras, a originalidade do *hassidismo* está no fato de que os místicos que alcançaram sua meta espiritual – que, na linguagem cabalística, descobriram o segredo da verdadeira *Dveikut* – se voltaram para o povo com seu conhecimento místico, seu ‘cabalismo convertido em *ethos*’ e, em vez de acalentar como o mistério mais pessoal de todas as experiências, puseram-se a ensinar seu segredo a todos os homens de boa vontade.” (Scholem:1995, pg.378-379).

tzadick Deepak está ligado à sua comunidade, comunidade essa virtual, por meio das redes sociais da internet. A internet se torna um uma forma de comunidade virtual, sua poesia é uma tentativa de retorno à voz profética contida na tradição oral da cabalá hebraica. Sobre isso a relação entre poesia escrita e voz, Gadamer nos apresenta uma forma de refletirmos sobre esse aspecto da linguagem.

“ Pode-se avaliar o escritor a partir de quão amplamente ele consegue alcançar a mesma força linguística no escrever que está em obra na troca na troca imediata de palavras entre os homens – talvez torná-la ainda maior. Pois, no caso da poesia, a força linguística é tão intensificada, que o leitor permanece cativado de maneira duradoura. É claro para onde é que isto aponta – para uma arte linguística que torna aquilo que é escrito potente em termos de linguagem. Esta arte é uma arte do escrever. Aquilo que vem assim a termo é literatura. É claro o que isto significa. Com isto, a união entre linguagem e escrita que é realizada pela leitura atinge a sua mais extrema profundidade. ” (Gadamer:2010, p.g.117)

Curiosamente Deepak atualiza a experiência do tzadick, como um tzadick virtual, principalmente porque sua autoridade não deriva do Judaísmo oficial, mas de sua iniciação, naquilo que ele chama de despertar espiritual, e também a noção de publicizar os segredos da cabalá através da arte tanto poética e ensaística, assim como criptográfica. O estudo de Lins poderia nos ajudar no aprofundamento desse extravasamento do tzsdikismo para a mística judaica na contemporaneidade, mas lamentavelmente ele não desenvolve essas interfaces, centrando sua análise na questão da construção da identidade, aprofundar a discussão sobre o tzadikismo como um tipo de xamanismo, como um linguagem mística e totêmica, o que ajudaria no empreendimento sobre a questão identidade, mas parece que Lins(2010) não se deu conta disso, mesmo tendo dados para desenvolver um argumento nesse direção. No texto a seguir vemos que Deepak tenta criar pela via mística abeira na linguagem sua própria “pessoa” mística na linguagem, nesse sentido ele segue a invenção de “pessoas” como já vimos em Fernando Pessoa. E essa criação é mística e xamânica, pois pelo soho xamânico ele alcança o entendimento de suas vidas passadas e nesse sentido se comunica com os espíritos-pessos do xamãs anteriores dos quais ele é a reencarnação. Ele já foi Paulo Sérgio Batallini, Mishael Há Levi, Haym Vital, que é uma parte da alma de Issac Luria e agora Deepak Sankara veda. Nesse sentido as pessoas-mística que surgem na linguagem de Deepak.

Mistérios Do Yibur (Reencarnação): Antes do Rabino Hayim Vital Calabrêse nascer em Tzfát, Yisrael, em 11 de Outubro de 1542 (1º de Heshvan de 5303), um grande Escolar

chamado R. Hayim Azkenazi (ר. חיים אשכנזי) visitou o Yosef Calabrêse, na Calábria, Itália, e lhe revelou que ele iria ter um filho e que ele deveria lhe chamar Hayim, como ele. Quando o menino nasceu, seu pai, obedecendo a instrução do grande professor que lhe havia visitado, o chamou Hayim Calabrêse. O Rabino Hayim Azkenazi foi uma reencarnação em Yibur da alma do Rabino Isaac Luria, que, preparando a vinda a alma do seu discípulo ao mundo, visitou seu pai para instruí-lo com relação ao nome da alma do seu futuro pupilo. Oito dias após o seu nascimento, o Profeta Elias entrou no corpo de Yosef Calabrêse para ser o Sandak durante a Circuncisão de Hayim Calabrêse. Como nos sabemos que foi a alma do próprio Rabi Isaac Luria no corpo do Rabi Hayim Azkenazi? O Rabi Isaac Luria era chamado de O Ari (הארי) cujo significado é O Leão. O apelido espiritual Ha'Ari é formado pelas letras hebraicas de "Ha Azkenazi Rabi Isaac (האשכנזי רבי יצחק). A gematria Mispar ha'Panim de Rabi Isaac Luria é 667 que é exatamente a mesma gematria Im Haosios (gematria Mispar ha'Panim + número de letras na frase) de R. Hayim Azkenazi (Rabi Hayim Azkenazi), o que visitou o pai de Hayim Calabrêse antes do seu e nascimento. Por que eu conheço esses mistérios tão profundos? Porque eu sou a reencarnação do Rabino Hayim Calabrêse e estes mistérios me são abertos pela alma do meu mestre Isaac Luria, pelo profeta Elias e os mestres do Jardim do Éden. Mais tarde Hayim Calabrêse viria a se chamar Hayim Vital, sendo o nome Vital a tradução do significado do nome Hayim para língua latina, porque naquele tempo ele já sabia que renasceria em um país de língua latina. Em 1996, no mês de Leão, acordei de um sonho falando hebraico sem nunca antes nesta vida haver estudado a Língua Sagrada. Esta experiência foi pura Memória Genética Espiritual. Dois anos depois, enquanto aguardava o trem para ir a São Paulo à Sinagoga para celebrar a Shabat, fui abordado por um estranho que me disse que eu seria um Rabino e que seria chamado Misha'Ël. No mesmo ano eu fui abordado por um outro estranho com o qual passei a andar e que me nomeou pelo nome hebraico Misha'Ël Ha'Levi que viria a ser chamado de Rabino Misha'Ël Ha'Levi. Este senhor tinha o nome cuja gematria era 123 é morava em uma determinada rua na casa número 667 que é a gematria de Rabi Isaac Luria, enquanto 123 é a gematria de Hayim Vital e do meu próprio nome civil. Rav Misha"El (רב מישאל) é igual em gematria a 583 e eu viria a residir na casa número 583 que seria nossa sinagoga. Eu fui circundado no dia 5 de Av de 5763 (3 de Agosto de 2003) no dia do aniversário do ocultamento do meu mestre Isaac Luria em 1572. Porque eu me abro contando estes mistérios? Porque o Sagrado me comandou contá-los e são os testemunhos das minhas reencarnações e de que é possível recordar delas. Eu nasci em 1966 e meu bisavô veio, como os antepassados de Hayim Vital, da Calábria, Itália. [Deepak Sankara Veda](#)

Fernando Pessoa rende homenagem ao cabalista que é inspiração de Deepak e outros, mas que Deepak acredita ser a reencarnação, uma pessoa no sentido de Fernando Pessoa que reencarna na linguagem do místico que acaba de despertar.

“Em nós o Fogo reina, que primeiro
É desejo, e depois, ardendo mais,
Desse mesmo desejo purifica.
Consome aquilo de que se alimenta,
Os diversos desejos queima iguais,
E quer ser fogo universal e inteiro,
Chama sem lume, de si mesma rica.

Ah, Mas depois que tudo é consumado
Que o fogo, por ser fogo, pode arder;
Depois que é em si mesmo sublimado,
Com tal ardência exacerbado dura
Que a si mesmo se queima e faz não ser,
Seu ardor para dentro vira ansiado,
E a chama pura torna-se luz pura.

Assim tornando o ser que sou comigo,
Vi que quando cercara o que eu quisera
– Altar ou vara, livro e templo –
Nunca fora de mim estivera,
Só por julgá-lo tal fora inimigo.

E então vi que essa Cruzem que converso
Jazia o altar outrora meu
Era, em cruz de Luz, todo Universo
E que essa Cruz era quem fora eu.
Sobre ela a Luz Perfeita em mim erguida
Caíra, numa inteira identidade,
Pois essa Pedra Cúbica partida
E a minha alma em Luz pura resolvida
Eram a mesma coisa, era a verdade.” (Pessoa:2014)

PADRE, CIENTISTA: A MÍSITCA NA VISÃO DE UM PARA PSICÓLOGO.

É manhã de quinta-feira, tenho encontro marcado com um padre especialista em parapsicologia que reside em Belém, já aposentado de suas funções sacerdotais depois de mais de cinquenta anos dedicados ao sacerdócio. O encontro é na residência atual do padre que fica em um Seminário Católico situado na região metropolitana de Belém, mais precisamente no município de Ananindeua. O seminário é um lugar agradabilíssimo, com muitas árvores, palmeiras imperiais, lugar ventilado, uma construção moderna, extremamente aconchegante, um dos poucos lugares onde se sente uma paz e tranquilidade sem iguais, tendo em vista a barulhenta e congestionada Br.316 que passa bem em frente ao seminário.

