
ENTRE FRANÇA E BRASIL: VIAGENS ANTROPOLÓGICAS NUM CAMPO (RELIGIOSO) MINADO*

Patrícia Birman

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Brasil

Resumo: Partindo da premissa de que o par sociológico clássico “religião/seita” não possui a mesma densidade histórica ou o mesmo valor descritivo em todos os contextos, a autora investiga as atividades de uma associação francesa empenhada no combate às “seitas”, tomando como foco de análise as acusações contra um determinado templo umbandista em Paris. As acusações, visando tanto as pretensões terapêuticas quanto as pretensões religiosas do templo, seriam calcadas numa percepção que busca traduzir experiências diversificadas em princípios únicos e de valor universal. Na sua defesa, os representantes do templo destacam sua tentativa sistemática e institucionalizada de incorporar os diferentes universos “étnicos” da sua população como meios adequados para conviver com as diferenças culturais numa mesma nação. A comparação dos dois discursos mostra como o projeto multiculturalista americano contrasta fortemente com o projeto francês de homogeneização das diferenças.

Palavras-chave: cultos afro-brasileiros, França, religião, seitas.

Abstract: Working on the premiss that the classical sociological dichotomy between “religion” and “sect” does not possess the same historical density or the same descriptive value in all contexts, the author investigates the activities of a French association created to combat “sects”, centering her analysis on accusations against a particular umbanda temple located in Paris. The accusations, aimed at both the temple’s therapeutic and religious pretensions, are couched in a perception which seeks to translate diversified experiences into unified principles of universal value.

* Discuti este texto antes da sua publicação com algumas pessoas as quais quero agradecer: Afrânio Garcia e Marion Aubrée no quadro do seminário do Centre sur le Brésil Contemporain, Paris; Luiz Fernando Duarte, que me convidou gentilmente para participar de uma mesa-redonda na ABA onde pude adiantar algumas dessas idéias, Regina Novaes e Dulce Pandolfi pelo apoio e convite para apresentar esta versão no GT da ANPOCS deste ano e a Marc Pialut pelas discussões intermináveis sobre diferenças entre França e Brasil no campo da religião.

In its defense, the representatives of the temple underline their systematic and institutionalized policy of incorporating the different “ethnic” universes of its population as an adequate way of living with cultural differences within a same nation. The comparison of the two discourses underlines a strong contrast between the multicultural project typical of the Americas and the French perspective which sees the homogenization of differences as being in the nation’s best interests.

Keywords: *Afro-Brazilian cults, France, religion, sects.*

Há um ano comecei um projeto de pesquisa sobre um movimento social de bastante alcance na sociedade francesa cujo alvo e objetivo é combater *as seitas* para defender os indivíduos contra os malefícios que estas provocam. Todos os grupos religiosos que nós aqui classificaríamos seja como “minoritários”, ou “esotéricos” ou ainda como “alternativos” são considerados por este movimento como seitas perigosas e por isso são objeto de um combate sistemático. Trata-se de um movimento que hoje abarca um largo espectro da sociedade francesa: combatem as seitas diferentes associações leigas, religiosas, professores, associações profissionais e ainda a grande imprensa e alguns canais de televisão, sem mencionar o Estado francês.¹

Quando entrei em contato com este movimento, logo de início ficou absolutamente claro para mim o quanto ele me era estranho e me reenviava à condição de brasileira e estrangeira na sociedade francesa. Com efeito, não constava da minha bagagem cultural a convicção, que parecia naturalmente estabelecida entre a maioria dos franceses, que há grupos que “se dizem religiosos” mas que na verdade são “seitas”, e como tais abrigam idéias e práticas extremamente perigosas. Percebi, evidentemente, que esta categoria “seita” não tinha uma densidade efetiva nem afetiva para mim – tratava-se somente

¹ Os novos movimentos religiosos são numa certa medida “globalizados”, vale dizer, pertencem a uma rede que se estende por diferentes países sobretudo europeus. Além disso, com o crescimento da Internet, pode-se observar que vêm se estreitando os laços no interior desta rede e também vem aumentando o seu alcance. Há associações anti-seitas em vários países europeus e também nos Estados Unidos. Contudo, a questão do combate às seitas não tem o mesmo sentido nestes países e o contexto local, ao menos no caso francês, é absolutamente determinante. Podemos dizer então que a organização em rede, extremamente valorizada em tempos globais como uma das manifestações mais importantes destes novos mundos (cf. Hannerz, 1997). convive com fronteiras e também com lógicas territoriais fortes. Para uma análise interessante destes processos de globalização das religiões a partir do Brasil ver Segato (1997) e Oro (1996) e, em relação à expansão de movimentos contra seitas na Argentina, ver Frigerio (1996).

de uma referência histórica e sociológica abstrata articulada à idéia de “campo religioso” nas suas linhas de força e nas suas expressões de poder e conflito.

Não parece fazer sentido no Brasil, como poderíamos supor, o par sociológico clássico *religião/seita*. São termos que não possuem densidade histórica e não detêm portanto o valor descritivo que lhes é atribuído do outro lado do Atlântico. Em outras palavras, as religiões “minoritárias” não estabelecem com aquelas dominantes e legítimas uma relação que classicamente se descreve em alemão ou francês como um antagonismo entre quem possui legitimidade no campo religioso e portanto é reconhecido como “religião” e quem não consegue ter este reconhecimento e seria percebido como “seita”. A literatura brasileira descreve estas religiões talvez como menos legítimas mas reconhecendo quase sempre que esta condição é variável e contextual.² Termos como “sincretismo” e “duplo pertencimento”³ vêm servindo sobretudo à antropologia para enfatizar que há uma hierarquia no campo religioso e que esta se faz por graus em relação a certos campos, a certas circunstâncias em que uma religião tem mais ou menos pertinência que outra, através também de passagens entre uma e outra em função de seus atributos específicos.

Não é à toa, portanto, que esta categoria “seita”, mesmo com as aspas convenientemente dispostas, não freqüente os textos acadêmicos brasileiros. Diferente de outras oposições weberianas de emprego constante, constitui assim um elemento proveniente das referências sociológicas clássicas que parece não ter sentido fora do seu campo europeu de origem. Lá, os pares da tipologia weberiana foram e continuam sendo categorias que parecem emergir da vida social e que foram e são apropriadas pela sociologia num esforço para pensar o sentido que possuem para os grupos que os utilizam. Aqui, eventualmente, muito eventualmente aliás, servem como aparato retórico. É claro que, em certas circunstâncias, se menciona e se designa pejorativamente certos grupos religiosos como “seitas”, enfatizando o sentido pejorativo que guarda este termo. Mas este uso não pode ser compreendido segundo as mesmas

² Praticamente toda a literatura sobre igreja católica no Brasil sublinha esta característica: a permeabilidade das fronteiras e o reconhecimento de todos os grupos como “religiões” ainda que hierarquizados do ponto de vista da legitimidade que possuem. Para uma análise do campo religioso brasileiro nas suas linhas de força ver Brandão (1978).

³ Um autor notável neste sentido é Cândido Procópio Camargo quando busca compreender certas zonas fluidas entre as instituições religiosas no Brasil através da noção de *continuum* mediúnico.

referências européias; se diz “seita” como se poderia empregar um outro termo qualquer em relação a um grupo religioso específico num certo momento. Esta designação, portanto, não se sustenta num emprego sistemático porque não parece ter poder explicativo nem para os participantes religiosos nem para os observadores sociológicos.

