

Elisabete de Jesus Ramos

Antropologia e Psicoterapia:

**Expressões corporais e reflexividade do self através de
performances astrológicas em fase de modernidade tardia**

Universidade Fernando Pessoa

Porto 2015

Elisabete de Jesus Ramos

Antropologia e Psicoterapia:

**Expressões corporais e reflexividade do self através de
performances astrológicas em fase de modernidade tardia**

Universidade Fernando Pessoa

Porto 2015

© 2015

Elisabete de Jesus Ramos

“TODOS OS DIREITOS RESERVADOS”

Elisabete de Jesus Ramos

Antropologia e Psicoterapia:

**Expressões corporais e reflexividade do self através de
performances astrológicas em fase de modernidade tardia**

Tese apresentada à Universidade Fernando Pessoa
como parte dos requisitos para obtenção do grau de
doutor em Ciências Sociais, sob a orientação da
Prof. Doutora Paula Júlia da Mota Santos

RESUMO

ELISABETE DE JESUS RAMOS: Antropologia e Psicoterapia:

Expressões corporais e reflexividade do self através de
performances astrológicas em fase de modernidade tardia
(sob a orientação da Prof. Doutora Paula Mota Santos)

Este estudo explora o papel das expressões corporais através de performances astrológicas, em contexto de psicoterapia. O propósito principal do estudo é mostrar como o corpo é um elemento central no processo psicoterapêutico. Os pressupostos teóricos que edificam e sustentam o nosso estudo assentam na Antropologia (da Experiência, da Magia, da Doença), no pensamento de Giddens em torno da Identidade, no Psicodrama e na Astrologia. O estudo investigativo tomou nossa prática clínica de psicoterapia como terreno de observação participante e análise etno-sociológica. Procuramos perceber, junto dos participantes do processo de psicoterapia, a importância do corpo como um elemento central no processo de reparação de um estado de rutura, de como através da vivência corporal há um incremento de um estado de bem-estar, que permite superar as crises e a intensificação das mesmas. Os pressupostos metodológicos que norteiam a nossa investigação assentam na investigação qualitativa, na observação participante, na técnica de entrevista e na descrição etnográfica. Construímos um roteiro mental de campo, que resulta do inter-cruzamento do pensamento de Giddens e da teoria astrológica, e a partir do qual foram efetuadas entrevistas e a implementação de performances astrológicas, como meios de obtenção de informação. O estudo demonstra (1) que o processo de cura/re-harmonização do Eu é profundamente eficaz para os indivíduos trabalhados porque há uma participação ativa do paciente no processo de cura (a colaboração criativa e performativa entre terapeuta e paciente) e (2) que o corpo é um aspeto central num desfecho de harmonia, pois através da performance corporal da vivência astrológica os participantes adquiriam um novo sentido para o *self*, ao conseguir resignificar as suas experiências, retornando a um estado de equilíbrio e bem-estar. O terreno e as práticas de cura observadas e analisadas permitem constatar como cada indivíduo toma consciência

que pode moldar e construir a sua identidade, participando ativamente do seu projeto reflexivo do *self*.

ABSTRACT

ELISABETE DE JESUS RAMOS: Anthropology and Psychotherapy:

Body language and reflexivity of the self through

astrological performances in late modernity phase

(Under orientation of Prof. Dr. Paula Mota Santos)

This study explores the role of body language through astrological performances in the context of psychotherapy. The study's purpose is to show how the body is a central element in the psychotherapeutic process. The theoretical assumptions that build and sustain our study are based on the Anthropology (Experience, Magic, disease), in Giddens thought around the identity, in Psychodrama and in Astrology. The investigative study took our clinical practice of psychotherapy as ground of participant observation and ethno-sociological analysis. We seek to realize the importance of the body as a central element in the repair process of a state of rupture on the participants in the psychotherapy process, of how through body experience there is an increment of a welfare state, which serves to overcome crisis and its intensification. The methodological assumptions that guide our research are based on qualitative research, participant observation, interview technique and ethnographic description. We have built a field mental list that results from inter-crossing Giddens thinking and astrological theory, from which interviews were made and astrological performances were implemented as a means of obtaining information. The study shows (1) that the process of healing / re-harmonization of *self* is deeply effective on the worked individuals because there is an active participation of the patient in the healing process (creative and performative collaboration between therapist and patient) and (2) that the body is a central aspect in harmony outcome because through corporal performance of the astrological experience the participants acquired a new meaning to the *self*, being able to reframe their experiences, returning to a state of balance and well-being. The land and the healing practices observed and analysed enable us to see how each individual becomes aware that he can shape and build his identity, actively participating in his reflexive *self* project.

RÉSUMÉ

ELISABETE DE JESUS RAMOS: Anthropologie et Psychothérapie:

Le langage du corps et la réflexivité du soi même

par performances astrologiques en phase de la modernité tardive

(Sous la supervision du Prof. Dr. Paula Mota Santos)

Cette étude exploite le rôle des expressions corporelles através les performances astrologiques, en contexte de psychothérapie. Le propos principal de l'étude est montrer comme le corps est un élément central au processus psychothérapeutique. Les hypothèses théoriques qui édifient et soutiennent notre étude se basent à l'Anthropologie (de l'Expérience, de la Magie, de la Maladie), à la pensée de Giddens autour de l'Identité, au Psychodrame et à l'Astrologie. L'étude investigateur a pris notre pratique clinique de la psychothérapie comme la observation participante du sol et l'analyse ethno-sociologique. Nous avons essayer comprendre, basés en ces participants du processus de la psychothérapie, l'importance du corps comme un élément central dans le processus de la réparation d'un état de rupture et comme através l'expérience corporelle il y a un développement d'un état de bien-être, qui permet surmonter les crises et l'intensification des mêmes. Les hypothèses méthodologiques qui guident notre investigation se basent à l'investigation qualitative, à l'observation participative, à la technique de l'interview et à la description ethnographique. Nous avons elabore un indicateur mental de terrain, qui resulte de l'intercroisement de la pensée de Giddens et de la théorie astrologique, et basé auquel ont été réalisées des interviews et l'exécution de performances astrologiques, comme des moyens d'obtention d'information. L'étude montre (1) que le processus de la guérison / ré-harmonisation de le *soi même* est profondément efficace pour les personnes travaillaient parce qu'il ya une participation active du patient dans le processus de guérison (la collaboration créative et performative entre thérapeute et patient) et (2) que le corps est un aspect central d'un résultat d'harmonie, parce que grâce à la performance corporelle de l'expérience astrologique les participants ont acquis une nouvelle signification de *soi même*, en réussissant resignifier leurs expériences et redevenir à un