Ao entrar ali me sinto muito tranquilo, já estive ali outras vezes, inclusive em uma delas para assistir um ciclo de palestras ministradas pelo professor Benedito Nunes, de saudosa memória, isso foi por volta de 2007. O padre já me aguarda em sua sala, mesmo aposentado ele exerce a função de capelão e de aconselhamento dos alunos do seminário. Trata-se de um homem bem alto, branco, óculos, vestido sem as formalidades religiosas, ele me aguarda muito calmamente, me recebe de modo cordial e educado. Vejo que apesar da idade, ele parece estar muito bem fisicamente e com percebo em plena atividade, pois fico sabendo que ele também visita outros seminários para exercer seu trabalho de aconselhamento. Vamos para a sala dele que fica próximo da entrada principal do seminário. Essa sala tem um grande quadro, uma pintura na qual o Padre é representado, em sua sala uma estante com vários livros na área da parapsicologia e áreas afins. Começo me apresentando, falo sobre meu trabalho e da minha expectativa

em entrevistá-lo, pois pelo que sei ele é o único na Arquidiocese de Belém que detém formação adequada para tratar desse assunto.

Observo vários pacotes grandes que parecem conter livros, o Padre me diz que são exemplares de seu novo livro sobre parapsicologia intitulado: MISTICISMO, CIÊNCIA E FÉ. Livro no qual ele retoma e amplia algumas questões, levantadas em seus livros anteriores. O Padre fala que não fazia muito tempo que tinham sido entregues pela gráfica, ele acrescenta que o prefácio foi feito pelo Arcebispo de Belém, ele aparenta estar muito feliz, pois o Arcebispo lhe deu apoio integral para a publicação, pois algumas pessoas resistem às evidências da parapsicologia, acreditam que ela é incompatível com a fé, só que existem fenômenos que são explicados pela ciência sem problema e conflito algum, a ciência no ponto de vista do Padre é uma aliada da fé e evita exageros.

Busco ali estabelecer uma interface entre a o fenômeno místico e sua possível abordagem pela via parapsicológica. Pergunto desde quando ele se interessou pela questão da parapsicologia, ele me fala que foram os desafios do sacerdócio que o levaram a buscar subsídios na Parapsicologia, situações do dia a dia, pessoas que pediam ajuda para problemas que muitas vezes uma formação somente teológica não consegue abarcar, fenômenos envolvendo pessoas que precisavam de uma ajuda mais qualificada. Ele me fala que não havia como resolver essas situações somente pelo caminho da fé, era necessário uma relação com a ciência e segundo ele a única abordagem que podia ajudar nesses casos era a parapsicologia, ele fala que durante seu trabalho pastoral se deparou com várias situações com pessoas que numa abordagem sem preparo poderiam ser classificadas de fenômenos sobrenaturais. Ele logo descarta a Parapsicologia: lida com fenômenos naturais, todos ele baseados na mente, mas essa é vista como uma força física.

A mente é composta por forças físicas naturais e são essas forças que desencadeiam no indivíduo: os chamados incorretamente fenômenos sobrenaturais. O padre não nega a existência destes, são possíveis, entretanto muito raros, como os milagres. Já os que são registrados pela parapsicologia têm em sua maioria uma explicação causal. Ele fala que foi logo no início de sua vida sacerdotal que procurou a formação em parapsicologia, o que significa que o tema é desse conhecimento há quase cinquenta anos. Ele diz que a parapsicologia é uma ciência nova, isso significa que ela tem muito mais questões do que respostas, mas isso não significa que ela não tenha pertinência em seus métodos, segundo ele muitas das abordagens são realizadas com métodos presentes em

outras ciências como física, química, biologia, psicanálise e psicologia. Como podemos ver, um leque bem abrangente de conhecimentos científicos.

A parapsicologia buscaria uma interconexão entre esses fenômenos naturais e a mente, isso com vistas a desqualificar qualquer tipo de engodo, como os falsos milagres, realizados por curandeiros charlatães. Ele me diz que o curso foi realizado em São Paulo no CLAP (Centro Latino Americano de Parapsicologia), fundado pelo Pe. Oscar González-Quevedo. Diz ele que é um local de referência em toda a América Latina, vindo pessoas de outros países para obter a formação, oferecida naquele centro. Nossa conversa naquele dia é muito breve, mas já marcamos outra oportunidade na qual o Padre Parapsicólogo me narrará alguns dos casos de fenômenos parapsicológicos por ele observados e nos quais ele interveio como terapeuta.

Me encontro novamente com o Padre parapsicólogo, como da outra vez nossa conversa se dá no Seminário Católico, residência atual do Padre. Também como antes é manhã, por volta das nove horas. Estou muito ansioso, pois o padre me narrará casos reais de seus atendimentos a pessoas com distúrbios da mente, o que não significa que essas pessoas padeciam de alguma patologia mental, mas que por algum motivo estavam em estado de desequilíbrio emocional e mental. O padre já me aguardava em sua sala, observo uma pequena caixa contendo alguns artefatos, ela está sobre a mesa do padre. Começamos: ele me relata casos dos quais não citarei todos, pois foram vários, mas somente alguns para situarmos nossa discussão na relação entre mística e parapsicologia. Os exemplos são interessantíssimos, dignos de um livro que com toda certeza seria uma referência de riqueza de detalhes e relevância dos argumentos: se esse livro existisse seria um marco, pois casos de eventos parapsicológicos na Amazônia seriam algo extremamente relevante, principalmente se comparados com dados da sociologia e antropologia. E percebi que muitos desses casos narrados tinham causas não somente psicológicas, mas também sociais e culturais.

Ele começa me contando um dos primeiros casos de sua vida pastoral, ele diz que foi em uma cidade do interior, lá havia um jovem com idade de quinze anos, ele estava provocando a chamada pirogênese, ou combustão instantânea, era um jovem muito problemático, vários eventos de incêndios ocorreram na casa na qual o rapaz morava, o padre explica que sempre nesses casos se encontram pessoas que estejam passando por problemas, dos mais variados tipos, desde problemas familiares, financeiros, emocionais e sentimentais.

Sempre existe alguém que está sendo exposto a uma forte carga emocional, isso segundo o padre desencadearia esses fenômenos: são pessoas com uma mente muito especial, pois elas exteriorizam essa tensão gerando esses efeitos, que podem ser sentidos num campo de ação com um raio de até cinquenta metros. Pergunto se existe uma faixa etária onde se observe mais ocorrência, ele diz que grande parte dos casos ocorre com jovens na fase da adolescência. São jovens muitas vezes com poucas oportunidades, o interessante é que desses casos dificilmente essas pessoas eram portadoras de alguma doença mental, pelo contrário, algumas delas até hoje têm contato com o padre e nunca mais manifestaram os fenômenos.

O padre me mostra uma revista em quadrinhos que está parcialmente queimada e também uma bíblia cujas bordas de algumas páginas estão chamuscadas, ele diz que esses dois artefatos foram tocados pelo rapaz, ambos se incendiaram nas mãos dele, ele me fala que até chegou a pensar em truque, mas observou sim a bíblia incendiar nas mãos do garoto. O padre é muito cético quanto a manifestações de demônios e outras causas extrafísicas ou mentais, ele me diz a mente é muito poderosa e se manifesta em momentos de desequilíbrio emocional, como no caso do garoto, ele ficou sabendo que o menino estava passando por uma forte pressão em sua família, sobre esse aspecto o Padre não entra em muitos detalhes.

Ele disse que conversou longamente com o garoto e com a sua família, que acreditava que o rapaz fosse atormentado por uma “entidade do mal”, o padre então os conscientizou daquele fato e lhes disse: quero o próprio que estava muito pressionado e que por isso havia causado aqueles eventos. Depois dessa conversa o rapaz ficou mais calmo, pois ele também estava acreditando que estava possuído, isso só estava agravando o caso, criando uma tensão ainda maior. Passados alguns dias daqueles eventos o Padre diz ter voltado e como já esperava estava tudo resolvido: o rapaz já estava bem, o problema esclarecido. Ele me fala que esse caso é muito antigo e que guardou os artefatos como uma demonstração do fenômeno.

Pergunto se ele ainda mantém contato com essa família e com o rapaz: ele diz que sim, mas nunca mais houve ocorrência de um novo evento. Ele explica: quando a pessoa compreende que ela está gerando aqueles fenômenos essa consciência já encaminha o processo para resolver o problema, são forças geradas no nosso inconsciente. Compreendo que nesse caso a conversa, ou seja, a linguagem do padre, tanto como sacerdote, como cientista, foram elementos chave para a cura do rapaz. Sim chamo de cura, pois de certa forma o Padre detectou que esse desequilíbrio que se instalou na

mente e na linguagem, inclusive pela falta dela, tendo em vista que esse quadro estava isolando o rapaz de sua família, assim como de sua comunidade. O elemento simbólico da interpretação do caso como possessão estava se somando ao caso criando uma narrativa negativa na qual o rapaz era um tipo de tabu, alguém portador de “mana negativo” que lhe fora atribuído por um outro ser. Entendo aqui que a linguagem do garoto estava dando lugar a uma falta de linguagem e à criação de uma simbólica na qual o mal estava se materializando naquele rapaz.

Não discordo que a conscientização foi fundamental para a cura, mas devo considerar que o padre não foi chamado por ser um especialista em parapsicologia, mas por ser um sacerdote e nesse sentido investido do poder simbólico que lhe é conferido pelo campo da religião Católica: de certa forma na equação de significado realizada pelos familiares e pelo próprio rapaz, o padre é aquele que combate o demônio, aquele que tem a autoridade para expulsar o mal e esse elemento foi importante para que tanto o rapaz quanto seus familiares pudessem recorrer e concordar com a ajuda do padre. Evidentemente que atuação do padre como parapsicólogo lhe permitiu reprogramar essa equação, pois ele mesmo era um elemento simbólico transformador e equilibrador dessa mesma equação de linguagem e significado. Além desse caso o padre diz já ter atendido outros casos de pirogênese. Ele fala que de certa forma os comandos dados por meio de sentenças eficazes são muito eficientes para trazer a pessoa de volta à consciência, mesmo quando a pessoa está em estado alterado da consciência.