Em função desta diferença entre um país e outro eu me vi rapidamente mergulhada num certo estranhamento. Supor a existência de uma diferença de representações seria o caminho naturalmente posto para ser trilhado a partir deste estranhamento numa pesquisa que se quer comparativa e antropológica. A questão que logo se colocou foi referente ao estatuto a ser dado à noção de “representação”. Poderia supor que esta categoria “seita” estaria “representando” de maneira diferente uma mesma realidade religiosa que existiria aqui e lá. Uns acreditariam que a representação francesa, por exemplo, seria “mais verdadeira” que a brasileira, enquanto outros, o contrário, já que não teriam dúvidas que religião jamais é algo perigoso. Poderíamos tanto obter como resultado que a representação francesa das seitas é falsa, exagerada, que eles vêm perigo onde não existe, o que se explicaria por um forte antagonismo no campo religioso que lá existiria, quanto poderíamos considerar que é uma representação adequada do real porque lá, diferente daqui, as religiões se transformam em seitas e desenvolvem modos de ação que são específicos ao campo religioso francês.

Para a primeira hipótese teríamos como diferença em relação ao Brasil uma surpreendente superioridade em relação à tão decantada racionalidade francesa: eles veriam um perigo onde não existe porque sustentam uma falsa representação do real. Para a segunda hipótese, diríamos, felizmente o Brasil é um país tolerante e pratica o sincretismo... o que permite que os grupos religiosos dominados não sejam maléficis aqui como são lá... Infelizmente estas hipóteses são difíceis de sustentar fora de um quadro que se queira etnocentricamente reconfortante.

Em suma, não se trata nem de provar que os franceses, ao contrário dos brasileiros, possuem uma representação falseada do real, nem o oposto disso, que a realidade deles é “diferente” e a representação que possuem das seitas, em consequência, é correia e espelha corretamente esta diferença. Hierarquizar diferenças, com base numa suposta racionalidade que nos pertence, ou valorizar diferenças dobrando-se ao exotismo de um Outro inalcançável são

caminhos bem conhecidos pela antropologia embora nem sempre facilmente evitados.⁴

A polêmica que esta minha tentativa imaginária de comparação poderia despertar se encontra, com efeito, no interior da sociedade francesa quando a questão em debate diz respeito ao tema “seitas”. Como no momento atual se trata de um campo de conflito aberto, o que predomina é a linguagem das acusações. Posicionaria-me facilmente no interior do debate francês, possivelmente do lado daqueles que dizem que as religiões minoritárias não são todas perigosas ou não são tão perigosas quanto muitos imaginam.⁵ Não se trata, no entanto, de simplesmente me situar no interior deste debate mas de aproveitar a minha condição de estrangeira para melhor perceber os termos através dos quais ele se passa, acionando a minha experiência num campo religioso estruturado de uma outra maneira, ao invés de ficar restrita a este plano das discussões.

Como dissemos, no Brasil, este personagem “seita” não parece existir como na França onde se constitui como um objeto de saberes, é alvo de práticas sociais diversas que não somente o instauram como uma realidade perigosa como criam mecanismos de vigilância sobre suas ações. As seitas assim se instalam num campo marcado pela suspeita e pela presença de um leque amplo de práticas voltado para controlá-las e combatê-las. Não é difícil concluir que estas práticas constituem também formas de criá-las e de dotá-las de sentido da mesma forma como os debates a respeito delas e os dispositivos legais que vêm sendo postos em prática pelo Estado francês para melhor combatê-las. A malha política e administrativa do Estado francês está sendo progressivamente adaptada para responder com vigilância e atenção a quaisquer atitudes

⁴ Este argumento é desenvolvido na crítica que a antropologia pós-moderna realiza da prática etnográfica. Ver, entre outros, sobre a crise das representações, Rabinow (1986).

⁵ Na verdade não é nada fácil se situar no interior deste debate. Os sociólogos franceses, chamados a opinar, se encontram hoje numa posição difícil já que qualquer tentativa relativizadora a respeito do perigo, ou a respeito da natureza destas religiões minoritárias transforma-os em alvo de acusações: são acusados de estarem comprometidos com elas, de eventualmente serem também agentes infiltrados das seitas nas instituições do Estado francês. Por outro lado, a partir de algumas publicações sociológicas francesas disponíveis é possível verificar que não há de forma alguma um consenso a respeito desta questão – talvez a posição majoritária, tenho a impressão, seja aquela que reconheça um perigo relativo nas seitas, e sobretudo discuta a pertinência desta classificação em relação a todos os grupos designados como “seitas” pelos movimentos anti-seitas. Sobre este debate do lado dos sociólogos ver Champion e Cohen (1996); Introvigne (1996, 1997); Hourmant (1996).

suspeitas, a qualquer denúncia que envolva alguma dita seita nas suas menores circunscrições. Os liceus, as associações juvenis, as associações de bairro, de educadores, etc., estão sendo constantemente alertados contra o perigo de abrigarem membros de seitas, de estarem permeáveis à influência destas. Os pais são constantemente chamados a vigiar atentamente o comportamento de seus filhos para detectarem, antes que seja tarde, comportamentos estranhos que possam ser indicadores de uma aproximação a uma seita. A imprensa faz reportagens com especialistas, como sociólogos, psicólogos, testemunhos que explicam como se passa a “lavagem cerebral”, o jogo de sedução, o aprisionamento no interior de uma seita; com juristas, com deputados que querem aperfeiçoar as medidas legais de controle, etc. Há, pois, algo que poderíamos aproximar da idéia de “dispositivo” tal como desenvolvida por Michel Foucault, neste conjunto de práticas e de saberes em torno das seitas, que ao mesmo tempo que as criam, criam os mecanismos sociais de combatê-las. A materialidade que assim alcançam é inegável. Assim, escapando das armadilhas da teoria da representação podemos afirmar que as seitas existem na França embora não existam no Brasil...

Fundamentalmente as medidas apresentadas visam ter um efeito preventivo: evitar por todos os meios que as pessoas entrem nas seitas já que dificilmente se pode eliminá-las. A ação do Estado é percebida como paradoxal: se todos reconhecem o perigo das seitas nem por isso deixam de reconhecer que é preciso garantir a liberdade de pensamento e de associação conforme as normas legais. Como então combater um inimigo da nação que pode existir legalmente? Como defender as pessoas se é impossível eliminar a fonte dos ataques que possam sofrer? A resposta mais ou menos consensual é que se deve aumentar a vigilância e aumentar as medidas legais que, sem impedirem o exercício das liberdades, possam constranger os abusos. As seitas são legais porque se escondem sob a forma de associações legais. A ação perniciosa que efetuam pode ser combatida desde que possa ser desnudada da máscara que encobre os malefícios que produz. Nesse sentido o Estado e as associações contra as seitas criam estratégias para este combate em várias frentes.