état d'équilibre et de bien-être. Le terrain et les pratiques de guérison observés et analysés aide à déterminer comme chaque individu prend conscience qu'il peut mouler et construire son identité, en participant activement à son projet réflexif du *soi même*.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao Pedro Felgueira, a minha alma gémea, pelo amor que nos une e pelas experiências que partilhamos ao longo do caminho. Estou-lhe grata pela sua presença segura e pelo seu apoio emocional, que me permitem fazer escolhas com liberdade e alegria.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho encerra um ciclo na minha vida, depois de um longo percurso de aprendizagens entre o mundo científico e o mundo da espiritualidade. Neste percurso trazia uma frase comigo: “Certeza é saber, que mesmo que eu não veja agora, em algum momento da minha vida todos os pontos se vão conectar” (Yehuda Berg). Esse momento traduz-se neste trabalho. Chegar aqui só foi possível graças à sabedoria que muitas pessoas me transmitiram ao longo do caminho, e é para elas que vai o meu profundo agradecimento. Quero agradecer ao meu pai pelo amor incondicional e por ser uma inspiração como ser humano. À minha mãe pelos conhecimentos na área da espiritualidade e por insistir em que eu levasse este trabalho até ao fim. Ao meu irmão pela força contínua para realizar este sonho. Quero agradecer aos meus sogros por todo o carinho e por me tratarem como uma filha. Traçando uma linha no tempo e à medida que os nossos caminhos se foram cruzando quero agradecer: à Dra. Fátima Cunha Neves, à Dra. Joana Amaral Dias, à Margarida Couto, à Marisa Veiga, à Rosário Vilardebó, à Dra. Manuela Ferreira, ao Hugo Martins, ao Dr. José Marto, ao Sr. Artur Machado, ao Nuno Cabral, à Dra. Maria da Luz, ao Dr. José Coelho, ao João Pais, à Sofia Oliveira, ao António Roque, à Gabriela Oliveira, ao Dr. Roger Woolger, à Dra. Maria Justina, ao Guido Verrier, à Françoise Terseur, ao José Ramos, à Prof. Maria Jardim, ao Paulo Pires. Quero agradecer à Prof. Dra. Paula Mota Santos por todo o apoio incondicional desde o início deste trabalho, pela orientação dedicada, e pela partilha de saberes na área da Antropologia. Estou-lhe grata pela liberdade que me deu de poder voar mais longe ao aceitar orientar uma tese que integra a Astrologia. Ao Pedro Felgueira meu companheiro de vida quero agradecer a leitura atenta, sugestões, e a ele se deve toda a conceção gráfica deste trabalho. Por fim quero agradecer a todos os meus pacientes por tudo o que me têm ensinado e por me incentivarem a aprofundar as performances astrológicas. Um agradecimento especial aos participantes desta investigação, por permitirem que as suas experiências possam ser partilhadas por outros leitores.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – Auto-reflexão	5
1.1. A Performance Astrológica	10
CAPÍTULO II – A Antropologia da Experiência e da Magia	15
2.1. A Antropologia da Experiência	15
2.1.1. A Reflexividade do <i>self</i>	16
2.1.2. O Observador Participante	18
2.1.3. As interpretações de significados e a co-autoria	19
2.1.4. Representar a vida das outras pessoas	21
2.1.5. Velhas narrativas e Novas narrativas: A contemplação do corpo	24
2.2. A Antropologia da Experiência e as suas Expressões	25
2.2.1. O Teatro e o Psicodrama Moreniano	27
2.2.1.1. Os Instrumentos do Psicodrama	33
i. O Cenário	33
ii. Auditório	34
iii. O Protagonista	34
iv. Os Egos-Auxiliares	35
v. O Diretor	35
2.2.1.2. As Etapas de uma sessão de Psicodrama	36
i. Aquecimento	36
ii. A Dramatização	37
iii. Comentários / <i>Sharing</i>	38
2.2.1.3. Os papéis na vida quotidiana: A taxonomia de Robert Landy	39
i. Os Papéis Somáticos	40
ii. O Papéis Cognitivos	41
iii. Os Papéis Afetivos	42

iv. Os Papéis Sociais e Culturais	43
v. Os Papéis Espirituais	45
vi. Os Papéis Estéticos	45
2.3. A Experiência e a Performance: O Corpo em Ação	46
2.3.1. O papel de performance na estruturação do significado e da experiência.....	47
2.3.2. O Argumento das Imagens e a Experiência de Retorno à Totalidade	50
2.3.3. Quando o <i>self</i> é modelado	53
2.3.4. Reflexividade em torno das Performances	54
2.4. A Antropologia da Magia	58
2.4.1. A mentalidade mística e a vivência corporal: a bruxaria, a magia e os oráculos	59
2.4.2. Participação e Magia	67
2.4.2.1. A Participação do corpo na magia: a vivência corporal mística	67
2.4.2.2. Hábitos Mágicos da Mente e Hábitos Mágicos do Corpo	71
2.4.3. A Magia Analógica e a Magia Simpática	74
2.4.4. A consciência mágica do corpo e o espaço mental flexível	76
2.4.5. Magia e Catarse: quando o Corpo Dança	78
2.4.6. Ritual <i>Retelling</i> : Performances de Cura	80
2.4.6.1. O papel dos Xamãs	82
2.4.6.2. Representar a imprevisibilidade: Dançando com os espíritos	85
2.4.6.3. Tornando Tátil: <i>Ganti Diri</i> e a Magia da Concretização	91
2.5. Conclusão	98
CAPÍTULO III – Reflexividade do Self em fase de Modernidade Tardia ...	101
3.1. Astrologia: Princípios gerais	101
3.1.1. Os Planetas	103
3.1.2. Os Signos	105
3.1.3. Os 4 Elementos	108
3.1.4. As Casas	109
3.2. Astrologia no pensamento de Anthony Giddens: as Casas e os Planetas	113
3.2.1. As Casas: as áreas da vida	113
i. 1. ^a Casa associada a Marte e a Carneiro	113
ii. 2. ^a Casa associada a Vénus e a Touro	116
iii. 3. ^a Casa associada a Gémeos e a Mercúrio	119

iv. 4. ^a Casa associada a Lua e a Caranguejo	122
v. 5. ^a Casa associada a Sol e a Leão	126
vi. 6. ^a Casa associada a Mercúrio e a Virgem	129
vii. 7. ^a Casa associada a Vénus e a Balança	135
viii. 8. ^a Casa associada a Plutão e a Escorpião	139
ix. 9. ^a Casa associada a Júpiter e a Sagitário	143
x. 10. ^a Casa associada a Saturno e a Capricórnio	147
xi. 11. ^a Casa associada a Úrano e a Aquário	151
xii. 12. ^a Casa associada a Neptuno e a Peixes	154
3.2.1.1. Os Dilemas dos self: os Nodos Lunares e as experiências de vida.....	159
i. Casa 1 vs Casa 7	161
ii. Casa 2 vs Casa 8	162
iii. Casa 3 vs Casa 9	164
iv. Casa 4 vs Casa 10	165
v. Casa 5 vs Casa 11	166
vi. Casa 6 vs Casa 12	167
3.2.2. Os Planetas	169
3.2.2.1. Os planetas individuais: Sol, Lua, Mercúrio, Vénus e Marte	171
i. O Sol: Regente da Casa 5 e de Leão	171
ii. A Lua: Regente da Casa 4 e de Caranguejo	173
iii. Mercúrio: Regente da Casa 3 e de Gémeos e da Casa 6 e de Virgem	174
iv. Vénus: Regente da Casa 2 e de Touro e da Casa 7 e de Balança	176
v. Marte: Regente da Casa 1 e de Carneiro	179
3.2.2.2. Os planetas coletivos: Júpiter e Saturno	181
i. Júpiter: Regente da Casa 9 e de Sagitário	181
ii. Saturno: Regente da Casa 10 e de Capricórnio	184
3.2.2.3. Planetas transpessoais: Úrano, Neptuno e Plutão	189
i. Úrano: Regente da Casa 11 e de Aquário	189
ii. Neptuno: Regente da Casa 12 e de Peixes	192
iii. Plutão: Regente da Casa 8 e de Escorpião	194
3.2.2.4. Expressões positivas e negativas dos planetas	196
CAPÍTULO IV – A Antropologia da Enfermidade	199
4.1. Os Modelos Etiológicos e os Modelos Terapêuticos	199

4.2. Dramatização dos Modelos Etiológicos de Representação de Doença e Cura: O Teatro da Antropologia da Enfermidade	204
4.3. Modelos Terapêuticos de Representação de Doença e de Cura	228
i. Modelos Terapêuticos: Alopático e Homeopático	229
ii. Modelos Terapêuticos: Aditivo e Subtrativo	230
iii. Modelos Terapêuticos: Exorcista e Adorcista	231
iv. Modelos Terapêuticos: Sedante e Excitante	232
4.4. Os Modelos de Laplantine: Reflexão final	233
4.5. Conclusão	234
 CAPÍTULO V – Metodologia de Investigação: percurso, ferramentas e reflexividade	237
5.1. A Reflexividade no Processo de Investigação e a Preparação para o Trabalho de Campo	238
5.2. A Performance Astrológica como Opção de Tratamento e os Dilemas do <i>Self</i>	240
5.3. Trajeto metodológico do estudo	247
5.3.1. Acesso e Seleção dos Participantes do Estudo: Compromissos Éticos	247
5.3.2. O Local do Trabalho de Campo	250
5.3.3. A Recolha de Dados no Trabalho de Campo	252
5.3.3.1. Reflexividade na Recolha de Informação: a Concretização de um Roteiro Mental de Campo	252
5.3.3.2. Descrição de Técnicas e Exercícios de Performance Astrológica na Recolha de Dados	256
5.3.3.3. Integração de Metodologias de Investigação, Recolha de dados e Notas de campo	267
5.3.3.4. Metodologia de Tratamento dos Dados de Campo	272
5.3.4. Reflexão de todo o processo investigativo em torno das performances astrológicas: do Modelo de Drama Social no Modelo de Reflexão Antropológico e Psicoterapêutico	277
 CAPÍTULO VI – Análise das performances astrológicas	281
6.1. Trajeto das Performances Artrológicas	281
6.2. Análise do caso J.	284
6.2.1. Apresentação de J.	284
6.2.2. Análise dos dados recolhidos no trabalho de campo	285
6.2.2.1. Casas, Planetas e Signos	285
6.2.2.2. Antropologia da Magia	315