Ele continua dizendo que uma vez foi chamado para atender o caso de uma mulher que segundo lhe disseram estava possuída por um demônio, a família estava desesperada. Chegando lá ele observou que a família também tinha chamado um pastor evangélico que foi lá para expulsar o demônio, o padre disse que lhe perguntaram se tinha problema, pois eles haviam chamado o pastor, ele disse que de forma alguma e recomendou que o pastor fizesse logo seu trabalho e que ele depois atenderia a senhora que estava sofrendo. Tempos depois, disse o padre, o pastor saiu de lá e o cumprimentou, já ia embora, mas não havia resolvido o caso.

Então a família pediu que o padre entrasse, ele disse que a mulher estava numa situação muito complicada, quebrava tudo, ninguém conseguia mantê-la calma, nem mesmo os homens conseguiam impedir que ela se batesse, o padre disse que ela estava manifestando aquilo que em parapsicologia é chamado de sansonismo (força física exagerada). Ela estava completamente fora de si, num estado alterado de consciência, mas o padre diz que mesmo assim a pessoa é capaz de ouvir e receber comando: é isso que

aprendemos com a hipnose: “então comecei a chamar pelo nome dela, depois disso falei em tom bem firme que ela iria acordar e que eu contaria até dez e então ela voltaria à consciência, repeti isso algumas vezes e iniciei a contagem”. A contagem foi feita com uma entonação bem firme e depois um pouco mais suave e, então, ela acordou normalmente, tranquila, não foi preciso fazer exorcismo.

“Não havia demônio algum, depois comecei pedindo informações sobre o caso para saber se ela tinha tido algum problema na família e foi o que descobri: que ela estava passando por uma crise no casamento”. Ele disse: “em toda a minha experiência sempre esses casos são causados por problemas pessoais que não são solucionados e acabam gerando esse tipo de ocorrência”. Pergunto sobre o como ele interpreta esses comandos, ele diz então que o nosso cérebro nunca desliga, por mais que você esteja dormindo ou inconsciente, na verdade o inconsciente nunca dorme, me diz o padre, por isso por mais que a pessoa esteja alterada podemos acessar sua memória.

“Outra vez atendi um rapaz que disse que tinha feito um pacto com o demônio para ficar rico, ele disse que morava numa vila de casas, só familiares moravam ali, mas numa condição de muita pobreza”. Um dos irmãos já havia sido preso, outros estavam desempregados e esse que tinha o problema também estava se envolvendo com drogas, era uma família numa situação muito difícil. Ele foi chamado porque esse que tinha feito o pacto dizia que estava possuído pelo demônio, estava causando transtornos, estava ameaçando os outros irmãos e os familiares. Todos estavam temendo uma agressão grave por parte dele. O padre disse que quando chegou lá, esse rapaz dizia que era o próprio diabo, coisas do tipo, visivelmente alterado: o procedimento foi semelhante ao do caso anterior, depois que ele recobrou a razão conversei longamente com ele. Ou seja, vemos que o padre oscila entre a narração e o discurso, sua tentativa é estabelecer um diálogo com seu interlocutor para ele assumira sua posição de outro no discurso.

“... Finalmente, enquanto a língua é apenas uma condição prévia da comunicação à qual fornece os seus códigos, é no discurso que se trocam todas as mensagens; neste sentido, o discurso, sozinho, não tem apenas um mundo, mas tem um outro, uma outra pessoa, um interlocutor ao qual ele se dirige; o acontecimento, neste último sentido, é o fenômeno temporal da troca, o esclarecimento do diálogo que pode prolongar-se ou interromper-se.” (Ricoeur:1987)

O padre afirmou novamente tudo foi causado por uma forte tensão, o desemprego, a pobreza, problemas de convívio da família, tudo isso desencadeando esses fenômenos, então digo que é correto dizer que esses desequilíbrios têm causas sociais e cul-

turais. Ele concorda e conta outro caso. Trata-se de uma menina por volta dos doze anos: ele disse que ela manifestava o fenômeno da telecinese, foi chamado pela família que cuidava dessa menina, chegando lá ele perguntou de que se tratava, eles relataram ao padre que havia objetos em estantes e armários que caíam ou eram arremessados. O padre diz ter observado o momento em que os bibelôs da estante da sala de estar foram arremessados no chão. O padre diz que presenciou isso e mais outras coisas, até aquele momento ainda não havia identificado a pessoa que estava gerando tais fenômenos, foi quando o padre perguntou se a menina estava com a família há muito tempo? Eles falaram para o padre que fazia pouco tempo que a menina estava lá, que tinha sido trazida para ajudar nos afazeres domésticos, mas que ela não estava se adaptando, pois estava sentindo muito falta de sua família. Nesse sentido a ação de cura do Padre se choca com as estruturas das categorias de exploração do trabalho infantil presente enraizadas em nossa sociedade e transformadas em algo natural, vemos que o trabalho do Padre foi muito mais com a família que se utilizava dessas categorias do que propriamente a com a menina, um trabalho ante de tudo na linguagem, sua tentativa de mostrar pela terapia psicológica que a causa dos eventos paranormais estavam arraigados em estruturas sociais. Neste sentido palavra do Padre como uma palavra simbólica, a narrativa do Padre é nesse sentido um tipo de cura na linguagem, pois cria uma nova forma de acesso as categorias nativas explicitando suas relações de poder e dominação, a menina não falava, ou seja, sua linguagem foi dominada, seu universo narrativo e classificatória foi abruptamente tirado pela linguagem expropriadora daquela família. Esse aspecto pode ser entendido a partir da discussão feita por Sahlins (2001).⁹⁴

Diante disso o padre percebeu que os eventos se davam pelo desequilíbrio emocional e mental gerado pela menina, que estava extremamente triste e já não se comunicava. Ele recomendou que ela fosse devolvida imediatamente à sua família, pois se tratava de uma criança e que ela não se adaptaria e que pelo contrário aquele quadro tendia a piorar. O padre diz ter sido muito enfático, ele sequer tentou algum tipo de terapia com a menina, foi enfático: devolvam a menina ao convívio da sua família, essas coisas vão parar.

⁹⁴ “ As pessoas superestimam sua objetividade porque percebem apenas uma fração das características empíricas das coisas, uma atenção e avaliação seletivas que correspondem a um ato de categorização. Observem que não estamos lidando simplesmente com sensações fisiológicas, mas com juízos empíricos. Nem os mecanismos biológicos de percepção nem a universalidade deles estão em questão. O que está em questão é a organização da experiência, inclusive o treinamento dos sentidos, de acordo com os cânones sociais de relevância. Esses cânones, e, portanto, as distinções que as pessoas fazem entre objetos, variam mesmo entre ‘grupos sociais’ específicos...” (Sahlins:2001. p.g176)

“Mas, a obra literária não é somente uma entidade linguística homogênea à frase e que difere dela apenas pela extensão: é uma totalidade organizada em um nível próprio, tal qual se pode distinguir entre várias classes de obras, entre poemas, ensaios, ficções em prosa (admite-se aqui que são estas principalmente as classes entre as quais todas as obras literárias se distribuem.” (Ricoeur:2005).

O padre é ao mesmo personagem da ficção demoníaca dos nativos, sendo visto como um exorcista um tipo de xamã, contudo ele age nessa obra como um no elemento interpretante, ou seja, é o personagem que é previsto pela estrutura da obra, ou seja, a narrativa da doença feita pelos nativos, mas ele não age para satisfazer a classificação local, antes sua ação na linguagem desmonta a ficção, mostrando ao doente que ele é o autor, que ele tem uma responsabilidade por aquela obra. O Padre usa o contexto da obra narrada para ensejar o diálogo. Nesse sentido a voz do padre faz com que o doente-falante se veja diante de sua obra.

O padre me disse que esse é um problema grave de famílias que trazem crianças para trabalhar, eles justificam dizendo que vão cuidar da educação, mas isso não é correto, essas crianças acabam trabalhando quando deveriam estar na escola e no convívio de suas famílias. Em todos os casos que me foram narrados pelo padre o fator social e cultural estavam presentes, invariavelmente, me surpreendo que ocorrências aparentemente tão insólitas têm íntima relação com a condição social daqueles que as sofrem: outro importante elemento é a utilização da linguagem para curar aqueles que estão nessa condição. O padre é muito cuidadoso e diz que ele propriamente não cura ninguém, são as pessoas que passam a ter consciência de que elas mesmas estão gerando aquele quadro e que não há nenhum ser sobrenatural por traz disso, mas ele admite que nesse processo seria um facilitador para que a informação chegue às pessoas, nesse sentido digo que há também uma cura pela linguagem da linguagem consciência do doente: o padre prefere chamar de pessoas que estão em desarmonia. Pois para ele a pessoa é a causadora de sua cura em algumas circunstâncias como ele mesmo defende em seu livro, no tópico referente à cura e como a parapsicologia interpreta esse fenômeno.