Esta estratégia parece obedecer a dois princípios. Em primeiro lugar, temos a idéia de que o perigo é invisível: as seitas se escondem em instituições reconhecidas, de aparência inócua. Em segundo lugar, as pessoas podem ser

“convertidas” sem que queiram, em outras palavras, elas podem agir contra si próprias apesar de não o querer. Podem ser, como diz Beckford (1979), indivíduos que fazem mal a si mesmos. Parece crescer o ponto de vista favorável a uma intervenção cada vez maior por parte do Estado, que se justifica por um ponto de vista a respeito da sociedade e do indivíduo em que tanto uma quanto outro são crescentemente permeáveis à ação perniciosa das seitas. A invisibilidade destas seitas e a incapacidade relativa das pessoas de se defenderem do perigo que elas representam criam um quadro social em que a vigilância e o controle devem se fazer com mais eficácia. É possível pensar que a sociedade francesa quando cria este inimigo interno esteja colocando em questão tanto a sua representação da sociedade como também, mais particularmente, o que poderíamos chamar de “associativismo” e algumas idéias fundamentais da noção de pessoa notoriamente cultivadas na tradição ocidental. Com efeito, discute-se intensamente o poder da consciência dos indivíduos, a sua capacidade de autodefesa, a sua vulnerabilidade psíquica, em suma, como a pessoa é constituída e o que é socialmente necessário para protegê-la.

Há pois a idéia de um mal social que ameaça a sociedade e que justifica uma intensificação cada vez maior da vigilância e intervenção do Estado e, junto com este mal, apresenta-se a impotência da sociedade de se defender onde ele mais ataca: as pessoas frágeis. Temos, pois, em jogo uma discussão que envolve uma concepção de cidadania e também uma reflexão socialmente mais ampla a respeito da pessoa, sobretudo da sua constituição na relação com os outros.

Pessoas em perigo: vítimas e testemunhas

Antes de abordar o dossiê dessa seita dita brasileira e umbandista, vejamos algumas poucas referências para situar as atividades da ADFI. Esta associação, nascida em 1974, surge de um movimento de indivíduos que queriam salvar seus familiares da captação que estes teriam sofrido por parte de certas seitas. Deste momento inicial aos dias de hoje, muita coisa mudou. A ADFI é reconhecida como o principal baluarte no combate às seitas na sociedade francesa. Tem um boletim mensal, um serviço de atendimento diário por telefone para informar as pessoas sobre quaisquer questões sobre seitas, um serviço

de atendimento de pessoas vitimadas, sobretudo de familiares em busca de orientação. Além da sede em Paris, todas as regiões francesas possuem uma sucursal da ADFI. A sede parisiense conta com um corpo de funcionários e com muitos associados que trabalham filantropicamente, realizando atendimentos, organizando publicações, participando de palestras, etc. Desde o seu surgimento que a disputa a respeito do sentido das atividades das seitas é objeto de uma luta ferrenha levada adiante por um pequeno grupo de militantes. Buscam cotidianamente provar para a sociedade o quanto o perigo é grande e os malefícios incontáveis. Dificilmente uma notícia em jornal, ou melhor em qualquer meio de comunicação, deixa de fazer referência à ADFI, seja enviando as pessoas para se informarem junto a ela, seja para obter aconselhamento, material para atividade proselitista, ajuda no plano político, aconselhamento no plano jurídico, etc. Para isto, organizam serviço de informações sobre as seitas, arquivos, fazem palestras e uma imensa atividade proselitista em todos os domínios da sociedade francesa e hoje ocupam a invejável posição de ser a interlocutora mais importante do Estado e plenamente reconhecida por este. Em todas estas atividades de denúncia o testemunho das vítimas e de suas famílias ocupa um lugar fundamental.

Logo em uma das primeiras visitas de contato com esta associação a pessoa encarregada dos arquivos, ao tomar conhecimento da minha nacionalidade, tentou me ajudar fornecendo-me o que lá existia sobre *seitas brasileiras*. Sugeriu-me que talvez eu pudesse dar informações complementares sobre os grupos a respeito dos quais eles já possuíam alguma coisa coletada. Mostrou-me assim a pasta da TFP, da IURD e do Temple Iracy. Num primeiro momento foi difícil entender o sentido da demanda que reunia grupos tão díspares. A TFP, grupo de extrema direita, com laços históricos com os setores mais conservadores da hierarquia católica no Brasil, a IURD, grupo pentecostal em processo de crescimento e expansão e, finalmente, o Temple, que custei a perceber que era a designação de uma “casa umbandista” em Paris. Foi pelo dossiê do Temple Iracy que me interessei, afinal não é todo dia que se encontra um arquivo sobre uma casa de umbanda em Paris acusada de ser uma seita perigosa!

Neste dossiê sobre o Temple Iracy, contudo, não seria possível afirmar que a umbanda fosse a única menção em termos de identidade ao mesmo

tempo estranha e estrangeira presente. No meio dos vários testemunhos, de documentos diversos que poderiam servir como peças acusatórias contra esta seita, temos referências que indicam um certo multiculturalismo. Do ponto de vista das identidades reivindicadas: budista, tibetana, umbandista, terapeuta, xamanista, brasileira, americana, africana c... francesa. Do ponto de vista dos ensinamentos doutrinários: psicanalíticos, orientais, xamanísticos, espíritas, afro-brasileiros, etnopsiquiátricos. Do ponto de vista das práticas rituais, idem. Esta variedade, no entanto, se faz presente de diferentes maneiras. O fluxo do tempo, por exemplo, foi marcado por certas mudanças, quando o grupo abandona o lama tibetano e adota um pai de santo brasileiro. Os diferentes discursos são desiguais em importância, como aquele “autêntico” do pai de santo, ensinando a doutrina dos orixás e o da terapeuta, com pretensões mais “científicas”, o que é fundamental na estrutura de poder que aparentemente operava nesta casa religiosa. Esta variedade me permitiu entrever o cruzamento de diferentes linguagens religiosas e laicas. Porque, com efeito, o que me pareceu “umbandista” pode também ser encarado como uma outra religião, ou mesmo simplesmente uma forma alternativa de terapia, dependendo dos critérios empregados para identificação das pessoas privilegiadas ou ainda o contexto da referência. Linguagens cruzadas que, no entanto, vão ter na sociedade francesa um lugar de inserção que longe de ser neutro ou simplesmente receptivo, obriga a uma confrontação. Assim, o meu esforço para identificar o “brasileiro” no dossiê me levou progressivamente a ver que este se encontrava no interior de uma malha bem serrada de diferentes perspectivas que se cruzavam e a única apropriação totalizante que se apresentava era talvez aquela realizada pelo discurso anti-seitas, efetuado por uma ex-cliente francesa, que vai de certo modo privilegiar a face umbandista no seu percurso místico, terapêutico religioso e, finalmente, anti-seita. Portanto, o testemunho que mais me interessou foi este, de uma jovem psicóloga francesa que conta a sua trajetória no interior da seita, a sua conversão à umbanda e sua posterior desilusão e denúncia como vítima que foi de uma atividade maléfica.

O discurso anti-seitas é uma atividade de tradução e de sistematização que opera no sentido de reduzir testemunhos dados a partir da experiência vivida por diferentes indivíduos, experiência diversificada a princípio, a algo homogêneo. A categoria seita busca traduzir experiências religiosas distintas

em termos de princípios únicos e de valor universal. Estes princípios subjacentes a esta diversidade são sempre os mesmos porque provocam os mesmos efeitos a partir de experiências religiosas que aparentam ser diferentes entre si. Estes efeitos serão traduzidos em termos de malefícios provocados nas pessoas: trata-se de um modo de agir sobre a pessoa que a incapacita do ponto de vista mental e emocional, num primeiro momento, para em seguida incapacitá-la de viver socialmente já que perdeu aquilo que na sua pessoa garantia a sua integridade. Encontrar o perigo onde este se esconde é pois uma empresa de tradução de discursos religiosos/terapêuticos variados para um único capaz de explicá-los no que seria a natureza profunda destes e que seria comum a todos eles.