6.2.2.3. Modelos de Doença e Cura	319
6.2.2.4. Modelo Antropológico e Psicoterapêutico: Momentos do Processo Investigativo	322
6.3. Análise do caso M.	326
6.3.1. Apresentação de M.	326
6.3.2. Análise dos dados recolhidos no trabalho de campo	327
6.3.2.1. Casas, Planetas e Signos	327
6.3.2.2. Antropologia da Magia	348
6.3.2.3. Modelos de Doença e Cura	359
6.3.2.4. Modelo Antropológico e Psicoterapêutico: Momentos do Processo Investigativo	363
6.4. A performance da Magia Kula	365
6.4.1. Os instrumentos do psicodrama aplicados à performance do kula	366
6.4.2. O contexto social, grupal e dramático	367
i. O contexto social	367
ii. O contexto grupal	369
iii. O contexto dramático	372
6.4.3. As Etapas do psicodrama revisitadas nas Etapas da performance da magia kula	373
6.4.3.1. 1. ^a Parte: A Etapa do Aquecimento	374
i. O aquecimento inespecífico	374
ii. O aquecimento específico	376
6.4.3.2. 2. ^a Parte: A Dramatização da magia kula	381
6.4.3.3. 3. ^a Parte: A partilha e os Comentários	387
6.4.4. Conclusão: Reflexividade em torno da interação entre a mente e o corpo na magia kula	389
Expressões Corporais e Reflexividade do Self através de Performances Astrológicas	395
BIBLIOGRAFIA	399
ANEXOS	407
ANEXO 1 – Declaração de Helsínquia	409
ANEXO 2 – Quadros do Roteiro Mental de Campo	411
ANEXO 3 – Caso J.	423
ANEXO 4 – Caso M.	433

ÍNDICE DE FIGURAS

CAPÍTULO III – Reflexividade do Self em fase de Modernidade Tardia

Figura 3.1: O Zodíaco Natural	102
Figura 3.2: Planetas: Conceitos-Chave	105
Figura 3.3: Modos de Atuação dos Signos	106
Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos	107
Figura 3.5: Expressão dos 4 Elementos nos Signos	109
Figura 3.6: Casas – Agrupamento	110
Figura 3.7: Casas – Angularidade	111
Figura 3.8: Dilemas	161
Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários	197

CAPÍTULO IV – A Antropologia da Enfermidade

Figura 4.1: Quadro de grupos de modelos etiológicos e de modelos terapêuticos..	200
Figura 4.2: Modelos de representação de doença e cura	202

CAPÍTULO V – Metodologia de Investigação: percurso, ferramentas e reflexividade

Figura 5.1: Gráfico de caracterização da população específica por ano, em cada um dos intervalos etários definidos.....	242
Figura 5.2: Gráfico de caracterização da população específica por ano, enquanto ao género	242
Figura 5.3: Gráfico da percentagem do tipo de dilemas do <i>self</i> verificados por ano.....	244
Figura 5.4: Quadro de síntese do roteiro	254
Figura 5.5: Tabela de expedição de trabalho de campo	256
Figura 5.6: Quadro para análise dos dados recolhidos no trabalho de campo	276
Figura 5.7: Quadro do modelo de reflexão	280

ANEXOS

ANEXO 2

Figura A2.1 : Quadro do Roteiro Mental de Campo - Casa 1, Marte e Carneiro ..	411
Figura A2.2: Quadro do Roteiro Mental de Campo - Casa 2, Vénus e Touro	412
Figura A2.3: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 3, Mercúrio e Gêmeos.....	413
Figura A2.4: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 4, Lua e Caranguejo ..	414
Figura A2.5: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 5, Sol e Leão	415
Figura A2.6: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 6, Mercúrio e Virgem.....	416
Figura A2.7 : Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 7, Vénus e Balança ..	417
Figura A2.8: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 8, Plutão e Escorpião.....	418
Figura A2.9: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 9, Júpiter e Sagitário.....	419
Figura A2.10: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 10, Saturno e Capricórnio	420
Figura A2.11: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 11, Úrano, Saturno e Aquário	421
Figura A2.12: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 12, Neptuno e Peixes	422

ANEXO 3

Figura A3.1: Eu sou o guerreiro o filho da guerreira	423
Figura A3.2: Ervas daninhas	423
Figura A3.3: As feridas do corpo	424
Figura A3.4: O amor	424
Figura A3.5: <i>Anima</i>	425
Figura A3.6: A minha escuridão	425
Figura A3.7: Após dançar a escuridão	426
Figura A3.8: A bomba atômica	426
Figura A3.9: Pinguins no petróleo	427
Figura A3.10: Conflito puro	427
Figura A3.11: Uma prisão mental	428
Figura A3.12: A luz na mão	428

Figura A3.13: A natureza	429
Figura A3.14: A felicidade das raças	429
Figura A3.15: O contraditório	430
Figura A3.16: Cristais de J.	430
Figura A3.17: Mapa Astral de J.	431
ANEXO 4	
Figura A4.1: O pensamento e a ação	433
Figura A4.2: A comunidade	433
Figura A4.3: A dor no corpo	434
Figura A4.4: O rei e o palhaço	434
Figura A4.5: O amor de dois idosos	435
Figura A4.6: Hibernação	435
Figura A4.7.1: A destruição	436
Figura A4.7.2: A floresta incendiada	436
Figura A4.7.3: O impacto	437
Figura A4.7.4: O planeta é luz	437
Figura A4.7.5: Luz divina	438
Figura A4.7.6: Sorriso	438
Figura A4.8: Círculo de cristais	439
Figura A4.9: Anjos	439
Figura A4.10: Mapa Astral de M.	440

INTRODUÇÃO

Entrámos num período de Modernidade tardia, “em que a corrente de desenvolvimento das instituições modernas é marcada pela radicalização e globalização de traços básicos da modernidade” (Giddens 1997, 214). Perante estas mudanças os indivíduos deparam-se com circunstâncias que de um modo genérico podem ser pensadas como ‘crises’, em que subitamente surge um sentimento de desadequação face a determinadas atividades associadas com objetivos importantes nas suas vidas (Giddens 1997). Na procura de um desfecho para a crise e a sua intensificação, quer seja ao nível da sociedade ou dos indivíduos que a compõem, em fase de Modernidade tardia encontramos “um cepticismo generalizado acerca da razão providencial junto com o reconhecimento de que a ciência e a tecnologia são um pau de dois bicos, criando novos parâmetros de risco e perigo, bem como oferecendo possibilidades benéficas para a humanidade” (*ibidem*, 25). Neste contexto a psicoterapia constitui-se um cenário privilegiado de reflexividade dentro do qual os indivíduos procuram lidar com a crise em que se encontram mergulhados, procurando um novo sentido para o *self*. Na psicoterapia encontramos entre os discursos dos pacientes representações relacionadas com as noções de risco a par das concepções de destino. Numa visão em que o risco é um elemento fundamental os indivíduos procuram “avaliar o quão longe os seus projectos poderão divergir dos resultados previstos” (Giddens 1997, 3). As concepções de risco insurgem-se num sentido oposto à de destino, “porém, as noções de fado e destino não desaparecem de modo algum nas sociedades modernas, e uma investigação da sua natureza contém uma enorme riqueza para a análise da modernidade e da autoidentidade” (Giddens 1997, 101).

A acoplagem de modos diferentes de encarar a realidade remetem para uma visão holística dos fenómenos preconizados no nosso estudo. Neste sentido a Astrologia enquanto “um método para construir um quadro de referência coerente para todos os tipos de actividade com que os seres humanos se defrontam nas suas vidas” (Rudhyar 1991c, 10), constitui uma base ampla para a aplicação de uma abordagem antropológica e

psicoterapêutica. Neste estudo analisa-se de um modo antropológico a performance astrológica enquanto ferramenta psicoterapêutica onde o corpo é o foco privilegiado de ação, quer como lugar de desharmonias quer como ferramenta de restituição de harmonias.