“ Se acredita que de fato obterá a libertação desejada através dos ritos oferecidos, é possível que seja beneficiada. Na realidade, mais do que os rituais, a eficácia está na própria pessoa que ‘desprograma’ a ideia negativa e passa a acreditar que está realmente curada” (Pereira:2014. p.g. 49)

Como se pode ver, a questão da cura para o Pe. Parapsicólogo se dá no nível da linguagem, ainda que seu texto não explore mais detalhadamente noção de ‘despro-

gramção' da mente, que no contexto por mim observado se trata programação na linguagem. Nesse sentido, a cura é uma programação na linguagem, os seus comandos na linguagem são ações que permitem ao doente vê-lo como interpretante como pensa Pierce. Ela se torna consciente de que sua doença é na verdade um defeito de comunicação, penso que dessa forma Padre age como um uma espécie de personagem-linguagem, ele não é o xamã, mas um anti-xamã.

O padre nessa oportunidade também me falou sobre seu trabalho de evangelização em uma penitenciária de Marituba, falou que as pessoas confinadas podem manifestar problemas dessa natureza, mas isso pode se exteriorizar por meio da violência: ele fala que o trabalho de seu grupo de evangelização não é o proselitismo que é muito característico entre os evangélicos. Nesse ponto se pensarmos segundo Ricouer (2014), a vida pessoal do Padre é toda ela enredo de sua narrativa, pois o padre é a personagem cuja vida torna-se enredo privilegiado de narrativa de cura. Como nos faz compreender.

“Dessa correlação *entre* ação e personagem da narrativa resulta uma dialética *interna* à personagem, que é o exato corolário da dialética entre concordância e discordância desenvolvida pelo enredo da ação. A dialética consiste em que, segundo a linha de concordância, a personagem haure singularidade da unidade de sua vida considerada como totalidade temporal, também singular, que a distingue de qualquer outra. Segundo a linha de discordância, essa totalidade temporal é ameaçada pelo efeito de ruptura dos acontecimentos imprevisíveis que pontuam encontros, acidentes etc.); a síntese concordante-discordante faz que a contingência do acontecimento contribua para a necessidade de algum modo retroativa da história de uma vida, à qual se iguala a identidade da personagem. Assim, o acaso é transmutado em destino. (Ricouer:2014)

O Padre argumenta que o seu grupo levava um tipo de perdão que aquelas pessoas precisam para continuar as suas vidas, muitas delas acreditam nos pactos com o diabo e nós estamos lá para mostrar que isso é uma ilusão, mostrar que elas podem recomeçar. Penso que em todas as narrativas do padre as pessoas que ele atendeu falavam da figura do diabo, penso nisso como uma questão de linguagem, pois esse significante termina por englobar todo tipo de acidente ou situações difíceis que lhes ocorre, nesse sentido o diabo tem lugar de destaque em suas narrativas místicas, pois elas buscam “vencer o diabo” como uma forma de legitimar o feito de suas vidas. Ou seja, o desafio cujo herói precisa enfrentar, inclusive pode-se dizer de uma morte ritual que inicia um novo ciclo, talvez a linguagem do padre mostre uma contra narrativa, possibilidade de se sair de círculo hermenêutico negativo. O que não significa que a cura da linguagem adotada pelo padre seja capaz de erradicar o significado forte negativo do significante

diabo, antes ele cria um novo arranjo na estrutura, uma outra possibilidade combinatória simbólica dos significantes.

Nesse sentido o paciente tem agora um outro elemento, outro significante que é o “poder da mente”, que pode inclusive criar o diabo como significante, mas nesse processo o paciente cria uma nova narrativa de si mesmo, marcada pela ideia da harmonia consigo mesmo e do perdão de si mesmo. Esse no meu ponto de vista é o principal elemento mediador na prática de cura realizada pelo padre, ou seja, ele traduz os elementos de difícil compreensão da parapsicologia para uma espécie de psicanálise do perdão, articulada evidentemente com os elementos simbólicos da narrativa cristã católica. Esse híbrido de parapsicologia-psicanálise é um tipo de contra-discurso que se opõe à ideia de libertação mágica do poder do diabo pelo de nome de Jesus, ou do “aceitar Jesus”, presente nas igrejas evangélicas pentecostais. Podemos pensar, segundo Ricouer (1987, pg.220), numa fusão de ficção e descrição, no qual o doente se torna de certa maneira capaz agir como um roteirista que é capaz de corrigir o texto no momento em que ele é encenado, ele se torna um co-criador desse roteiro, e o Padre como uma espécie de roteirista consultor que ajuda o paciente a encontrar a melhor forma de contar sua ficção em forma de doença narrada e conseqüentemente de sua cura, a cura emerge na linguagem do doente, ou seja da ficção-doença.

O perdão do qual fala o padre parapsicólogo é o perdão concreto de si e do outro, como no caso dos irmãos que estavam em conflito, cujo irmão mais novo disse ter feito um pacto com o diabo, depois de curado, ele foi se reconciliar com seus irmãos. Diferente do perdão abstrato de um Jesus abstrato, desprovido de vida e realidade concreta. Nesse sentido a palavra eficaz do padre interrompe o círculo hermenêutico negativo, criando um hiato de possibilidades para o narrador criar novas formas de contar, rompendo a lógica binária do bem e do mal, estabelecendo uma nova combinatória do contar, iniciando um outro círculo, um espaço de intersecção entre os diferentes círculos hermenêuticos.

CLAVE DE CONCLUSÃO

Podemos dizer que esta tese é na verdade uma tese comentário, sobre outras teses nela possíveis, pois cada uma das narrativas feitas e suas respectivas personagens merecem uma tese específica. Por isso acredito que tese aqui feita é uma homenagem à essas teses que ainda não existem, ela de certa forma saúda uma nova aurora nos estudos sobre o simbolismo na antropologia, agora um simbolismo das formas de experiência mística. Experiência que não pode mais ser entendida somente nos termos de uma antropologia da religião, mas como vimos a mística é autônoma em relação a religião ainda que possua afinidades eletivas com essa. Mais ainda deve ser ressaltada as relações dessa com a arte, relação que como vimos é radical, remontando às raízes de ambas irreduzíveis em sua liberdade de expressão, mas igualmente selvagens na sua criação enquanto linguagem.

Podemos dizer que essa tese significa uma insurreição da mística em relação à religião, insurreição que arte já muito efetivou. Essa pesquisa nos mostrou que a religião vem sofrendo uma dura e implacável luta com mística. Penso que mística libera a experiência do Sagrado Selvagem, ou seja, o sagrado não é mais monopólio da religião, mas é uma característica da cultura no homem, um sagrado inventivo, performático, como uma linguagem que se espalha pelo simbólico, para além da estrutura e do significado. Os arautos dessa libertação vivem no secreto da linguagem, poetas e místicos, ocultistas, alquimistas, magos, curadores da linguagem, herméticos e hermeneutas. Entre a poesia e a narrativa a mística assume uma posição de desvelamento da realidade mesma

da linguagem e do homem, das possibilidades de ser e de fazer da linguagem, místicos que seguem a tradição de Fernando Pessoa que como poeta rasgou o véu que separava a linguagem poética da linguagem mística, fazendo experiências de linguagem como alquimista místico, criou pessoas por meio do desdobramento de si, rituais ocultistas complexos se encriptam nos versos do poeta que como os místicos era mestre dos paradoxos, um verdadeiro feiticeiro no sentido de Lévi-Strauss, a eficácia simbólica toda contida na sua poesia seja ela heterônima ou ortônima, viveu a *si mesmo como linguagem*.

A mística aqui analisada a partir das narrativas feitas sobre a Cabalá em Belém por meio do cabalista Von-Rommel e de seu grupo de estudos, nos levou a pensar o ser-místico como uma questão fundamental para se pensar a relação da mística com a religião, mas com o decorrer da pesquisa observamos que a mística tem relações não somente com a religião, mas, também com a arte no caso a literatura em especial a relação entre narrativa e poesia presentes na linguagem mística.

Que a questão da linguagem é central para se pensar a místico como um fenômeno cultural passível de compreensão antropológica, a mística enquanto um ethos uma forma de conduta da vida, ou seja a relação que o místico estabelece com a vida por meio da linguagem daquilo que ele expressa em sua experiência mística da realidade. Observando as narrativas do Cabalista foi possível chegar à relação que a Cabalá podia ter com a questão da cura, como uma terapia alternativa, esse fator ficou relevante quando observei nas reuniões do grupo de Cabalá a preocupação com aquilo que o mestre chamava de bloqueios e os relacionava com as klipot, as cascas que geram *negatividade humana*, o mal. Compreendemos então que havia uma afinidade eletiva entre a mística e a cura, e que essas manifestam-se na linguagem dos falantes que fazem parte do grupo de Cabalá. Tivemos então a oportunidade de comparar, o processo de cura na linguagem que se dá na Cabalá, com o Reiki, uma terapia holística que se originou no Japão e que chegou ao Brasil na década de 80, esse contato com o Reiki se dá inicialmente pelas mãos de uma paciente que depois resolveu se tornar uma reikiana, a jovem Ametista.