Embora no momento em que me foi passado o dossier sobre as seitas brasileiras eu já tivesse um certo domínio dos critérios utilizados para definir um grupo religioso alternativo como “seita” me foi singularmente difícil e por isso mesmo estimulante me dar conta da diferença interpretativa que se revelava quando simplesmente lia o dossiê sobre o Temple Iracy *como se este fosse uma seita*, isto é, lia interpretando signos conhecidos e bem dominados por mim como se dissessem uma outra coisa, revelassem o perigo que se escondia nas suas atividades as mais banais, mostrando-me, por exemplo, o quanto o transe poderia ser uma fonte de enfraquecimento da pessoa e me induzindo a ver em cada ritual, em cada trabalho coletivamente empreendido, uma fonte de perigo para seus participantes. Página por página, podia verificar como que uma mudança de contexto interpretativo gera um estranhamento do que até então, de bom grado, era percebido como naturalmente associado a um único modelo.

Um testemunho e algumas interpretações

Em abril de 97 uma jovem estudante de psicologia envia uma carta denúncia de 13 páginas digitadas a esta associação anti-seitas. A sua carta se encontra acompanhada de duas outras, uma de seu marido e outra de sua mãe. A carta de Ana toma a forma de um testemunho público – não menciona o destinatário, e possui um título: Objeto: Carta de testemunho concernente ao Templo Iracy”.

Começa o relato informando que seu primeiro encontro com a coordenadora do Templo, a Senhora Bila Sanchez, ocorreu durante o verão de 1991 num hospital. Passa em seguida a explicar as razões deste encontro: “eu sofria de anorexia mental, saía de uma tentativa de suicídio que foi seguida por quatro meses de internação num hospital psiquiátrico”. Durante dois anos seguiu um trabalho psicocorporal, que segundo ela “foi como uma revelação... e Bila Sanchez, diante da busca de um estado melhor no inferno que eu vivia representou para mim o messias que eu esperava”.

Declara que fez uma “transferência maciça com esta mulher”, e que esta teve um efeito muito positivo na sua vida. Em 1993, após as férias de verão, a terapeuta lhe anuncia que havia encontrado durante o verão um lama tibetano e, prossegue a carta: “este homem tinha associado o budismo à umbanda, uma tradição de xamanismo brasileiro, e ele a convidou a fazer um trabalho iniciático com ele, no Brasil, em maio de 1994 e ele lhe propôs de convidar duas ou três pessoas para vir com ela e ela a escolheu!” A idéia seria levar um grupo de pacientes que tinham a intenção de vir a ser terapeutas para formar um grupo experimental sobre o transe, técnica que ela utilizava muito durante seus seminários de terapia.

Passa rapidamente à descrição do que seria a Umbanda e a filosofia do grupo:

Esta nasceu no Rio de Janeiro em 1908, seus valores são a fé, a esperança e a caridade e se trata de um caminho espiritual ensinado, e criado pelos espíritos numa tradição oral com os caboclos e preto-velhos, como guias, curadores e conselheiros... a filosofia que o templo ensinava era emprestada do budismo com uma ritualística perto do xamanismo brasileiro, baseado na incorporação de entidades.

Começa, em seguida, a delatar suas primeiras dificuldades. É convidada para um seminário com o lama tibetano que estaria em Paris, em fevereiro de 1994, para prepará-los para a ida ao Brasil. Ele, o lama tibetano, iria fornecer uma primeira aproximação para um segundo momento dessa formação que se passaria no Brasil. Queixa-se que já neste seminário se sentiu muito pouco à vontade: foi obrigada a fazer jejum por dois dias, “ritmado por rituais budistas, sessões de incorporação com tambores. Essas sessões de incorporação

deixavam todos, segundo ela, numa espécie de transe que “deixava um gosto amargo” já que a verdadeira incorporação cabia a coordenadora do grupo e a uma de suas amigas. Queixa-se dos privilégios e diferenças de tratamento:

tudo era baseado sobre privilégios, aqueles que incorporavam e os outros, aqueles que o lama desejava ter perto dele e aqueles que ele ignorava. A incorporação era como se fosse a terra prometida, um alto privilégio, havia um enigma ao qual não tínhamos acesso.

Acabou por “pirar” e decidiu romper com o grupo.

Alguns meses mais tarde resolveu recomeçar a sua terapia com Bila Sanchez e neste momento pelo contato que teve com os membros conhecidos do grupo ficou sabendo como tinha se passado a ida ao Brasil. Muitas mudanças importantes tinham ocorrido. O grupo tinha encontrado um xamã brasileiro e, a partir desse encontro, foi decidido que abandonariam o lama tibetano para dar lugar ao novo xamã. A mulher do xamã (Pai Afonso) já se encontrava em Paris e iria animar duas camarinhas (segundo ela “camarinha” seria uma “espécie de seminário de iniciação com incorporação e ensinamentos”). Estas camarinhas teriam como lugar um espaço cedido por um psicanalista, dirigente de uma outra instituição terapêutica. Voltou então ao grupo e o contato que teve com a mulher do xamã (pai de santo) lhe causou uma impressão extraordinária pela capacidade divinatória que esta demonstrou. Disse-lhe tudo aquilo que sempre soube mas que nunca lhe tinha sido enunciado de modo tão preciso e esta nova experiência realmente a encantou:

segurou a minha mão que guardava traços de minha tentativa de suicídio e me falou a partir dessa cicatriz, me dizendo que eu era filha do fogo. No caminho de volta, eu tomava a minha decisão: eu ia entrar no Templo, que abriria no mês seguinte, em Paris.

Desde a primeira *gira*, “ritual aberto à assistência” como explica, ela se encontrava portanto presente. Era perto do Natal e teve uma gira especial e nesta ocasião viu a sua terapeuta *incorporar uma preta velha*, o que lhe deixou um pouco surpreendida e assustada, o que não a impediu de continuar. Na gira seguinte pediu permissão ao *Caboclo de Bila* para entrar no templo como

Médium de Desenvolvimento na Assistência. Descreve então a hierarquia religiosa existente. Haveria três tipos de médiuns. O *Médium de Desenvolvimento na Corrente* que teriam um grau mais elevado que o da Assistência e teria como função “permitir a vibração de descer e de garantir a sua permanência durante a cerimônia”. Bila Sanchez era “médium de trabalho” ou seja, praticava o transe e *dava consultas* com as suas *entidades*.