Este trabalho encontra-se dividido em seis capítulos e uma conclusão final que remete para uma compreensão mais ampla dos fenômenos abordados. No primeiro capítulo a terapeuta faz uma autorreflexão com o objetivo de inteirar o leitor sobre alguns episódios das suas vivências pessoais que se conetam com as premissas teóricas e práticas, a partir das quais leva a cabo as performances astrológicas em contexto de psicoterapia. No segundo capítulo são expostos os principais contributos da Antropologia da Experiência e das suas expressões performativas, que permite não só servir de roteiro para a terapeuta fazer um enquadramento da sua postura enquanto terapeuta e investigadora na área da antropologia, mas também expor uma panóplia de experiências vivenciais de outras culturas, onde o corpo dramatizado tem um papel fundamental nos significados que as pessoas atribuem às suas vidas e na relação com o meio cultural e social envolvente. O foco no corpo é estendido à eleição do modelo psicodramático moreniano que destaca a participação ativa do corpo na psicoterapia e ao teatro enquanto espaço performativo privilegiado. O segundo capítulo inclui também a abordagem da Antropologia da Magia refletida sobre um pano de fundo da vivência corporal mística. Através de vinhetas curtas, a terapeuta apresenta exemplos concretos da sua própria experiência direta em torno de vivências corporais que envolvem aspetos mágicos, referenciando-as e cruzando-as com outras experiências de antropólogos investigadores como é o caso de Susan Greenwood (2009). A terapeuta - investigadora em antropologia quebra assim a barreira entre o investigador e investigado, para estudar a experiência a partir de dentro, seguindo o caminho de muitos etnógrafos que, “reintroduzem vitalidade nos seus relatos descritivos incluindo trechos da narrativa pessoal, pedaços de biografia, ou passagens vividas das suas notas de campo” (Peacock 1984, 9 como citado em Bruner 1986, 9). O capítulo três expõe os principais conceitos da teoria astrológica que integram um mapa astrológico, dando ênfase às Casas, aos Planetas, aos Signos e aos Dilemas Astrológicos. Este capítulo três sustenta a base teórica da criação de um roteiro mental de campo de recolha de informação do trabalho etnográfico, partindo do cruzamento entre conceções astrológicas das Casas, Planetas e Signos e o pensamento de Giddens em torno

da identidade em fase de Modernidade tardia. No quarto capítulo é destacada a Antropologia da Doença, revista à luz da investigação de Laplantine (1999) acerca das representações de doença e de cura contempladas nos Modelos Etiológicos e nos Modelos Terapêuticos. Os Modelos Etiológicos são apresentados recorrendo à expressão dramática, em que Laplantine fala na primeira pessoa e no papel de narrador, e em que várias personagens representativas dos vários saberes que integram tais modelos, ganham voz e corpo, no palco do Teatro da Antropologia da Doença. A ligação aos Modelos Etiológicos é estabelecida através do pluralismo dos Modelos Terapêuticos que contemplam outras práticas e modelos paralelos. São tecidas considerações sobre o Modelo epistemológico Biomédico dominante na medicina Ocidental contemporânea e seu impacto nos discursos de pacientes e médicos. O capítulo cinco versa sobre o percurso, as ferramentas e a reflexividade em torno do processo de metodologia de investigação. Estes contornos servem de suporte à análise de dois casos, que são expostos no capítulo seis. A partir das categorias contidas num quadro para a análise de recolha de dados no trabalho de campo, serão destacadas para cada participante as categorias centrais relacionadas com o projeto reflexivo do *self*. De modo a tornar o processo de análise transparente para o leitor são apresentadas para cada categoria central, vinhetas com os discursos dos participantes e vinhetas que integram expressões corporais vivenciadas através de performances astrológicas. O sexto capítulo integra ainda uma sessão de psicodrama temático através da performance da Magia Kula, descrita por Malinowski (1986b), onde a magia se expressa através da vivência corporal. Na Conclusão a terapeuta olha, a partir de um lugar distanciado, o percurso investigativo e psicoterapêutico traçado.

CAPÍTULO I - Auto-reflexão

A terapeuta entra no consultório e agradece ao Universo por mais um dia de inspiração e de bem-estar para si e para os pacientes que vai receber. Ela acredita que está ao serviço de algo que a transcende e que é apenas um canal entre o Universo e a Terra, uma facilitadora das experiências dos seus pacientes naquele espaço. A terapeuta acredita que tudo está conectado, e que ela e os seus pacientes são partes de um Todo maior. O consultório é para ela e para os seus pacientes, que o referem várias vezes, um espaço sagrado, diferente do mundo lá de fora. Nesse espaço entram numa outra dimensão, não-materialista, não-dualista, onde se sente uma paz profunda e onde a mente, o corpo e a alma se conectam de forma consciente e harmoniosa. O seu consultório fica no topo de um prédio urbano no meio do caos barulhento da cidade, mas ela vive esse espaço como se fosse mágico. A paisagem vista da janela, tem árvores altas que terapeuta acredita emanarem boas energias e o som mais proeminente é o do chilrear de passarinhos que fazem visitas frequentes aos parapeitos das janelas. As jornadas diárias com os pacientes começam bem cedo e terminam bem para lá do sol se pôr e quando termina o dia, a terapeuta agradece ao Universo.

Ela dedica um dia inteiro por semana para refletir sobre as vivências de cada paciente, escrevendo consultas e preparando performances, pois cada cliente é uma parte sua, que tem de cuidar e ajudar a evoluir. A criatividade da terapeuta foi-se desenvolvendo ao longo de anos, graças aos dilemas que os seus pacientes lhe traziam, que a levaram a mergulhar profundamente dentro de si em busca de quem era e de respostas para lhes dar. Ela sabe que um terapeuta só leva os seus pacientes tão longe quanto ele próprio se permitiu ir mais além, e consciente disso ela fez formações em várias áreas da psicoterapia, *workshops*, retiros espirituais, devorou livros e livros, e construiu-se como pessoa. A terapeuta nutre uma profunda paixão pelo seu trabalho, e o seu sonho sempre foi inspirar pessoas e levá-las até ao cimo de uma montanha, a partir da qual as pessoas teriam de seguir o seu caminho; ser terapeuta é acompanhar os pacientes até um

determinado ponto da jornada, não os prendendo ou remetendo a um apego a si e à psicoterapia. Nesse percurso ela sabe que uns pacientes demoram mais tempo do que outros, e têm de ser feitas paragens nas estalagens do percurso, onde se faz uma reflexão sobre as mudanças, as dificuldades do caminho, se escolhem e trilham outros caminhos. Ela sente-se apenas uma simples guia, acompanhando o ritmo de cada um, pois só assim é possível uma valsa harmoniosa entre ela e cada paciente.

Alguns desses pacientes, segue-os há anos, não porque não tenham terminado o seu processo psicoterapêutico, mas por eles próprios solicitarem para ficar e aprender mais sobre as performances e sobre a visão holística do Universo. Muitos deles fizeram formação em várias áreas das terapias alternativas e abriram os seus próprios consultórios e pediram-lhe suporte, algo que ela aceitou com naturalidade e que também foi um motor para continuar a fazer o seu percurso no caminho espiritual e inspirar-se para as suas performances. A terapeuta sentiu recentemente um outro apelo muito forte: o de ensinar conhecimentos na área da espiritualidade a crianças; ensina-lhes sobre o poder dos animais, a meditar, a trabalhar com pedras e cristais, tudo de forma específica e adaptada ao processo de cada criança. Deu-se conta que as crianças chegavam a casa e ensinavam os pais a meditar, a conectar-se com a natureza e os seus elementos, e muitos pais relataram-lhe que nas suas casas passou a haver mais harmonia, pois em vez de se falar da falta de dinheiro, da crise, do medo de perder o emprego, toda a família se reunia para meditar, conversar sobre a vida e os valores, e muitos deles também foram tirar cursos de terapias alternativas. As crianças são o futuro, e a terapeuta sabe que se elas tiverem ferramentas adequadas elas farão o mundo um lugar mais harmonioso. A terapeuta não faz divulgação alguma dos seus serviços, pois acredita na divulgação do seu trabalho entre os pacientes, e que como um ‘*íman*’ atrai para as performances determinado tipos de pessoas que na sua maioria já trazem alguns conhecimentos na área da espiritualidade mas que os querem aprofundar.

A terapeuta é apaixonada por astrologia, e desde que esta entrou na sua vida, tornou-se uma filha que acompanha de forma incondicional, levando-a a fazer viagens da alma, através de cursos e leituras e viagens físicas, onde já visitou vários países para se inspirar numa visão cosmológica. Pela astrologia ‘largou’ temporariamente outros amores, que voltaram a ser reintegrados ao longo do tempo e à medida que aprofundava as performances astrológicas. É com ela e através dela que ajuda os seus pacientes, e que

esta tese científica pretende repor como um lugar a que tem direito, sobretudo como um potencial instrumento psicoterapêutico, que terá expressão ao longo dos capítulos da tese. O objetivo da terapeuta não é a leitura de mapas astrológicos nas consultas; quem a procura já sabe que primeiro deve passar por um processo psicoterapêutico que implica um caminho evolutivo ao longo do seu próprio mapa astrológico, aliás, sempre que as pessoas pretendem apenas uma leitura ela própria envia para um astrólogo que apenas se dedique a isso, para lhes dar esse tipo de orientação. Na sua visão a leitura do mapa astrológico, é ‘a cereja no topo do bolo’, mas só a faz no fim do caminho. Os pacientes percebem perfeitamente o seu conceito, e aprendem a adiar o prazer imediato que uma leitura faria, pois no fim entendem perfeitamente o que é a astrologia e que um sistema de previsões só tem sentido se a própria pessoa estiver preparada psicológica e emocionalmente para lidar com determinadas fases da sua vida. Não se impõem filosofias ou abordagens religiosas, ou qualquer dogma; o objetivo é cada um ser o que realmente quer ser.