Conhecer o Reiki foi também a oportunidade de conhecer a vida de Ametista, o modo como ela traduziu o Reiki para sua narrativa de vida, após isso me convenço que Ametista não era somente uma paciente em busca de uma cura alternativa, pelo contrário seu ser-místico estava em busca de expressar-se. O Reiki e outras práticas místicas se utilizam fartamente da narrativa como forma de expressão da experiência de união

como o sagrado, um sagrado que como vimos excede e antecede as vivências religiosas. Uma narrativa que remonta à experiência do indivíduo na coletividade da qual ele extrai o material que será elaborado na bricolagem da linguagem. É o que nos faz pensar Sahlins (2003) nas canções de amor dos havaianos, ou ainda quando Sahlins (2006), quando mostra que a narrativa histórica segue esquemas culturais de compreensão dos eventos, esse tipo de narrativa efetiva uma torção da relação temporal entre passado e presente, como se eventos do presente refluíssem para o passado na relação entre conjuntura e estrutura pensa as estruturas a relação entre o evento e as estruturas de longa duração, criando uma injunção entre a ficção literária como modela tanto para a ficção histórica como etnográfica. Penso que o Reiki foi para ela uma oportunidade de cura na linguagem, mas uma oportunidade de autoconhecer. Percebi que o Reiki pratica do foi uma possibilidade na linguagem para que Ametista pudesse recontar sua vida curar sua linguagem por meio de uma nova narrativa. Como nos diz Langer (2006) sobre a importância da narrativa para a literatura, no caso aqui da etnografia, as diferentes obras literárias, uma literatura oral, uma literatura da fala.

“ A narrativa é um dos principais recursos de organização. É tão importante para a literatura quanto a representação o é para a pintura e escultura; quer dizer, não é a essência da literatura, pois (como a representação nas artes plásticas) não é indispensável, mas é a base estrutural sobre a qual é planejada a maioria das obras. É subjacente à ‘Grande tradição’ da arte poética em nossa cultura, de modo muito similar àquele pelo qual a representação é subjacente à ‘Grande Tradição’ na arte escultórica e pictórica.

A profunda influência da narrativa em qualquer obra literária na qual ela entra fica profundamente visível na mudança de tempo do presente, que é normal na expressão lírica, para o pretérito perfeito, que é o tempo característico das histórias. Uma vez que a maior parte da literatura é narração, o pretérito perfeito é, de longe, a forma verbal mais comum na ficção. É tão aceito que não parece exigir explicação, até que refletimos no fato de que o devaneio – com frequência considerado como a fonte de toda invenção literária – usualmente é formulado no presente. O devaneio é um processo de fingir, isto é, de ‘fazer de conta’, afim ao jogo imaginativo das crianças; a história é ‘vívida’ ao ser contada, tanto pelo autor quanto pelos ouvintes. Ao ser contada, tanto pelo autor quanto pelos ouvintes” (Langer:2006)

Contudo, as narrativas místicas efetuam uma torção na relação entre tempo presente e tempo passado, veja no caso de Ametista, o tempo passado é tempo da perda dos entes queridos, da limitação, tudo isso provoca a dor, e tentativa de esquecer, nesse sentido a mística como forma de reinventar sua narrativa torna o presente a oportunidade de curar o tempo passado. Já no caso de Irmã Esmeralda o tempo passado é o tempo da

infância, o tempo da descoberta mágica do mundo pela brincadeira como o pai, por acompanhá-lo no campo para colher as ervas que curam, ou observá-lo consertando coisas. Um certo tratamento alquímico.

Vejamos mestre Von-Rommel que pela alquimia e cabalá tomam Fernando Pessoa como uma personalidade, ou seja ele não é leitor, ele é Pessoa no sentido de que a cabalá e a Alquimia lhe permitem participar da alma-linguagem de Pessoa, isto é, o xamã que veste a pele do poeta, a pele do mestre. Von-Rommel com suas diferentes personas que demonstram todo o seu processo iniciático, tudo isso emerge na linguagem do místico, o tempo não é uma referência física, mas simbólica, nesse sentido Susanne Langer exagera em fixar os tempos da lírica e da narrativa, a narrativa é poesia, a poesia é antes de tudo fala que ser dita, foi feita para ser recitada, para recuperar na fala comunicável a beleza do primeiro dia da criação. Pensemos em Mestre Olho de Tigre que usa a narrativa para reinventar sua história, criando um passado mítico por meio de sua linhagem mística relacionada com o Reiki. Ele muda constantemente, adaptando os eventos à estrutura de sua narrativa mística como vimos em sua relação tensa com o espiritismo e as religiões de matriz africana.

No caso de Mestre Lótus Amarelo as narrativas de suas viagens se mesclam com as narrativas de cura na mais diversa forma de terapia alternativa, mas, a estrutura de narrativa extrai vários elementos do xamanismo, presente no Espiritismo. O sagrado selvagem emerge com grande fúria simbólica na narrativa mística de Mestre Lótus Amarelo, sua visão não se coaduna com a visão mercantil de Mestre Olho de tigre, ele por exemplo diz que dar o que recebemos como dom divino, sua busca pelo sagrada Selvagem faz dele, ao mesmo tempo, um peregrino, em busca da cura da humanidade, e um convertido, pois ele se converteu à essa busca fazendo dela o tema fundante de sua narrativa mística, essa busca se tornou a sua via de acesso ao sagrado.

No que se refere ao místico e poeta Deepak, as suas personalidades são marcadas pelos processos alquímicos que levariam ao despertar e à iluminação espiritual em sua linguagem mística, para Deepak a poesia, mística e narrativa são anteriores à religião que é duramente criticada por ele, as narrativas de Deepak buscam superar a religião, mostrando seu caráter escravizador para a evolução espiritual da humanidade, sua linguagem mística mobiliza a Cabalá e outras tradições esotéricas, dessa forma Deepak, assim como Von-Rommel intensificam suas práticas de linguagem místicas seguindo a via mística alquímica de Fernando Pessoa. Contudo, Deepak aproxima sua experiência mística daquela do espiritismo que de certa maneira foi relegada à plano secundário

pelo autor de Mensagem. Deepak tenta com sua obra desmercantilizar a sabedoria mística, ele resiste aos apelos do mercado da religião nas grandes cidades, sua obra de arte é uma forma de protesto contra a transformação do sagrado em mercadoria, sua poesia mística e erótica é uma forma de revolta do sagrado selvagem. Por meio da experiência mística que é oposta ao consuma massificado da religião, para Deepak a religião é uma extensão do capital, sua utilização das redes sociais é tenta democratizar o acesso ao sagrado selvagem, o sagrado selvagem tem que ser acessível à todas as pessoas, elas então escolheram entre o despertar ou permanecer no sono induzido da sociedade de consumo. Para Deepak a sua mística é arte, mutuamente se imbricam. A mística de Deepak deve ser estudada como arte na cultura.

“ A capacidade de uma pintura de fazer sentido (ou de poemas, melodias, edifícios, vasos, peças, ou estátuas), que varia de um povo para outro, bem assim como de indivíduo para outro, é, como todas as outras capacidades plenamente humanas, um produto da experiência coletiva que vai bem mais além dessa própria experiência. O mesmo se aplica à capacidade ainda mais rara de criar essa sensibilidade onde não existia. A participação no sistema particular que chamamos de arte só se torna possível através da participação no sistema geral de formas simbólicas que chamamos de cultura, pois o primeiro sistema nada mais é que um setor do segundo. Uma teoria da arte, portanto, é, ao mesmo tempo, uma teoria da cultura e não um empreendimento autônomo. E, sobretudo se nos referirmos a uma teoria semiótica da arte, esta deverá descobrir a existência desses sinais na própria sociedade, e não em um mundo fictício de dualidades, transformações, paralelos e equivalências. (Geertz:2012 p.g113).

A antropologia de Geertz dá uma guinada não só epistemológica, mas, em direção à uma pré-compreensão da cultura como arte, de uma antropologia da compreensão da ação à uma antropologia da arte, de certa forma um retorna à questão da linguagem, à literatura como eixo norteador da escrita etnográfica, em sua forma simbólica de narrativa. A etnografia não está submissa à uma objetividade da ciência, mas à uma objetividade da experiência humana na linguagem. Fica em evidência a tentativa de Geertz de antropologicamente democratizar a arte, pelo reconhecimento de que a arte não está restrita à um pequeno grupo de gênios, mas que é antes inseparável da vida coletiva, isto é da cultura, nesse sentido Geertz vai em direção do a priori estético de Lévi-Strauss, não podemos deixar de enfatizar que em Lévi-Strauss⁹⁵ o pensamento selvagem é, antes

⁹⁵ O que o etnógrafo procura é conceber como coisa, como algo objetivamente recortado, um mundo humano que é espírito, que é imagem, que é eminentemente subjetivo. O etnógrafo, em suma, quer captar a mente do nativo. Temos, portanto, não uma mente em busca de coisas, ao modo das ciências naturais,

de mais nada, um pensamento-fazer estético, disso dá inúmeras provas o segundo Lévi-Strauss, aquele cuja obra desemboca nas Mitológicas.

No caso aqui das experiências místicas, narradas pelos falantes nativos da linguagem mística, isso ficou bastante evidente, não como negligenciar que o fenômeno da mística se dá em consonância com arte, os místicos não usam a linguagem para falar de outro mundo, mas para falar desse mundo como outro, sua experiência é uma tentativa de invenção de novas formas de vida em sociedade, na linguagem o problema da sociedade se apresenta em toda a sua densidade, a voz dos místicos não se volta para o irracional, mas para as relações concretas da simbólica da vida. Citemos o exemplo de Mestre Lótus Amarelo, com seu livro de orações, *Gostas de Amor*, livro que nada mais que uma compilação de experiências místicas, o cuidado com a saúde tem implicações com o seu modo místico e estético de ver o mundo, curar, não é um fardo, curar é uma arte, a arte de trazer o equilíbrio, enquanto na visão médica a doença é vista como um dado, para mestre Lótus Amarelo, e outros místicos, ela é o enredo de uma vida, doença e cura fazem parte da dialética do narrador-personagem como nos faz pensar Ricouer (2014).