Apresenta algumas práticas do templo que a deixaram perturbada, desde o início. Ficou espantada com a exigência de que deveria pedir licença previamente ao *Pai* para todo e qualquer ato que se prontificasse a fazer, do mais banal aos mais importantes. Além disso, a exigência de marcar ritualmente o seu lugar hierárquico e o reconhecimento devido ao *Pai*, por exemplo, através do ato de *bater cabeça*, lhe pareceu injustificada no gesto de submissão que se empreende ao fazê-lo. Assistiu a sua primeira *gira de Elegbara*, gira dedicada aos *exus* e as *pomba-giras*. Esta *gira* lhe foi explicada como sendo necessária porque os *seres espirituais* representam energias baixas, más e que precisam de nós porque através de nós acedem à luz e ao calor e além disso nos ajudam porque nos *descarregam*. Apesar da explicação ter lhe parecido aceitável, esta *gira de Elegbara* foi vivida como uma fonte a mais de perturbação. Segundo ela:

a incorporação foi muito forte, com o som dos tambores, a cachaça, a transpiração e ela não cessava de chorar e se viu a fazer a dança do ventre, por cima de uma vela e estava completamente perturbada. O Pai incorporou o exu do templo que não era ninguém menos que Júlio César – o que era mantido em segredo. Ele parecia se divertir, dando ordens, de dança, de cantos, fazendo brincadeiras, contando casos, etc. Ela, ao contrário, estava exausta e a gira continuou até às 5 horas da manhã.

Em 1996 ela vem ao Brasil convidada insistentemente por Bila Sanchez que viria fazer uma cerimônia que fazia parte de sua iniciação – um bori. Esta viagem ao Brasil é relatada para denunciar a gravidade do que lhe aconteceu. Segundo Ana ela foi *uma vítima quase fatal de não assistência à pessoa em perigo*. Três dias após sua chegada ao Brasil, no sítio onde se passariam os rituais ela se encosta numa cerca de bambu que estava bamba e cai de uma altura de 3 metros no chão. Ao invés de ser imediatamente socorrida pelas

peças foi absurdamente pressionada para se levantar, como se estivesse “fazendo cena”. Só foi levada ao hospital muito tempo depois por seu marido e pelo irmão do pai de santo. Ela teve uma perigosa hemorragia interna, sofreu risco de infecção generalizada, e foi operada de urgência num hospital de São Paulo. Não tiveram qualquer apoio do Templo, durante a hospitalização. Após o seu retorno as pessoas começaram a dizer que na verdade havia razões espirituais para a sua queda e que ela teria sido salva por um verdadeiro milagre pelo Pai que fez uma “gira especial de Elegbara” em decorrência do acidente. Após sua volta a Paris iniciou um sério questionamento de tudo que havia vivido. O episódio da falta de assistência que viveu e a interpretação que lhe foi dada foram fundamentais nas suas reflexões. Tentou discutir com outras pessoas do grupo mas não foi jamais ouvida.

Além de contar minuciosamente estes episódios, Ana discute com veemência o que lhe foi apresentado como bom e positivo nessa suposta atividade terapêutica. Sua crítica toca os seguintes pontos: a manipulação por parte da terapeuta da condição do seu estatuto privilegiado; a manipulação de seu imenso poder colocado a serviço dos interesses do templo; a presença constante de privilégios e de desigualdade de tratamento entre os participantes em função de critérios variados e nem sempre compreensíveis, a exigência de obediência, a interpretação abusiva dos acontecimentos em termos de uma causalidade mágica, a manipulação da suposta palavra dos espíritos por intermédio da possessão, a indução a um estado de exaustão e de confusão em função de exigências constantes de práticas rituais e de participação no grupo, a provocação de estados de confusão mental em função de explicações contraditórias e regras arbitrárias que não são explicadas por que seriam suficientemente justificadas pelo apelo à autoridade: seriam “razões superiores” e, finalmente, a recusa de assistência à pessoa em perigo. Citemo-la então no momento em que expõe a sua revolta:

O que é este desenvolvimento espiritual quando ele é orquestrado por leis arbitrárias de um único homem ou de uma única mulher? Faz-se uma incitação permanente a não pensar porque assim estaríamos no mental e este é nefasto à humildade, à submissão necessária para evoluir em direção à luz. É preciso colocar a consciência em tudo mas não fios pedem para sermos inteligentes e ainda menos refletir. É preciso obedecer, sem reclamar porque senão é o ego.

Tudo é do ego, a falta de confiança em si mesmo, a impressão de fazer mal feito, a necessidade de reconhecimento. De um lado nos empurram a ter estes sentimentos com os privilégios, as reprimendas, as recompensas e quando se chega a acreditar que se é nulo, que se merece um reconhecimento ou alguma outra coisa, aí eles nos quebram. Tudo é arbitrário, mas há sempre uma boa razão para tudo, não há necessidade de compreender porque é uma razão superior... Não se cessa de opor os homens às mulheres; As entidades de Bila sempre tinham os mesmos propósitos – as mulheres na casa e os homens entre eles – muito patriarcal.

Continua:

O que Bila faz é muito sério. Ela abusou de todo mundo, abusou de seu poder. Porque uma psicoterapeuta tem um poder imenso sobre seus pacientes ela representa freqüentemente um salva-vidas – ela manipulou todos os seus pacientes pela via do templo. É alguém perigoso que é preciso denunciar senão isto será fazer prova de não assistência de pessoa em perigo deixando-a arruinar a vida das pessoas. Pessoas deixam seus empregos sob a sua influência, divorciam-se, casam, abandonam suas famílias, renegam seus amigos, cada qual não é mais do que um marionete nas suas mãos manipuladoras... No templo há uma outra expressão interessante – “fazer bate-cabeça”, que quer dizer, colocar a cabeça no chão, como sinal de humildade e de submissão. Esta tradição vem dos africanos que, escravos na América, recusam-se a se dobrar ao catolicismo e enterram estatuetas figurando seus deuses. Assim, quando queriam se recolher, rezar, eles fingiam se prostrar diante de uma cruz, mas de fato repousavam as cabeças sobre as estatuetas enterradas e se ligavam a seus próprios deuses e sua própria crença. No templo, ao contrário, se servia desse gesto para nos rebaixar, nos fazer calar, nos fazer obedecer sem contestar.

Trances, caboclos, bater cabeça, incorporação, giras são termos que fluem livremente nesse relato. E quase impossível para mim não os deixar pousar tranqüilamente no espaço religioso que lhes parece reservado. No entanto, o olhar de Ana, ao mesmo tempo que indica uma certa familiaridade com tudo isso, nos dá também a impressão que ela “não conhece” e por isso fica confusa e perde a confiança no templo e na sua chefe terapeuta. Mas é ilusório de nossa parte supor que o transe e todas as atividades rituais e terapêuticas se

passaram num vazio interpretativo. Podemos supor que Ana até o momento em que rompeu com o grupo acompanhava o ponto de vista de sua terapeuta. Embora seduzida pelos recursos divinatórios do casal umbandista, estes só eram confiáveis porque tinham sido convidados pela etno-psiquiatra. A ruptura com o grupo se faz esvaziando os conteúdos religiosos que lhes foram ensinados como benéficos em prol de uma interpretação que os vê como meios de manipulação psíquica postos a serviço de sua antiga terapeuta. Há, no entanto, um momento forte no seu relato em que apresenta o perigo que viveu em São Paulo em outros termos. Neste momento a interpretação do pai de santo se apresentou como dominante e extremamente poderosa: e foi esta interpretação que conduziu o curso dos acontecimentos. Em outras palavras, em São Paulo, a voz da umbanda se fez ouvir com força e o diagnóstico umbandista “clássico” se impôs e direcionou o comportamento dos filhos de santo em relação à sua pessoa. O perigo que sofreu, portanto, se deve à irresponsabilidade da terapeuta que a deixou à mercê de um culto de possessão que lhe deu um lugar na hierarquia do culto através do diagnóstico de um mal proveniente da relação com os orixás através de uma causalidade mágica. O discurso das energias se apresenta com uma outra face, malévolo e ameaçador: os santos se vingam, o pai de santo exige obediência. Talvez exageremos em supor que o pai de santo, no Brasil, tenha alcançado uma outra estatura dentro do grupo e tenha imposto aos franceses relutantes a sua voz. Mas, de fato, não acho estranho que isto tenha se passado assim. Valorizemos o contexto local, portanto, nas suas injunções e relações de poder. Aqui, de um tombo num terreiro não se escapa impunemente.