Mas como é que a terapeuta chegou aqui? Como atende várias pessoas vindas de diferentes estratos da sociedade? O que procura a médica, a bancária, o músico, a pessoa das limpezas, o professor Universitário, o fotógrafo, a enfermeira, a artista plástica, a animadora sociocultural, o psicólogo, só para nomear algumas profissões, neste mundo das performances terapêuticas que envolvem a astrologia? Porque está a fazer uma tese de doutoramento em Antropologia? Este capítulo, embora fale do eu, não pretende ser um exercício sobre o eu no sentido egoico, apenas expor a reflexividade da terapeuta investigadora. Alguns episódios da vida e do percurso da terapeuta são partilhados com os leitores, mas com o objetivo de estes se inteirarem do que está subjacente aos seus pressupostos teóricos e práticos a partir dos quais conduz as suas performances e que estão subjacentes ao trabalho da presente investigação científica. Vamos recuar no tempo para sabermos como ela chegou até aqui.

A Elisabete, enquanto aluna de doutoramento, foi convidada para participar em Outubro de 2012 numa conferência na Universidade Fernando Pessoa intitulada, “Os Chapéus Psicológicos de Pessoa”. A sua palestra intitulava-se, “Astrologia Humanista em Álvaro de Campos” e ela ia apresentar e ler o mapa astrológico do heterónimo de Fernando Pessoa. A sua maior dúvida era como as pessoas iriam num meio científico acolher a astrologia; A conferência correu lindamente e no fim várias pessoas da

audiência, incluindo os professores vinham ter com ela pedir mais informações sobre a astrologia. Ela não podia estar mais feliz. As pessoas estavam interessadas na astrologia! Nessa conferência também organizou juntamente com um ex-aluno seu, um *workshop* intitulado “Psicodrama: O que os Chapéus revelam?”. Este consistia numa performance baseada em poemas escritos por Fernando Pessoa e associados com conhecimentos astrológicos.

A Elisabete tinha decidido frequentar aulas de Filosofia e lá, conheceu aquela que viria a ser a sua mestre em astrologia, uma pessoa inteligente e fascinante que dedica a sua vida a ensinar Filosofia e a pintar obras de arte. Era a única aluna e para além de ter aprendido imenso sobre astrologia, aprendeu sobretudo a arte antiga da relação entre o mestre e o discípulo. A troca de conhecimentos implicava passar por várias provas, como antigamente os discípulos passavam antes de serem aceites numa ordem; a principal era a do domínio do ego e respeito pelo conhecimento sagrado da astrologia. Nesses anos, leu várias obras para acompanhar as aprendizagens, relacionadas com o Budismo, com a Teosofia de Helena Blavatsky, a epopeia indiana do Bhagavad-Gitã. Também deu um *workshop* sobre performance de sonhos. Nessa altura viajou com o seu companheiro para o Perú, um país que sonhava visitar há muito tempo. Antes da viagem devorou um livro sobre astronomia, que surpreendentemente lhe viria a ser útil. Mal chegaram ao Hotel em Cusco, o primeiro cartão publicitário que os olhos de Elisabete miraram era o de uma visita a um Observatório. Um cientista e a sua assistente apareceram num carro antigo e foram buscá-los ao hotel, e ali estava ela e o seu companheiro, a atravessar uma mata densa cheia de lama, na escuridão cerrada e apenas com a luz de uma lanterna e com dois estranhos num país desconhecido. Era um misto de medo, mas de entusiasmo. Passaram ali boa parte da noite, a beber um chá e a ouvir atentamente a explicação dos planetas, das lendas das constelações, a ver o céu pelo telescópio, e a fazer paralelismos com a astrologia. Era um sonho, e que bem que a Elisabete se sentia, a sua alma vibrava, como se aquele território lhe fosse familiar. A surpresa ainda não tinha acabado e no dia seguinte passearam pela cidade de Cusco, visitaram vários museus, mas havia um especial. Qual é o espanto quando ela se dá conta que estava num museu com várias obras de arte ligadas à astrologia, cada quadro pintado remetia para um signo. Ela não queria sair dali e ficou a manhã inteira a ouvir as explicações, sentada a contemplar e a agradecer ao universo tal presente. Da parte da tarde foi visitar um outro lugar muito especial (Sacsayhuaman): era uma zona em Cusco onde antigamente se faziam várias celebrações

e rituais de agradecimento, era um descampado cheio de relva, e a guia disse que os templos eram a natureza. Ela distanciou-se do grupo e ficou ali no meio daquele lugar, sentada na relva sozinha e a escutar um índio que tocava uma flauta no cimo de uma rocha, e a imaginar como seriam as celebrações daquele povo. Ela sobrevoou as linhas de Nazca e trouxe várias pedras com o desenho daquelas imagens, que tinham correspondências com os signos. Que presente do universo. Sempre que podia aproveitava para descansar e tirar notas num pequeno bloco sobre a cosmovisão andina. Tudo era maravilhoso desde Machu-Picchu ao vale sagrado, a comida, a simplicidade do povo, os lamas, o deserto.

Desde nova que sabia que queria ajudar pessoas e ser psicóloga e conseguiu entrar no curso dos seus sonhos. Durante a faculdade a Elisabete entrou para um grupo de psicodrama para se conhecer melhor, andou lá todo o tempo do seu curso e ingressou na Sociedade Portuguesa de Psicodrama, para fazer a formação teórica. Tornou-se psicodramatista. Quando acabou a universidade foi convidada para dar aulas na Universidade; durante doze anos lecionou mais de quinze disciplinas diferentes entre Licenciatura e Mestrado em Psicologia.

Conheceu uma psicóloga que lhe falou do *Reiki* e a convidou para participar num curso de Terapia Corpo Espelho. O sistema Corpo Espelho foi criado por Martin Brofman e consiste na leitura e na limpeza de *Chakras*. Nesse modelo temos 7 *Chakras* localizados ao longo do corpo: o vermelho, o laranja, o amarelo, o verde ou rosa, o azul claro, o azul índigo e o lilás. Segundo esse sistema a doença é criada pela mente, e o objetivo é proceder à limpeza dos ditos *chakras*, e captar intuitivamente imagens que surgem em cada um. Através desta terapia as pessoas tomam consciência do que provocava as suas doenças, para dessa forma as começarem a reverter para um estado natural de saúde. Para além de doenças, as pessoas estavam ali para curar temas de vida.

A Elisabete decidiu fazer, durante três anos, a formação em Hipnose pela *London College of Clinical Hypnosis*. É um curso exigente e composto por uma equipa de hipnoterapeutas credenciados e éticos. Começou logo a praticar hipnose no consultório e estava radiante com os resultados que os pacientes obtinham. Posteriormente frequentou durante um ano um curso de regressões a vidas passadas orientado pelo Dr. Roger Woolger, como um dos mais completos na área da espiritualidade. Neste curso aprendeu

muito sobre os arquétipos de Jung, sobre cosmologia, xamanismo, práticas e rituais ancestrais, sobre psicodrama aplicado a regressões, sobre *Karma* e tantos outros temas fascinantes.

Nessa mesma altura a sua Mestre de astrologia surgiu no seu caminho e ela seguiu o seu instinto e dedicou-se inteiramente à astrologia. Começou a criar uma nova estrutura para as sessões de psicoterapia, integrando a astrologia com o psicodrama e com todos os conhecimentos que adquiriu no seu caminho e descobriu que vários terapeutas também nutriam a mesma paixão pela vivência da astrologia. Descobriu um mundo fascinante e começou a criar os seus próprios exercícios. Durante este processo ela ainda fez curso de *Reiki*, Cristaloterapia, estudou mandalas e fez um retiro de xamanismo. Assim, ela reuniu Psicologia, Psicodrama, Psicanálise, Terapia Corpo Espelho, Hipnoterapia, *Reiki*, *Deep Memory Process*, Astrologia, Filosofia e juntamente com o conhecimento adveniente das disciplinas que deu na faculdade e muitas leituras de várias áreas, ela construiu-se como psicoterapeuta.