E nesse ponto tocamos em mais uma guinada na escrita etnográfica que enseja um debate sobre a dimensão ética do trabalho de campo, do modo como o pesquisador tece suas experiências em relação ao outro, ou seja a dimensão da dimensão ética da amizade, a etnografia como um fazer estético compartilhado, entre o pesquisador e o nativo suscita uma dimensão ética da experiência de campo, não estudei a linguagem dos músicos como teria feito talvez um linguista, antes como antropólogo pela experiência no campo posso dizer que estudei na linguagem mística, pois os místicos compartilharam sua linguagem comigo, na forma de suas experiências, de suas vidas narradas, neste sentido essa etnografia é também a narrativa de cura na linguagem do antropólogo.

“A característica mais marcante do trabalho de campo antropológico como forma de conduta é que ele não permite qualquer separação significativa das esferas ocupacional e extraocupacional. Ao contrário, ele obriga essa fusão. Devemos encontrar amigos entre os informantes e informantes entre os amigos; devemos encarar as ideias, atitudes e valores como outros tantos fatos culturais

mas uma mente atrás de outra – em cuja realidade só poderá penetrar pelo acesso a um parentesco de base, a um campo onde primitivo e civilizado possam encontrar-se num mesmo universo, através de uma língua comum.” (Merquior: 2013.p.g.255).

e continuar a agir de acordo com aqueles que definem os nossos compromissos pessoais; devemos ver a sociedade como um objeto e experimentá-la como sujeito. Tudo o que dizemos, tudo o que fazemos e até o simples cenário físico têm ao mesmo tempo que formar a substância de nossa vida pessoal e servir de grão para nosso moinho analítico. No meu ambiente, o antropólogo via comodamente ao escritório para exercer um ofício, como todo mundo. Em campo, ele tem que aprender a viver e pensar ao mesmo tempo.” (Geertz:2001. p.g. 45)

Nessa experiência etnográfica como estética e ética da amizade, como nos faz entender Geertz, é uma experiência que só pode ser vivida no campo, com seus desvios de rumo, com as quebras metodológicas, ou seja nos resta a experiência compartilhada no campo, outro, pode ser transfigurado em amigo, nesse aspecto a narrativa nativa e a narrativa etnográfica geram um campo de interseção de afetos, imagem da amizade na linguagem, no caso aqui a uma linguagem compartilha entre o nativo e antropólogo, ainda podemos pensar essa relação no que tange à cura na linguagem, pensar que a experiência etnográfica é comum pêndulo que oscila do campo da arte para o campo da ética rumo à uma estética da amizade.

Vemos o caso de Ametista que já minha amiga, ante de ser minha informante no caso da cura mística relacionada ao Reiki, nesse sentido sua amizade e confiança são o fio condutor de minha experiência etnográfica do Reiki, conhecer o Reiki, pela mediação da narrativa de Ametista, que me levou à conhecer Irmã Esmeralda, que me marcou no sentido de fazer o antropólogo conhecer a si mesmo. Sua sabedoria xamânica, que compartilhou comigo sua infância, a relação com o pai, descoberta do mundo da cura, tudo isso se deu pela via da amizade, essa arte de curar pelo narrar foi gerada pela experiência ética da amizade, como não aprender uma língua se não por meio das experiências que nela vivemos, isso é etnografia, essa foi a minha experiência etnográfica. Sem falar de Mestre Von-Rommel, sua paixão pela literatura, foi ele que compartilhou comigo no campo, a visão da sabedoria mística como poesia e narrativa, foi por sua amizade que tive contato com Fernando Pessoa e com Borges. Fernando Pessoa como místico, como alquimista da palavra, em mestre Von-Rommel, em sua linguagem mística, abriga Fernando Pessoa, como místico-poeta da linguagem.

A amizade no campo surgida entre o cabalista e eu, me aproximou da lira poética de Pessoa e de Borges, esses já não são aqui referências, são antes personagens, extraídos da etnografia nativa de Mestre von-Rommel, pois, para esse erudito cabalista

não diferença entre a poesia e Cabalá, para ele ambas são manifestações do livre arbítrio, a possibilidade de criarmos novos mundos por meio da linguagem e na linguagem, podemos dizer que Fernando Pessoa e Borges são espíritos auxiliares da xamã-Von-Rommel e que por meio de sua narrativa mística teve acesso à esses seres-poetas, seres-linguagem. Nesse trabalho fica evidente que a mística aqui entendida como ser-místico, fenômeno na linguagem e na cultura, à semelhança do Pensamento Selvagem e numa visão mais agudizada o Sagrado Selvagem, chaves de uma ligação entre a linguagem e a invenção na cultura. Como vejo os místicos como os poetas e escritores são agentes de invenção constante de novas forma de ser-na-linguagem, e aqui podemos dizer que a etnografia abriga condições de pensar juntamente com a etnografias nativas que são verdadeiras obras de arte que vivem abrigadas na linguagem de seus narradores-inventores. Para Lévi-Strauss, o mito salta dos limites do fonema para a completude da frase, a frase impera no mito, a isto ele distingue a linguagem e a música, mesmo dizendo que ambas surgiram de uma mesma configuração simbólica, a questão é que o pai mítico da Antropologia, pensa influenciado pela linguística estrutural que linguagem, mito e música seriam formas simbólicas que já alcançaram certa autonomia umas em relação às outras, isto se for tomado como referencial o modelo da língua, mas se nos voltarmos para a linguagem na linguagem, veremos que essas formas estão em constante devir, chocando-se mutuamente, retomando fragmentos do choques de significados, a mística diferente é o outro na linguagem, é o evento ocasionado pelo agente poético como experimentação na linguagem. Lévi-Strauss é refém de um certo pessimismo relativo ao desaparecimento gradativo de certas formas simbólicas é que ele diz por exemplo sobre o mito em relação à sociedade ocidental, segundo ele o mito deixa a cena literária é que assumida pelo romance.

Mas, isso não é tudo, pois no mesmo texto de Mito e significado, vemos que esse pessimismo é mais um recurso literário do que propriamente uma precaução de método, em vários momentos Lévi-Strauss ensaia uma guinada em direção à arte, mostrando que muitos das invenções musicais são bricolagens da linguagem e do mito, talvez o mito como gênero tenha encontrado seu ocaso, mas na linguagem essas formas renascem se resignificam, se reinventam. O mito só é por conta de suas inúmeras versões que são traduções e sincretismos, o mito sai de cena, para mergulhar na sua fonte, ou seja na linguagem, na linguagem mística, mito, poesia e música são possibilidades de cura na linguagem, o místico age como o xamã, trazendo das regiões limiars na linguagem, narrativas que foram e que são (espíritos, seres fantásticos), ou seja, é o processo cons-

tante na linguagem de invenção-criação e invenção-destruição. Creio que a etnografia quando se compreende como experiência na linguagem não deixa de ser, mais um conto-ensaio, um comentário de uma obra que já mais foi escrita. Já mais haverá uma obra escrita sobre o místico Von-Rommel, sobre o Irmã Esmeralda, sobre mestre Lótus Amarelo, sobre Deepak Sankara Veda, somente comentários sobre obras literárias que jamais foram escritas, agora entendo a resistência de Fernando Pessoa em escrever em prosa, pois a as personagens de sua narrativa, ele as viveu biograficamente, seus poetas heterônimos foram pessoas concretas na sua linguagem modos de ser e de ver o mundo, sua prosa jamais foi escrita, pois ele a esgotou completamente em sua vida. O mesmo se dá com os místicos aqui estudados, nesse sentido essa etnografia é o comentário de obras jamais deixarão o fluxo na linguagem da linguagem, viverão em outras narrativas-faladas, contadas por outros, quem é Fernando Pessoa? É como perguntar, quem é o Místico?