Ana fala portanto de “manipulação”, podemos dizer também do “uso” que a terapeuta faz dos recursos rituais da possessão. Em todo caso, são usos maléficis que colocam a pessoa em perigo. O domínio sobre o Outro passa a ser sua chave interpretativa, o fio condutor de sua explicação. Houve um abuso de poder, a partir de uma relação transferencial, a terapeuta impôs a ela um conjunto de práticas exóticas que enfraqueciam a sua pessoa por uma perda crescente de sua autonomia e capacidade de julgamento – cada vez mais a deixavam dependente e incapaz de julgar o que acontecia. O sentido do transe, do bater cabeça, da camarinha, etc., é pois estabelecido: ao invés de recursos terapêuticos benéficos se traduzem em formas de manipulação ilegítimas. A

cultura alheia deixa de ser inócua nas suas doses homeopáticas, pode se apresentar como um veneno quando usada indevidamente (ou efetivamente) na relação com os outros.

O relato de Ana, feito naturalmente a partir do presente e de acordo com a perspectiva que ora abraçava sobre a sua experiência, nos deixa entrever parte da história do grupo e do processo pelo qual este passou. Faz menção a pelo menos dois momentos bem distintos. Um, quando o grupo foi criado pela psicoterapeuta, associada a um lama tibetano budista, e o outro, quando se associa a um pai de santo brasileiro e a sua esposa. A importância concedida ao transe entre o primeiro momento do grupo e o segundo não parece ser a mesma. Como já indicamos, o contexto de cada lado do Atlântico tem o seu peso na força concedida a cada um dos parceiros nesse jogo. Não é possível afirmar que tenha havido em qualquer circunstância um ponto de vista unívoco em relação ao transe nem no discurso da terapeuta e nem no dos outros participantes. Embora a entrada do pai de santo tenha intensificado a prática ritual da possessão, esta – ao menos em Paris – estava claramente subordinada ao sentido terapêutico dominante. Ao menos três interpretações sobre as práticas religiosas tiveram pois lugar nesse caso: a interpretação de Ana que acompanhou o ponto de vista da associação anti-seitas; o ponto de vista da psicoterapeuta e chefe do terreiro; o ponto de vista do pai-de-santo brasileiro que lá dirigia os trabalhos de possessão e orientação religiosa. Poderíamos mencionar uma quarta, a do lama tibetano, mas a sua retirada do grupo certamente fez diminuir ou mesmo desaparecer o que, por algum tempo, teria sido a presença de um xamanismo budista.

Estes pontos de vista, com exceção daquele defendido pelo pai-de-santo, podem ser compreendidos no interior de um campo de disputas na sociedade francesa a respeito da autonomia do indivíduo e a noção de pessoa que a embasa. O discurso da ADFI versa sobre o enfraquecimento da pessoa provocado pelas intervenções das seitas, e propõe a família como locus ideal já que a autonomia do indivíduo é construída através de uma proteção do indivíduo contra si mesmo que só pode ser fornecida pela família. A tutela é legítima e os familiares saberão contra a vontade do indivíduo o que pode ser benéfico para ele. Este esteio afetivo e familiar deve contar com um apoio jurídico de forma a permitir aos parentes intervir quando a pessoa estiver em perigo, ou seja, sob

a influência de outros, capazes de atuar no seu psiquismo gerando uma relação de poder que só pode pertencer à família.

Na verdade o ponto de vista da associação anti-seitas surge como defesa diante de uma suposta ameaça. Esta parece partir de dois lugares distintos: o primeiro seria médico hospitalar: as terapias, as manipulações mentais que se fazem sem limites, na medida em que, cada vez com maior frequência, os terapeutas se acham no direito de misturar práticas psicológicas com misticismo e rituais religiosos de cura. O outro lugar é o dos grupos religiosos que fazem a mesma coisa no sentido inverso: misturam a práticas religiosas atividades de cura e pretendem substituir a medicina com curandeirismos diversos.

O ponto de vista da terapeuta sem dúvida espelha ao menos em parte um discurso relativo a práticas de cura alternativas que estão no centro desta produção de novas religiosidades, combatidas pelas associações anti-seitas. No dossiê encontramos um bom exemplo dessa perspectiva no discurso de uma médium do Templo Iracy, brasileira, psicóloga, no quadro de uma entrevista. Ela define o transe da seguinte maneira:

Eu penso realmente que para muita gente o transe quer dizer estar obrigatoriamente em comunicação com os espíritos. De fato, se está em transe quando há transcendência. Pode-se dizer que a partir do momento em que há os atabaques, o ritmo, e quando a pessoa começa a dançar, se abrindo à sua própria escuta interior, neste movimento que aparece então se forma um reequilíbrio ao nível das energias. Trata-se de um aprendizado de conhecimento de si, de seu potencial, de suas capacidades para reencontrar a sua própria harmonia.

O transe parece fazer sentido nesta relação promovida pelas novas religiosidades entre um plano transcendente, natural e o que seria seu espelho, a dimensão interior do indivíduo. Assim, o movimento de “abrir-se” para esta prática ritual coletiva vem a ser também um movimento de encontro consigo mesmo, com a sua própria interioridade, o que significa uma revitalização pelo alcance de um novo equilíbrio físico e psíquico. O aprendizado das técnicas corporais do transe tem como vetor este aprimoramento da pessoa concebida como um espaço de fluxos energéticos em harmonia. Ressonâncias orientais

somadas a outras que teriam um vago parentesco com o campo científico parecem fornecer o quadro desta interpretação.

Esta médium concebe, pois, a atividade religiosa como um meio terapêutico, que pode ser também uma filosofia de vida e um sistema de crenças desde que se reconheça que tudo isso opera na mesma direção de fortalecimento da pessoa. A instrumentalização medicalizada de diferentes sistemas religiosos, no entanto, é uma faca de dois gumes. Por um lado, é uma justificativa poderosa para qualquer atividade e experiência; por outro, fere de modo incisivo a separação de domínios e competências que não são de forma alguma irrelevantes na sociedade francesa. Como terapêutica, de um lado é bem vinda e de outro é alvo de acusações graves de charlatanismo, de prática ilegal de medicina, de manipulação de atividades profissionais legítimas para fins escusos, etc.

Apesar da dificuldade de se definir e de se instalar confortavelmente no campo religioso/terapêutico francês, o discurso medicalizado dessas práticas religiosas vai ser aquele mais claramente acionado nesse dossiê como contraponto à acusação empreendida pela denúncia de Ana. Os elos com o campo exótico do xamanismo e da possessão, com as energias e a transcendência serão sustentados como meios de trabalho psicoterápico, que possuem como fonte de amparo o fato de terem como proveniência os Estados Unidos da América.