1.1 A Performance Astrológica

Mas no meio disto ela sentiu necessidade de escrever sobre as performances astrológicas e fazer uma reflexão sobre a sua prática, e decidiu fazê-lo através de um doutoramento. Foi na Antropologia que encontrou a sua casa, um território desconhecido mas simultaneamente tão familiar. Prepara-se para a primeira reunião com a sua orientadora, a Prof. Paula Mota Santos, e nessa reunião foi-lhe indicada a leitura do livro da Susan Greenwood (2009) “*The Anthropology of Magic*”, que lhe confirmou que estava mesmo no caminho certo e que tinha encontrado alguém que a ia orientar de forma inteligente e perspicaz. Nas várias reuniões que tiveram, trocaram várias impressões sobre o trabalho da terapeuta e o modo como Susan Greenwood fez a sua investigação. De seguida é apresentado um diálogo imaginário entre a jovem investigadora em antropologia Elisabete Ramos e a Antropóloga Susan Greenwood, acerca da importância do corpo e da mente na experiência direta. Podemos imaginar que elas estão sentadas numa esplanada na zona da Ribeira do Porto, a trocar as suas experiências, numa conversa gratificante.

Elisabete Ramos: Cara irmã de investigação, eu admiro a sua coragem de ter tomado a decisão de estudar a magia a partir de dentro, como uma praticante de magia e como antropóloga, quando fez a sua pesquisa para o doutoramento. Tomei conhecimento do seu livro da Antropologia da Magia através da minha orientadora de doutoramento que também é Antropóloga, e quando o li identifiquei-me bastante com a sua decisão de querer descobrir o que pode ser aprendido através da experiência direta.

Susan Greenwood: Agradeço-lhe e à sua orientadora por reconhecerem a centralidade do estudo da magia para a disciplina de Antropologia e da experiência direta como um modo de conhecimento. Tenho dedicado a minha investigação a examinar o processo da magia tentando criar uma ponte com a ciência; sinto que o meu papel como antropóloga tem sido o de tradutora entre muitos mundos diferentes. O meu objetivo é ligar a brecha entre a magia e a ciência de modo a tornar a magia inteligível, não apenas para antropólogos mas para uma audiência para além da academia. Sei da sua paixão pela astrologia, será que me pode falar mais sobre o seu trabalho de performance astrológica com os pacientes?

Elisabete Ramos: Para mim o mapa astrológico é um valioso instrumento de auto-conhecimento, através dele podemos aceder a um conjunto de experiências reflexivas e vivenciais do indivíduo. Eu utilizo o mapa astrológico como um instrumento psicoterapêutico, e abordo a teoria astrológica de um modo performativo. O objetivo de utilizar a astrologia como um instrumento terapêutico é o de potenciar nos pacientes a sua capacidade reflexiva e transformativa, a partir de uma orientação holística. Nas performances eu não leio o mapa astrológico dos pacientes; mais do que a leitura do seu mapa eu estou interessada em que os pacientes ingressem num processo terapêutico vivencial corporal e utilizo os conceitos das casas astrológicas, dos planetas e dos signos para criar exercícios performativos. No fim do processo é que leio o seu mapa astrológico. Estou a fazer a minha pesquisa para a tese de doutoramento e incluí nas sessões de performance astrológica uma componente de investigação baseada numa perspetiva antropológica, que me permitisse refletir sobre a minha prática. Também estou a fazer um levantamento de aspetos relacionados com a magia, não só para tentar perceber a ligação dos pacientes com o mundo espiritual, mas também para compreender os aspetos mágicos que surgem espontaneamente durante as performances astrológicas. Podia falar-me mais sobre a magia?

Susan Greenwood: A magia é um aspeto universal da consciência humana, e é inerente à mente. A minha abordagem foca-se na consciência mágica, um termo que eu uso para descrever um aspeto mito-poético e expandido da consciência que pode ser potencialmente experimentado por todos. A consciência mágica é um aspeto da mente que ocorre de modos múltiplos nos indivíduos, nos diferentes contextos culturais e através do tempo. A magia é um processo intuitivo da mente. A magia é um assunto que pode ser explicado e entendido tanto nos níveis micro (experiência individual) e macro (universal). A magia é uma orientação holística para o mundo e remete para outros domínios para além da realidade material, como o do mundo espiritual.

Elisabete Ramos: Eu e a minha orientadora achamos que a Susan colocou demasiada ênfase na compreensão da magia de um ponto de vista da mentalidade mística e podia ter referido, a par disso, os aspetos da vivência corporal da magia. Como a Susan terá observado na sua prática, a magia constitui-se como um aspeto místico que faz intervir o corpo, o corpo é fundamental no conceito de participação.

Susan Greenwood: Percebo a vossa perspetiva, eu no meu livro incluí muitos exemplos pessoais, de outras pessoas e que recolhi na literatura e que realmente remetem para a importância da mentalidade mística, mas não foi minha intenção retirar a importância do corpo para uma análise antropológica da magia. A minha intenção foi examinar a magia como um aspeto da consciência humana: eu pretendi mostrar como a magia pode afetar as conceções quotidianas da realidade, e como a magia pode ser uma categoria analítica assim como uma fonte de conhecimento válida. Será que me pode falar mais sobre o seu trabalho de performance astrológica em que o corpo é um aspeto central?

Elisabete Ramos: Nas sessões eu coloco-me como observadora participante, facilito as performances e participo em algumas delas, tocando tambor, maracas, colocando várias músicas com diferentes ritmos e auxilio os pacientes com os materiais performativos. Nesta abordagem utilizo uma panóplia de técnicas oriundas dos vários campos do conhecimento, como da Psicologia e da Antropologia. Podem ser utilizadas visualizações, meditações, dramatizações de rituais e agradecimentos aos ancestrais, cânticos, danças e outras formas de expressão corporal, leituras de poemas: podem ser representados vários papéis, vivenciados mitos, entre outras técnicas que eu saiba manejar e que sejam

adequadas aos pacientes. Podem ser utilizados vários materiais como facilitadores das performances astrológicas como panos, imagens, músicas, desenhos, material de moldagem, cristais, e outros objetos de apoio. Na investigação do doutoramento eu e a minha orientadora queremos focar a importância que o corpo assume nestas atividades performativas em contexto de psicoterapia.

Susan Greenwood: A astrologia foi um foco de interesse de muitos líderes políticos, a Rainha Elizabeth I aconselhava-se com John Dee, o seu astrólogo particular; Nancy Reagan, a esposa do presidente Ronald Reagan, aconselhava-se com astrólogos e a Princesa Diana também. Mas fale-me mais da astrologia.

Elisabete Ramos: A astrologia foi um foco de interesse para Jung, Kepler, Francis Bacon, Isaac Newton, Talhard de Chardin, entre outros intelectuais. Vou partilhar consigo as ideias do astrólogo Stephen Arroyo acerca da astrologia: ele refere que o Zodíaco “era considerado pelos astrólogos e filósofos da antiguidade como sendo a ‘alma da natureza’, aquela que dá forma e ordena a vida. A astrologia é uma linguagem de princípios universais, uma maneira de perceber a forma e a ordem na vida de um ser humano, uma maneira de simbolizar a unidade de cada indivíduo com os fatores universais” (2010, 47). Um dos maiores pensadores astrológicos Dane Rudhyar explica claramente o que é a astrologia e o que faz, vou ler-lhe uma passagem:

“A astrologia não tenta dizer como as coisas acontecem, seja no céu ou nos seres humanos. A astrologia não descreve fenómenos ou eventos e, também, não procura entender a corrente de causas e efeitos de qualquer dos assuntos que aborda. A astrologia, como a entendo, não se preocupa nem um pouco com o facto de determinar se uma conjunção de planetas fará com que algumas coisas aconteçam a uma pessoa ou a um planeta; ela apenas indica a possibilidade de ocorrência de um certo tipo de evento, num determinado lugar e num determinado momento. Ela não nos diz porque ou como o evento ocorre, assim como o relógio batendo as doze horas não diz como ou porque a sensação de fome surge na consciência do trabalhador, que está acostumado a comer num determinado momento do ciclo do dia. A conjunção e o som do relógio simplesmente apontam para a expectativa normal de um certo tipo de condição, que ocorre num determinado momento na consciência de um homem” (Rudhyar 1991a, 5).

Ou seja, Rudhyar sublinha que a astrologia não prediz ‘eventos’, mas apenas fases do desenvolvimento de uma pessoa. O autor aponta qual deve ser o papel do astrólogo: “deve procurar definir e entender a ‘equação individual’ do seu cliente – que significa a maneira como ele age e como se pode esperar que reaja, como indivíduo, aos pontos

críticos básicos da vida. Isso só pode ser feito considerando-se o mapa de nascimento e o seu desenvolvimento no tempo como um todo” (1991a, 10).