Metalinguagem, a etnografia é um mosaico de metalinguagens, uma bricolagem de metalinguagens, vimos isso em relação à mística, mística não é outra coisa senão metalinguagem, isso quer dizer que a linguagem é um projeto inacabado sempre retomado, cheio de desvios, fragmentos e dobras. A experiência etnográfica que aqui foi narrada buscou trazer à tona à linguagem na linguagem naquilo que se acredita estar fora da linguagem, mas Fernando Pessoa já nos mostrou que dentro e fora são na linguagem. Creio que aqui observamos que as metalinguagens são canibalescas e insaciáveis pelo sentido, pela significação, pelo Ser. O silêncio e o vazio místicos são na linguagem, as metalinguagens se traduzem em outras metalinguagens e essas outras são traduzíveis naquelas, pois nesse movimento intenso e revoltoso na linguagem vemos ecoar aquele verbo original do qual fala Benjamin em sua teoria mística da linguagem. A etnografia pode ser o campo onde essas metalinguagens se devoram, literatura, mística, religião, teoria, faces, pessoas, peles, vestimentas, sincretismos e traduções na linguagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ALLEAU, René. As origens experimentais do processo analógico. IN. A Ciência dos Símbolos. Lisboa/ Portugal. Edições 70.2001.
- AMARAL, Leila. Carnaval da Alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis. Vozes. 2000
- AUSTIN, John Langshaw. Quando dizer é fazer. Por Alegre, Artes Médicas. 1990
- BAKHTIN, Mikhail. A cultura Popular Na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais. São Paulo Hucitec.2013.
- BALANDEIER, Georges. Poder e Religião. IN. Antropologia Política. Lisboa/Portugal. Editorial Presença. 1969.
- BASTIDE, Roger. O Sagrado Selvagem e outros ensaios. São Paulo Companhia das Letras.2006

- BATALLINI, Paulo Sergio. *Esotérica - A poesia mística erótica*. São Paulo. Edição do Autor. 2016.
- BELIN, Cristian. *Eros místico*. IN. *O Corpo Pensante*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2014.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico- Etimológico Da mitologia Grega*. Vol. I. Petrópolis. Vozes. 1991
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico-Etimológico Da mitologia Grega*. Vol. II. Petrópolis. Vozes. 1991
- BATESON, Gregory. *Naven : Um exame dos problemas sugeridos por um retrato composto da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo. Edusp. 2008
- BENSION, Ariel. *O Zohar: o livro do esplendor*. São Paulo. Polar. 2010
- BOAS, Franz. *Literatura, música e dança*. IN. *Arte Primitiva*. Petrópolis. Vozes. 2014.
- BORRIELLO, L; CARUANA, E; DEL GENIO, M. R.; SUFI, N. *Dicionário de Mistica*. São Paulo: Paulus e Loyola. 2003
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2006
- _____ *Rua de Mão Única*. In. *Obras escolhidas II*. São Paulo. 2000
- _____ *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo. Editora 34. 2013
- _____ *Questões introdutórias de crítica de conhecimento*. IN. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo. Brasiliense. 1984.
- BLAVTZSKI, H.P. *A Doutrina Secreta. Antropogênese*. Vol. III. São Paulo. Pensamento. 2010.
- BORGES, Jorge Luís. *O Aleph*. São Paulo. Companhia das Letras. 2008
- _____ *Borges, oral & sete noites*. São Paulo Companhia das Letras. 2011
- _____ *Ficções*. São Paulo Companhia das Letras. 2015
- _____ *A última entrevista de Jorge Luis Borges*. IN. www.revistabula.com/2016.
- CAMPOS, Haroldo. *Haroldo de Campos – Transcrição*. São Paulo. Perspectiva. 2013.

- _____ Metalinguagem & Outras Metas. São Paulo. Perspectiva. 2013
- _____ Questões Fáusticas. IN.O arco-íris branco: ensaios de literatura e cultura. Rio de Janeiro. IMAGO Ed. 1997.
- CASSIRER, Ernst. A formação do sentimento-de-si a partir do sentimento mítico da unidade da vida. IN. A filosofia das formas simbólicas. Vol. II. O pensamento mítico. São Paulo Martins Fontes.2004
- _____ A função da expressão e o problema do corpo-e-alma. IN. A filosofia das formas simbólicas. Vol. III. Fenomenologia do Conhecimento. São Paulo Martins Fontes.2011
- CAVALCANTI FILHO, Jose Paulo. O poeta é um fingidor. IN. Fernando Pessoa: uma quase autobiografia. Rio de Janeiro.Record.2012.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência – pesquisas de antropologia política. São Paulo.Cosac Naify.2011.
- COHEN, Nissim. Ensinaamentos do Buda. Uma antologia do Cânone Páli. São Paulo. Devir Livraria.2008.
- COSTA,Vitor Ronaldo. Apometria novos horizontes da medicina espiritual. São Paulo. Clarim.2005
- CAMPBELL, Joseph. As Máscaras de Deus:mitotologia ocidental. São Paulo. Palas Athena. 2008.
- CLIFFORD, James. Sobre a Alegoria Etnográfica. IN. A Experiência Etnográfica. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.2011.
- CHEVALIER, Jean. Dcionário de Simbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas,figuras, cores, números). Rio de Janeiro. José Olympio.2008
- DELEUZE, Gilles. A dobra: Leibniz eo barroco. São Paulo. Papyrus.2012
- DETIENNE, Marcel. Mestres da verdade na Grécia arcaica.São Paulo. Martins Fontes. 2013.
- DESCOLA, Philippe. O canto do xamã. IN. As Lnaças do Crepúsculo.Relações Jivaro na Alta Amazônia. São Paulo. Cosacnaify.2006.
- DUMONT, Louis. Homo Aequalis. Bauru, SP. EDUSC. 2000.

- _____ Marcel Mauss: uma ciência em devenir. IN. O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro. Rocco.1985.
- _____ Comensalidade e Conúbio. IN. Homo Hierarchicus. O sistema das castas e suas implicações. São Paulo. EDUSP.2008.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In. Ensaio de sociologia. São Paulo. Perspectiva.2005
- DURKHEIM, Émile. A noção de princípio ou mana totêmico e a ideia de força. IN. As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo. Martins Fontes.2009.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro. Zahar.1976
- EISENBER, Josy ; STEINSALTZ, Adin. O alfabeto sagrado : e Deus criou a letra. São Paulo. Edições Loyola.2015.
- EISBERG, Robert; RESNICK,Robert. Física Quântica: Átomos, Moléculas Sólidos, Núcleos e Partículas. Rio de Janeiro. Elsevier. 2003
- ELIADE, Mircea.Imagens e Símbolos. São Paulo. Martins Fontes.2002.
- _____ O Sagrado e o Profano. São Paulo. Martins Fontes.2002.
- _____ Mito e Realidade. São Paulo. Perspectiva.2007
- _____ Mitos, Sonhos e Mistérios. Lisboa. Edições 70 ;2000.
- _____ História das crenças e ideias religiosas I. Rio de Janeiro. Zahar.2010.
- _____ História das crenças e ideias religiosas II. Rio de Janeiro. Zahar.2010.
- _____ Tratado de história das religiões. São Paulo. Martins Fontes.2008.
- _____ O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo. Martins Fontes. 2002.
- _____ Yoga : Imortalidade e liberdade. São Paulo. Palas Athena. 2009.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. IN. Cadernos de Campo. USP. N.13:155-161. 2005.

- FEUERBACH, Ludwig. A essência do Cristianismo. Petrópolis. Vozes.2007.
- FRIDLIN, Jairo. Sidur Completo São Paulo. Sêfer.1997.
- GADAMER, Hans-Georg. Voz e linguagem. IN. Hermenêutica da Obra de Arte. São Paulo Martins Fontes.2010.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. História e Narração em Walter Benjamin. São Paulo. Perspectiva. 2013
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro. LTC. 1989.
- _____ Observando o Islã. Rio de Janeiro. Zahar. 2004.
- _____ A arte como um sistema cultural. IN.O saber Local. Petrópolis. Vozes. 2012.
- _____ O pensamento como ato moral : dimensões éticas do trabalho de campo antropológico nos países novos. IN. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro. Zahar.2001
- GREEN, Arthur. *Schekhiná*, a Virgem maria e o Cântico dos Cânticos : Reflexões sobre um símbolo Cabalístico no seu contexto histórico. IN. Cabala, Cabalismo e Cabalistas. São Paulo. Perspectiva.2008
- GORODOVITS, David ; FRIDLIN, Jairo. Bíblia Hebraica. São Paulo. Sefer.2006.
- HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo. Centauro.2003.
- HERVIEU-LÉGER, Danèle.As comunidades sob o reinado do individualismo religioso. IN. O peregrino e o Convertido. Lisboa/ Portugal. Gradiva-Publicações. 2005
- HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. São Paulo. Vozes. 2004.
- HEIDEGGER, Martin. A caminho da Linguagem. Petrópolis. Vozes.2011
- HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia da vida religiosa. Petrópolis. Vozes.2010
- HJELMSLEV,Louis . Prolegômenos a uma teoria da linguagem. São Paulo. Perspectiva.2013.
- HUIZINGA, Johan. Homo Ludens.São Paulo. Perspectiva.2012.
- HUBERT, Henri ;MAUSS, Marcel.Esboço de uma teoria geral da magia.IN. Sociologia e Antropologia. São Paulo. Cosac Naify.2003.