Neste dossiê consta um pedido de ressarcimento financeiro a um tribunal por parte da psicoterapeuta em função dos prejuízos que lhe causaram as denúncias supracitadas. A busca de equilíbrio vai ser a categoria empregada para justificar juridicamente o trabalho da terapeuta quando esta processa seus acusadores por calúnia e como responsáveis pela perda de seu emprego de psicóloga no hospital psiquiátrico em que trabalhava. Segundo seu advogado, sua atividade no Templo Iracy podia ser entendida como parte da sua atividade profissional:

A senhora Bila Sanchez é psicóloga, tinha um posto não permanente num hospital psiquiátrico no quadro de um trabalho de uma psicologia humanista e seguindo a corrente da psicologia transpessoal, alargando o seu trabalho em direção à etno-psiquiatria e ao xamanismo, animava diversos grupos de sofrologia para pessoas que sofriam de perturbações crônicas. Ulteriormente desenvolveu uma

teorização para ajudar pessoas sofrendo de dependência, anorexia e bulimia. Ela se aperfeiçoou nos Estados Unidos através de numerosas técnicas de grupo desenvolvidas para curar esta patologia. No ano de 1991 ela foi encarregada de animar diversos grupos no hospital segundo os métodos que ela tinha desenvolvido. Nos anos 93 e 94 ela realizava um trabalho de formação no transe e em técnicas corporais para alguns terapeutas e antigos pacientes interessados nesta abordagem terapêutica e que tinham dificuldade de encontrar este tipo de formação na Europa. Foi neste contexto que em 1996 a mesma senhora constituiu o templo... que ela preside e cuja sede social é em... Esta associação tem por objetivo estudar os fenômenos mediúnicos e os praticar. Os estatutos da associação definem os fenômenos mediúnicos como a capacidade do homem de entrar em conexão com o plano astral e a partir desta capacidade a possibilidade de se transformar na sua relação com o mundo. Isto implica um trabalho regular na natureza e com os elementos para favorecer esta conexão. Esta corrente de pensamento repousa sobre a idéia de que a psicanálise não pode negar o apelo à espiritualidade.

O argumento empregado por este advogado parece ser legítimo na sociedade americana em que germina a perspectiva multiculturalista bem como tentativas mais sistemáticas e institucionalizadas de incorporar os diferentes universos “étnicos” da sua população como meios adequados para conviver com as diferenças culturais numa mesma nação. O projeto multiculturalista americano, base cantada em prosa e verso dessa nacionalidade construída no novo mundo, contrasta fortemente com o projeto de homogeneização das diferenças como a melhor forma de fortalecer o Estado nacional francês. Não é preciso lembrar que a terapeuta teve sua “formação xamânica” nos Estados Unidos e nada mais fez do que buscar fontes as mais autênticas possíveis para ajudá-la implantá-lo no meio hospitalar francês. A errância pela qual se deixa levar de uma prática a outra, do transe à possessão, do budismo à umbanda e a atitude totalmente à vontade com que parece colocar a seu dispor os rituais e as doutrinas a que tem acesso indicam um precário compromisso com o que seria o conteúdo religioso dessas crenças. Contudo não é difícil lembrar que existe uma tradição bem estabelecida nas sociedades ocidentais de recuperar o transe através do que seria uma certa afinidade eletiva entre este e as atividades psicoterapêuticas. É nesta direção que argumenta buscando “limpar” a possessão da sua dimensão mediúnica e portanto religiosa para percebê-la

como uma espécie de xamanismo em que se valoriza o encontro com a espiritualidade. Seu argumento, contudo, não responde às acusações relativas à institucionalização destas práticas num contexto extra-hospitalar e definido como religioso nos critérios reconhecidos pela sociedade francesa, o que evidentemente não é ignorado pela terapeuta.

Difícilmente encontraríamos no pai de santo esta versão médico-terapêutica das atividades praticadas no Temple, quer dizer, na sua casa de umbanda em Paris. Ao contrário, ao invés de legitimar a sua atividade ritual através de critérios medicalizados, parece subsumir o saber médico à possessão e ao seu sistema religioso de práticas rituais. Subordina assim o discurso médico ao poder espiritual das suas entidades, uma delas, aliás, apresentada num documento para os “iaôs europeus” como tendo sido um antigo médico, antes de virar um espírito com quem o pai de santo mantém uma relação privilegiada.

A possessão, portanto, se apresenta na prática do pai de santo de forma claramente “umbandista”, quer dizer, com ênfase na incorporação dos espíritos associados a sua pessoa e também no poder que estes teriam junto às pessoas as quais ele atende. O poder altamente hierarquizado que tanto chocou Ana sobretudo quando foi alvo deste na sua ida ao Brasil decorre do que seria uma subordinação religiosa necessária ao exercício da mediunidade. Num documento que se intitula “Orientações dadas em camarinha ‘iaôs’ europeus” há um item que conta a história da sua vida. Nesta história, a ênfase é dada aos sacrifícios pelos quais ele passou para cumprir as exigências dos seus “guias espirituais”.

O Babá quando era criança; teve uma implicação que parecia ser espiritual e que durante um ano e meio não conseguia solucionar. Chegou a uma doença chamada crupe e esteve por duas horas de vida. A família não sabendo o que fazer entregou o filho aos cuidados de São Sebastião, por serem muitos católicos. Um motorista muito amigo da família, vendo a criança naquele estado propôs levá-la a um médico em Palmares, Alagoas, que era muito competente e atendia a todos com carinho, o Dr. Severino Cesar. Aos quinze anos de idade, começou a ter problemas físicos e psicológicos sem explicação nenhuma. Indo a médicos não havia diagnóstico satisfatório. Depois de muita resistência foi convidado por um amigo a ver um templo de umbanda, o que veio acontecer. Atendido pelo caboclo Ubiratã de Xangô ficou decidido que era problema mediúnico. Disse que

uma entidade de Oxossi precisava incorporar e passou banhos espirituais pedindo que voltasse em sete dias... E assim iniciou a sua vida espiritual e após vinte anos Pai Jacinto incorpora e pergunta o nome do Pai do Babá que respondeu ser Severino. E ele diz, que engraçado, tem uma entidade que te protege com esse nome de Severino Cesar. Um médico. Depois foi feito um ritual para o Sr. Severino – Vozinho – e para a entidade que está na proteção. E até hoje o Babá em suas preces agradece o Sr. Severino Cesar e trabalha com ele na cobertura, na corrente Médica do Espaço.

O saber médico se dobra ao poder maior das entidades e ao saber religioso. O pai de santo busca ensinar nesta cartilha para “iaôs europeus”, com o exemplo inquestionável de sua trajetória de vida, o poder dos espíritos pelo papel que desempenharam em todas as circunstâncias difíceis. Entrevemos neste seu relato uma resposta talvez enviesada ao lugar atribuído nesse grupo às práticas médicas. Entre todas as entidades que diz possuir vai valorizar junto aos iaôs europeus justamente aquelas que comprovam simultaneamente que ele é abençoado pela medicina e que se serve do seu saber mediante a instrumentalização deste pelas suas entidades. Não foi este o argumento, no entanto, que serviu de amparo à terapeuta quando esta foi reclamar justiça. Uma pequena inversão de ordem, um pequeno deslizamento de sentido fazem a diferença que acaba crescendo de uma forma transatlântica...