Susan Greenwood: Percebo agora porque dá tanta importância à vivência do mapa astrológico: os pacientes aprendem a lidar melhor com essas fases de desenvolvimento, adotando posturas mais adequadas aos ciclos planetários que estão a ocorrer no céu, o que está em baixo é igual ao que se passa lá em cima, e o fundamental é a atitude perante essas energias cósmicas que afetam o ser humano individualmente.

Elisabete Ramos: Rudhyar é muito claro quando diz que “ninguém pode determinar com antecipação ações e reações de uma pessoa integral, que se tornou verdadeiramente individualizada, pois tal pessoa tornou-se livre dentro dos limites das suas estruturas genéricas. A astrologia pode definir os limites mas, só pode sugerir a libertação” (1991, 10). Eu sigo a abordagem astrológica humanista de Rudhyar e de Arroyo, em que a ênfase é colocada na pessoa. Arroyo (2010) diz que aquilo que de mais importante a astrologia pode fazer é mostrar ao indivíduo a significação da sua vida, e Rudhyar diz que “não são os acontecimentos previsíveis que importam, mas a atitude do indivíduo com relação ao seu próprio crescimento e à sua autorrealização” (1991b, 35).

[Podemos imaginar que elas ficaram a conversar até ao pôr do sol, refletindo sobre as suas experiências.]

A troca de ideias entre a psicoterapeuta e a antropóloga mostra a interligação entre a experiência e a magia. O próximo capítulo irá mostrar a interligação de premissas teóricas e vivenciais advindas da Antropologia da Experiência e da Antropologia da Magia.

CAPÍTULO II - A Antropologia da Experiência e da Magia

2.1. A Antropologia da Experiência

Em 1980, Victor Turner, Edward Bruner e Barbara Myerhoff organizaram um simpósio sobre antropologia da experiência, no encontro anual da American Anthropological Association. Deste encontro surge a obra “*The Anthropology of Experience*” (1986), que engloba um dos últimos artigos escritos por Victor Turner, “*Dewey, Dilthey and Drama: an essay in the anthropology of experience*”, antes da sua morte em Dezembro de 1983 (Dawsey 2005, 1). Neste artigo Turner clarifica que a palavra inglesa “*experience*” deriva do indo-europeu *per* e significa, literalmente, “tentar, aventurar-se, correr riscos”. Experiência, na etimologia, derivada do grego *perao*, que significa “passar por”, ligada ainda, em grego e latim, com *peril* (perigo), *pirate* e *ex-periment*. Tendo por base as respetivas raízes epistemológicas, *per*, *perao* e *peril*, é possível conectar intimamente a ideia de “tentar, aventurar-se, correr riscos”, “passar por” e perigo (Turner 1986, 35; Dawsey 2005, 1-2). Abrahams (1986) direciona-nos no sentido de mantermos o espírito sagrado da palavra, como é o caso da palavra “experiência” e que na nossa busca de uma antropologia da experiência, a “experiência” em si, é uma palavra profundamente codificada na nossa cultura e que temos de estar atentos para não fazer das palavras clichês e lugares comuns, bem como ter a noção que, em qualquer circunstância, a comunicação de significados profundos é sempre difícil. Na perspectiva de Morris (1970, 115), a experiência “é, por um lado e ao mesmo tempo, ilustrativa do que os indivíduos fazem e dos padrões convencionais de comportamento culturalmente aprendidos e comportamento interpretado que o torna compreensível para os outros” (como citado em Abrahams 1986, 49). Bruner (1986) salienta que a experiência e a sua comunicação é autorreferencial e que apesar dos outros estarem dispostos a partilhar as suas experiências, nós nunca podemos aceder completamente a essas experiências. Neste sentido o autor refere que a dificuldade com a experiência “é a de que nós apenas podemos experienciar a nossa própria vida, o que é recebido pela nossa própria consciência”

(Bruner 1986, 5). O autor sublinha que “uma experiência é mais pessoal, e refere-se a um *self* ativo, a um ser humano que não apenas se envolve nisso, mas que molda uma ação. (...) Nós descrevemos o comportamento dos outros, mas nós caracterizamos a nossa própria experiência (*ibidem*, 5). Kapferer enfatiza o seguinte: “eu experiencio a tua experiência. Paradoxalmente, a tua experiência é feita *minha*; eu experiencio a minha experiência de ti. As expressões reveladas na tua cara, na organização gestual do teu corpo, através do encontro dos teus olhares, são experienciadas através do meu corpo e da minha situação” (Kapferer 1986, 189).

2.1.1. A Reflexividade do *self*

F. Turner (1986) no seu artigo “*Reflexivity as Evolution in Thoreau’s Walden*”, sublinha a contribuição que Thoreau deu para a antropologia da experiência, através de uma postura reflexiva, exposta na sua obra *Walden*. Thoreau foi um especialista em antropologia individual e a sua biografia *Walden* é simultaneamente um trabalho de auto-descrição e auto-construção. Uma das ambições de Thoreau era tornar-se observador de si mesmo, e conduzido por um desejo de viver deliberadamente decidiu ir viver para os bosques. Ele praticou um tipo de antropologia em que ele próprio é simultaneamente o antropólogo, o objeto do estudo antropológico e o trabalho de campo, visível no modo “como ele construiu a sua casa, ajudado pelos nativos; como ele configurou a base económica e calórica do seu trabalho de campo; e como ele se sentou a observar a sua pequena comunidade nos bosques. A diferença é que ele é a comunidade de um só, e o investigador e o objeto de investigação são idênticos...” (F. Turner 1986, 80). Thoreau centrava-se na atividade de contemplação, em que os seus participantes eram os dois lados do *self*, e para objetivar essa atividade “ele adotou rituais de sociedades cuja atividade e unidade é mais ampla que o *self*” (*ibidem*, 83). Ele descobriu nas relações entre o *self* como conhecedor e o *self* conhecido, numa mesma pessoa, uma conexão entre uma conceção mística e o processo evolucionário da natureza como um todo, equiparando “quadro”, ou “reflexividade”, e “fluxo”, e para além disso levantou a questão de quais as relações entre o conhecedor e o conhecido ao longo do tempo:

“Pensando que possamos estar ao lado de nós mesmos num sentido saudável. Através de um esforço consciente da mente nós podemos permanecer alheios de ações e consequências; e todas as coisas, boas e más, passam por nós como uma torrente. Nós não estamos completamente envolvidos na natureza. Eu posso ser também a madeira

que flutua na corrente do rio, ou a Indra no céu olhando para baixo para isso. Eu posso ser afetado por uma exibição teatral; por outro lado, eu posso não ser afetado por um acontecimento atual que apareça para me preocupar muito mais. Eu apenas me conheço a mim mesmo como uma entidade humana; o cenário, por assim dizer, de pensamentos e afetividades; e estar sensível de uma certa duplicidade pela qual eu posso colocar-me como remota de mim mesmo bem como de outro. Apesar da intensidade da minha experiência, eu estou consciente da presença e criticismo de uma parte de mim a qual, a bem dizer, não é uma parte de mim, mas expectadora, não partilhando nenhuma experiência, mas tomando nota dela: e isso não é mais eu do que é tu. Quando o jogo, pode ser o da tragédia, da vida acabou, o espectador segue o seu caminho. É uma espécie de ficção, um trabalho apenas da imaginação, enquanto nós estamos interessados. Esta duplicidade pode facilmente tornar-nos vizinhos pobres e amigos às vezes” (Thoreau 1969, 146 como citado em F. Turner 1986, 80).

Relativamente às relações ao longo do tempo entre o *self* como conhecido e o *self* como conhecedor, presentes na pequena sociedade constituída pelo antropólogo do *self*, F. Turner faz a seguinte reflexão:

“O instante em que o *self* - como conhecedor se torna parte do passado e de conteúdos da memória, ele torna-se acessível para ser conhecido. Um novo *self* - como conhecedor, cujos objetos de conhecimento agora envolvem o velho *self* - como conhecedor, passa assim a existir. O momento presente é constituído pela culminação deste ciclo. O auto-conhecimento é um processo constante de transformação de contentor em conteúdos e de geração de um novo contentor; é uma mandala de expansão contínua cuja principal borda é o *self* - como conhecedor e cujos conteúdos são o *self* - como conhecido” (F. Turner 1986, 81).