- IDEL, Moshe. Cabala Novas Perspectivas. São Paulo. Perspectiva.2000.
- JAKOBSON, Roman. Linguística e Comunicação. São Paulo. Cultrix. 2010.
- JUNG, Carl Gustav. Estudos Alquímicos. Petrópolis. Vozes. 2003
- _____ Psicologia e Alquimia. Petrópolis. Vozes.2009.
- _____ Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis. Vozes. 2003
- KRAMER, Chaim. Anatomia da Alma : Ensinaamentos do Rebe Nachman de Breslav. São Paulo. Sefer.2008
- KONDER, Leandro. As artes da palavra. São Paulo. Boitempo. 2005.
- LANGER, Susanne.K. Filosofia em nova Chave. São Paulo Perspectiva.2004
- _____ Sentimento e Forma. Uma teoria da arte desenvolvida a partir de Filosofia em Nova Chave. São Paulo. Perspectiva. 2006
- LAO TSE. Tao Te Ching. O livro do caminho e da virtude. Rio de Janeiro. Mauad X. 2011.
- LAPLATINE, François. Antropologia da doença. São Paulo. Martins Fontes.2010.
- LEACH, Edmund. Aspectos antropológicos da linguagem : categorias animais e insulto verbal. IN. Os grandes Cientistas Sociais. Vol 38. São Paulo. Ática. 1983.
- LELOUP, Jean-Yves. A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita. Pétropolis. Vozes.2014
- LEONARD, Patrick J. Reiki para cristãos. São Paulo. CCJ- Centro de Capacitação da Juventude. 2012.
- LEROI-GOURHAN, André. Os simbolos da sociedade. IN. O gesto e a Palavra.Voll. Mémoire e Ritmos. Porto/Portugal. Edições 70.2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento Selvagem. São Paulo. Ed. Nacional. 1976.
- _____. A eficácia simbólica. In. Antropologia estrutural. São Paulo. Cosac Nayf. 2008
- _____. O Olhar Distanciado.Lisboa \Portugal.Edições 70.2010.
- _____. Mito e Significado. Lisbo\Portugal. Edições 70. 1987

- LEWIS, Ionan M. Extase Religioso. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo. Perspectiva.2000
- LINS, Wagner. A mão e a Luva : judeus marroquinos em Israel e na Amazônia ; similaridades e diferenças na construção das identidades étnicas. São Paulo. TESE (doutorado). USP.2010.
- MAUSS, Marcel. A prece. In. Ensaio de Sociologia. São Paulo. Perspectiva.2005.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo ; SILVA, Irene de Jesus. Na busca da cura do corpo, oração opera milagres :uma discussão sobre eficácia simbólica, perspectivismo cura e religião. Belo Horizonte. Horizonte, v.11, n.31, p.965-990.20013.
- MAUÉS, Heraldo. Algumas Técnicas Corporais na Renovação Carismática Católica.IN. Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre.2000
- MAUÉS, Heraldo ; SANTOS, Kátia Barbara ; SANTOS, Marinea. Em busca da cura : Ministros e ‘Doentes’ na Renovação Carismática Católica. In. Revista Humanitas.Belém UFPA.2002.
- MAUÉS, HERALDO. A mística em algumas formas de manifestações religiosas. Porto Alegre, Deabates do NER, n.26, p.193-227.2014
- MERLEAU-PONTY, M. *Sobre a fenomenologia da linguagem*. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. *A fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins fontes 1999.
- _____ A prosa do Mundo. São Paulo. Cosac Naif. 2012.
- _____. Filosofia e Literatura. IN. O visível e o invisível. São Paulo. Perspectiva.2005.
- MERQUIOR, José Guilherme. A estética de Lévi-Strauss. Realizações. 2013
- _____ Estética e Antropologia. Esquema para uma fundamentação antropológica da universalidade da arte. IN. Razão do Poema. Ensaio de crítica e de estética. São Paulo. Érealizações.2013
- NIETZSCHE, Friedrich. A vontade de poder. Rio de Janeiro. Contraponto.2011
- NUNES, Benedito. O dorso do Tigre. São Paulo. Editora34.2009

- _____ A Escrita da Paixão. IN. A Clave do Poético. São Paulo Companhia das Letras.2009
- _____ Do Marajó ao arquivo :breve panorama da cultura no Pará. Belém. SECULT : Ed UFPA.2012
- OTTO, Rudolf. Que se deve entender por irracional. IN.O Sagrado. Porto/Portugal. Edições 70. 2005
- PAES, Anselmo Amaral. O corpo da Alma. Cosmos, casa e corpo espírita kardecista. Belém. Tese. (Doutorado) apresentada ao Programa de pós-graduação em Ciências Sociais/ UFPA.2010.
- PAZ, Octavio. O Arco e a Lira. São Paulo. Cosac Naify. 20012
- _____ Signos em rotação. São Paulo. Perspectiva.2012
- PATAI, Raphael. Os Alquimistas Judeus.São Paulo. Perspectiva.2009.
- PEIRANO, Mariza. A Favor da Etnografia. Rio de Janeiro. Relume-Dumará.1995.
- PESSOA, Fernando. Poemas esotéricos.Porto. Porto Editora.2014
- _____ Mensagem. In.Obra poética. Rio de Janeiro. Nova Aguilar. 2000
- _____ Livro do desassossego. São Paulo Companhia das Letras.2011
- _____ Escritos autobiográficos, automáticos e de reflexão pessoal. São Paulo. A Girafa Editora.2006
- PEREIRA, Pe. Jaime. Misticismo, Ciência e Fé. Belém. Meridional. 2014.
- RABELLO, Miriam Cristina M. Religião, Ritual e Cura. In. Saúde e Doença, um olhar antropológico. Fio Cruz.1993.
- RICOUER,Paul. A Simbólica do Mal. Lisboa\Portugal. Edições70.2013
- _____ A memória, a história, o esquecimento. São Paulo. Editora Unicamp.2007.
- _____ O si e a identidade narrativa. IN.O si-mesmo como outro. São Paulo. Martins Fontes. 2014.
- _____ A função hermenêutica da distanciação. IN.Do Texto À Acção. Porto/Portugal. Res-Editora. 1987.

- _____ Crítica literária e semântica. IN. A Metáfora viva. São Paulo. Loyola. 2005
- RODRIGUES, Z. Johaben: diário de um construtor do templo. Rio de Janeiro. Record. 2006
- RORTY, Richard ; VATTIMO, Gianni. Qual é o futuro da religião após a metafísica ?
IN. O futuro da religião : solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro.
Relume Dumará. 2006.
- SAHLINS, Marshall. *La pensée bourgeoise* : a sociedade ocidental. In. Cultura na
Prática. Rio de Janeiro. ED. UFRJ. 2002.
- _____ Cores e Culturas. In. Cultura na Prática. Rio de Janeiro. ED.
UFRJ. 2002.
- _____ Vênus observada de novo : a etnografia do amor. IN. Ilhas de
história. Rio de Janeiro. Zahar. 2003.
- _____ Cultura e ação na história. IN. História e Cultura : apologias de
Tucídides. Rio de Janeiro. Zahar. 2006.
- _____ Racionalidades : como pensam os "Nativos". IN. Como pensam
os "Nativos": Sobre o Capitão Cook, por exemplo. São Paulo. Editora da universidade
de São Paulo. 2001.
- SALTOUN, Rabino Joseph. Orações Cabalísticas – A Arte de Orar Segundo a Cabalá.
São Paulo. Editora Meron. 2014.
- SCHLOEM, Gershom. A cabala e seu simbolismo. São Paulo. Perspectiva. 2004.
- _____ Cabala. IN. Judaica. Vol. 9. Rio de Janeiro. A. Koogan editor. 1989
- _____ As grandes Correntes da Mística Judaica. São Paulo. Perspectiva.
1995.
- SAPIR, Edward. A linguagem. São Paulo. Perspectiva. 2013.
- SEARLE, Jhon R. Expressão e Significado. São Paulo. Martins Fontes. 2002.
- SCHULTZ, Alfred. O mundo das Relações Sociais. IN. Sobre Fenomenologia e
Relações sociais. Petrópolis. Vozes. 2012
- SIMMEL, Georg. A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas. Tradução :
Simone Carneiro Maldonado. IN. Revista Ciências Humanas. Edsc,
Vol. 43. Abril. 2009.

- _____ O conflito da cultura moderna e outros ensaios. São Paulo. Senac.2013.
- _____Religião :ensaios volume1/2. São Paulo : Olho d'Água, 2010.
- _____Religião :ensaios volume2/2. São Paulo : Olho d'Água, 2010.
- SOUZA, Patricia Inês Garcia. Buscadores do Sagrado : As transformações da Maçonaria em Bélem do Pará. Tese(doutorado). Patricia Inês Garcia Souza- Campinas, SP.2006
- TARDE,Gabriel. Monadologia e sociologia e outros ensaios. São Paulo. Cosac Nayf. 2007.
- TILLICH,Paul. Teologia Sistemática. São Leopoldo ; Sinodal.2005.
- TODOROV, Tzvetan. As estruturas narrativas. São Paulo. Perspectiva.2008.
- _____ A linguagem selvagem. IN.Teoris da Símbolo. São Paulo. Unesp. 2013.
- TUGENDHAT,Ernst. Religião e mística. In.Egocentricidade e Mística. Um estudo antropológico. São Paulo. Martins Fontes.2013.
- TURNER, Victor. Referência e Condensação. IN. Floresta de Símbolos : aspectos do ritual Ndembu. Niterói/ Rio de Janeiro. Eduff.2005.
- VAUBLANC, Bénédicte de. História da nossa Congregação. São Paulo. Congregação das Irmãs de São José de Chamberry. 20013
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo. CosacNayf. 2011.
- _____XamanismoTrasnversal. IN. Metafísicas canibais: Elementos de uma antropologia pós-estrutural. São Paulo. Cosac Naify.20015
- WAGNER,Roy. A invenção da cultura. São Paulo. CosacNaify.2012
- WAIZBORT, Leopoldo. As aventuras de Georg Simmel. São Paulo Editora 34. 2013.
- WHITE,Leslie A. O conceito de cultura. Rio de Janeiro. Contraponto. 2009
- WEBER,Max. Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro. Ltc.2002.

_____A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo. Companhia das Letras.2008.

_____Sociologia das religiões. IN. Economia e sociedade.Brasília.

WILHELM, Richard. I CHING. O livro das mutações. São Paulo. Pensamento.2006.