Afirmar, há pouco, uma total identidade entre o discurso anti-seita e aquele do testemunho de Ana. Mas, de fato, penso que nisto há um certo exagero. Para reproduzir inteiramente o discurso anti-seita, teria sido preciso que, junto à sua condição de vítima, Ana abandonasse inteiramente o discurso das *energias*. Não é isso o que faz. Da mesma forma, teria sido preciso que ela talvez enfatizasse mais a sua perda progressiva de consciência e o seu enfraquecimento mediante as operações mediúnicas. De certo modo ela deixa em aberto o valor que estas possam deter se não forem objeto de uma manipulação perversa que teria sido feita pela terapeuta em primeiro lugar e em segundo pelo pai de santo durante a sua estadia no Brasil. Obediência, humildade, reconhecimento e aceitação do poder de um Outro sobre si são exigências vistas como deslocadas, precisamente fora da instituição adequada. A acusação de manipulação de poder se faz na medida em que a sua terapeuta utiliza o seu poder “transferencial”, ou seja, o exercício de uma obediência

voluntária à sua pessoa, fora dos quadros de um hospital psiquiátrico e de um tratamento “convencional”. O inconsciente que estaria na base dessa relação transferencial só seria benéfico nos quadros hospitalares e extremamente nocivo como base de construção de relações em outras formas de grupo. O valor destas religiões resta, portanto abstrato, já que os ritos são descritos na medida em que estão a serviço da manipulação. O único momento em que estes parecem se apresentar de corpo inteiro, a falta de mediação cultural adequada parece criar um fosso intransponível. Da causalidade mágica a uma terapia energética a distância também precisa ser transposta por meios convenientes e os mediadores não podem subordinar estes saberes a seus próprios interesses. A grande falta pertence pois à terapeuta que a expôs a perigos e a riscos num país estrangeiro, promovendo além de tudo um grande mal-entendido cultural.

Mas a sua denúncia é acompanhada de uma afirmação importante: ela se salvou e hoje é dona da sua pessoa. E através do que isto foi possível? Recuperemos o seu relato:

No entanto, no fundo de mim, eu começava a deixar de ser boba. Mesmo de acordo com os critérios do templo, isto não impediu que et* tivesse rezado enormemente antes da minha operação, que eu me senti acompanhada pelas minhas entidades, em contato, de toda maneira com a minha própria energia vital, meu próprio instinto de conservação. No fundo de mim, eu sabia que era eu que tinha lutado para me salvar com a ajuda de meu marido, para permanecer viva, e que era a mim e a mim somente que eu devia isto. Esta experiência foi maravilhosa, eu nunca tinha sentido tanta felicidade, paz, luz. Eu me sentia livre, liberada; como se quebrando essa barreira, era com uma outra coisa que eu rompia. A partir desse momento eu deixei de estar sob o jugo dessa manipulação.

Há aqui uma espécie de síntese, alcançada por meios sincréticos, juntando pedaços da terapia, do discurso da manipulação, da perspectiva umbandista. Tudo isso continua presente. Ou melhor, é reapropriado numa nova presença. Mesmo as entidades brasileiras são reencontradas e contribuem para a sua nova paz de espírito e junto com elas Ana consegue “luz”, termo, como bem sabemos, de profunda ressonância espírita. Mas este rearranjo possui as

suas peculiaridades. A sua salvação embora tenha contado com todo esse trabalho sincrético que lhe possibilitou um novo equilíbrio, exclui a participação de qualquer seita. Em outras palavras, voltando para o seio de sua família pôde, junto com esta, liberar-se do mal produzido no exterior de suas fronteiras. Se este mal existe, uma das razões de sua disseminação é o fato de produzir práticas “fora do lugar”.

O perigo da sedução e da manipulação existe na medida em que elas são praticadas por gente não confiável, ou melhor, por instituições não confiáveis, por associações “livres”, por religiões ilegítimas e sobretudo exteriores ao controle do Estado e ao controle da família. As energias serão benéficas na medida em que são “puras”, quer dizer, de origem conhecida e trabalhadas por quem de direito. Devem seguir um caminho sempre vertical, dos astros para si sem mediações de quaisquer natureza. O princípio manipulativo que foi tematizado nesse seu discurso anti-seita é aquele da “relação transferencial”, mais considerado por parte do movimento anti-seitas na França. Neste movimento se faz a crítica da “transferência” como um mecanismo psíquico que se deve combater porque elimina a vontade do sujeito e age em todas as relações de forma invisível. Já na corrente anglo-saxã parece predominar a idéia de que as seitas fazem uma “lavagem cerebral”. Esta idéia parece ser mais claramente demoníaca já que a “lavagem cerebral”, noção que surge com a guerra fria, é algo que exclui completamente a participação do indivíduo, este é submetido a um ato de força, facilmente representado como um ato cirúrgico, um ato de intervenção que assim rompe a integridade da pessoa e dificulta o trabalho de recomposição pessoal.

Tanto a idéia de transferência quanto a idéia da lavagem cerebral partem do princípio que é sempre possível fazer um uso maléfico das emoções e que a presença destas nas relações inter-pessoais é sempre fonte de perigo. Tão maior será o perigo quanto mais o “ambiente” tende a ser fechado, isto é, em que a pessoa não poderá ser objeto de outras formas de relacionamento proveniente de outras fontes, sobretudo da família. Na impossibilidade de basear as relações inter-pessoais numa troca racional e controlada, ao menos em todas as circunstâncias, é preciso acompanhar os momentos de fragilidade em que os sentimentos podem aflorar mediante a sedução que é o principal vetor da perda da consciência.

A posição de Ana vai ao encontro do discurso contra as seitas e ao mesmo tempo a favor de uma visão de mundo bem ao estilo dessa nova religiosidade dos tempos recentes. Não voltou a uma religião de infância, não voltou a um possível ateísmo indiferente aos misticismos contemporâneos mas se tornou muito mais reticente a qualquer tipo de associativismo e possivelmente a relações com estranhos. O seu caminho na sua nova paz vê o mundo a partir daquele lado do Atlântico como um campo minado, que é preciso tratar com uma boa dose de energia e muita desconfiança a respeito de futuros engajamentos.

Referências

BECKFORD, J. Politics and the Anti-Cult Movement. *Annual Review of Social Sciences of Religion*, n. 3, p. 169-190, 1979.

BRANDÃO, C. O número dos eleitos: religião e ideologia religiosa em uma sociedade de economia agrária no Estado de São Paulo. *Religião e Sociedade*, n. 3, 1978.

CHAMPION, F.; COHEN, M. (Org.). *Nouveaux mouvements religieux et logiques sectaires*. Paris: Association Française de Sociologie Religieuse, 1996. Mimeografado.

FRIGERIO, A. “La invasion de las sectas”: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de communication en Argentina. *Sociedad y Religión*, n. 10/11, 1993.

HANNERZ, U. The global ecumene as a network of networks. In: KUPER, A. *Conceptualising society*. London: Routledge, 1992.

HOURMANT, L. Les nouveaux mouvements japonais en France entre laicization et euphemisation du sacré. *Social Compass*, v. 42, n. 2, 1995.

INTROVIGNE, M.; GORDON, J. (Org.). *Pour en finir avec les sectes: le débat sur le rapport de la Commission Parlementaire*. Milan: Giovanni Editore, 1996.

SEGATO, R. Formações da diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.