Thoreau ao colocar-se numa postura de se tornar observador de si mesmo, mostra-nos a centralidade do *self* e a reflexividade do terapeuta na condução do processo psicoterapêutico e o processo de investigação antropológica. Assim como Thoreau construiu a sua casa ajudado pelos nativos, também a terapeuta construiu o campo de interação / palco da performance, ajudada pelos pacientes. Assim como ele se sentou para observar a sua pequena comunidade nos bosques, em que ele próprio era a sua comunidade, sendo simultaneamente investigador e objeto de investigação, também nós [a terapeuta e os pacientes] estamos sentados a observar a nossa pequena comunidade, com os nossos *selves*. A terapeuta adota simultaneamente o papel do antropólogo e do terapeuta, que investiga e intervém diretamente no campo, e tal como Thoreau, ela própria é objeto do seu estudo através da sua postura reflexiva que vai desenvolvendo ao longo do trabalho. Esta postura reflexiva também é co-construída pela troca permanente de impressões entre a terapeuta e outro membro da equipa de investigação, que é antropóloga e orientadora do presente trabalho, em que a reflexividade também resulta da integração dos seus *selves* individuais.

2.1.2. O Observador Participante

Na física atômica, se um observador decidir medir a posição de uma partícula com precisão, ele não consegue medir o tempo de uma forma precisa, e se decidir medir o momento, o observador não consegue saber a posição exata em que se encontra essa partícula. Assim, o observador afeta o observado, e perante isto Wheeler (1973, 244) propõe que se possa substituir o termo “observador” pelo de “participador”, nas suas palavras:

“Nada é mais importante no princípio quântico do que isto: a destruição do conceito do mundo como o que ‘está lá fora’, e o observador seguramente separado dele através de uma chapa de vidro de 20 cm de espessura. Mesmo para observar tão minúsculo objeto como o elétron, ele tem de despedaçar o vidro. Ele deve tocá-lo. Ele tem de instalar o equipamento de medida que escolheu. E ele deve decidir se vai medir a posição ou o momento. Instalar o equipamento para medir a outra. Mais ainda, a medição altera o estado do elétron. O universo, daí em diante, nunca mais será o mesmo. Para descrever o que aconteceu, tem de se eliminar a palavra ‘observador’ e colocar no seu lugar a nova palavra ‘participador’. Em termos paradoxais, o universo só é inteligível pela participação do observador” (como citado em Capra 2009, 140).

Relativamente à postura do terapeuta, enquanto observador participante, coloca-se a questão da distância entre o terapeuta, que simultaneamente também é um investigador, e os pacientes e participantes da investigação. A postura de “não envolvimento”, corresponde ao sentido metafórico conferido por Abrahams de que “estar à margem apenas assistindo a grandes jogadas nos permite reproduzi-las mais tarde para aqueles que não estavam lá, no local; há energia suficiente em tais acontecimentos para que todos os presentes sejam recarregados pela ação” (Abrahams 1986, 50). Por outro lado, Abrahams (1986) é perentório ao enfatizar que a incapacidade de nos envolvermos com o outro, também afeta a qualidade das nossas observações. Do nosso ponto de vista, deverá haver um equilíbrio entre a postura de “não envolvimento” e a de quebrar barreiras. O envolvimento e proximidade do terapeuta é quase uma condição nas performances astrológicas, sobretudo porque a implementação de alguns exercícios solicitam que o terapeuta seja um facilitador de uma panóplia de recursos, como nos casos em que tem que tocar instrumentos como tambores e maracas. As próprias performances astrológicas, pela sua riqueza dramática, potenciam a proximidade entre o terapeuta e o paciente, em que o terapeuta torna-se ele próprio o sujeito investigado. Parece-nos que a não envolvimento, num sentido negativo, pode estar relacionada com a dificuldade da parte do terapeuta que simultaneamente tem o papel de investigador, de partilhar significados, face às histórias que escuta e às vivências das experiências dos pacientes. Mas também

achamos que a não envolvimento do terapeuta pode ser extremamente rica, se for facilitadora da expressão dos pacientes em determinados momentos da sessão ou mesmo na totalidade das sessões, em que a performance fale por si mesma a todo o tempo, sem necessidade de haver um reenquadramento por parte do terapeuta na situação presente. De qualquer modo, mesmo que não esteja envolvido diretamente, é só em aparência, pois como vimos anteriormente na perspectiva de F. Turner (1986), a atividade de contemplação pode envolver um diálogo interior ativo com partes do *self*.

2.1.3. As interpretações de significados e a co-autoria

Bruner (1986) considera que as narrativas etnográficas são co-autoradas, por um lado porque o texto resultante contém elementos dos participantes do estudo, e por outro porque a mesma narrativa é partilhada pelo etnógrafo e pelo informante. O autor refere que “as histórias que eles contam a si mesmos, e a nossa teoria, a história que nós contamos, são transformações de cada um de nós” (Bruner 1986, 12). Nestas transformações existe uma descoberta contínua de significados, o autor chama a atenção de que “todos nós antropólogos e informantes, devemos aceitar a responsabilidade para entender a sociedade como dita e redita” (*ibidem*, 15). Bruner (1986) sublinha que os significados não são fixos, continuamente são descobertos novos significados e neste sentido refere que todas as histórias são parciais. O autor relembra que as histórias recontadas são modificadas também pela variância no contexto e na audiência. Para o autor todo o contar é interpretativo, no sentido em que é passível de sofrer influências baseadas nas concepções do próprio antropólogo no modo como interpreta os dados de campo. Bruner (1986) concebe que o processo interpretativo opera a dois níveis distintos: “as pessoas que nós estudamos interpretam as suas próprias experiências em formas expressivas, e nós, por sua vez, através do nosso trabalho de campo, interpretamos estas expressões para uma audiência de casa de outros antropólogos. As nossas produções antropológicas são as nossas histórias acerca das suas histórias; nós interpretamos as pessoas assim como elas se interpretam a si mesmas” (Bruner 1986, 10). O físico Heisenberg (1963, 75), a este propósito refere que, “o que observamos não é a própria natureza, mas a natureza exposta pelo nosso método de questionar” (como citado em Capra 2009, 139). Nesta perspectiva, “o observador decide qual vai ser o método empregue para quantificar e esta opção vai determinar, de alguma forma, as propriedades do objeto

observado. Se a opção é modificada, as propriedades do objeto observado modificar-se-ão correspondentemente” (Capra 2009, 139).

Na nossa ótica, o terapeuta e investigador antropológico deve ter um roteiro mental no sentido de conduzir o processo das performances astrológicas e simultaneamente não perder de vista os objetivos da investigação, e nesse sentido parecem-nos até crucial que ele possua algumas pré-concepções teóricas e resultantes das suas experiências pessoais. Mas o que gostaríamos de reforçar, é que o terapeuta que investiga deve estar aberto a mudar as suas pré-concepções, a revê-las sempre que necessário, tomando consciência que os próprios participantes também têm as suas crenças e visões acerca da realidade, e desta forma estar capaz de interiorizar que os significados são partilhados e co-autorados. Relativamente ao modo como se podem medir os significados, atribuídos à experiência, Victor Turner (1986) diz-nos o seguinte: “todo o ato humano é impregnado com significado, e significado é difícil de medir, embora ele possa frequentemente ser entendido, mesmo se apenas passageiramente e de modo ambíguo. Significado surge quando tentamos colocar o que a cultura e a linguagem cristalizaram do passado juntamente com aquilo que sentimos, desejamos, e pensamos acerca do nosso ponto presente na vida” (V. Turner 1986, 33). Mesmo no caso das experiências designadas como típicas, em que os feitos dos indivíduos e da comunidade são partilhados, deve-se levar em linha de conta que “não são apenas as experiências que são partilhadas, mas os sentimentos delas decorrentes: as ações e os sentimentos reforçam-se mutuamente” (Abrahams 1986, 60). De acordo com Dewey (1934) uma experiência para além de envolver sentimentos intensos que transportam os indivíduos para fora do seu fluxo quotidiano, também envolve a passagem da atividade em andamento para uma história reportável, em que “as histórias neste sentido devem ser suficientemente interessantes, bem como incomuns para os outros concordarem em classificá-las como *uma* experiência” (como citado em Abrahams 1986, 61). O reconhecimento da distinção entre aquilo que pode ser inserido no mais ou menos comum e aquilo que possa ser designado por eventos especiais está relacionado com a capacidade reflexiva, de se ser capaz de reconhecer tipicamente, tornando assim a experiência em *uma* experiência (Abrahams 1986). Segundo Abrahams (1986) a diferença entre a experiência e a Grande experiência, entre as experiências quotidianas e as mais significativas, está dependente “do quadro interpretativo que usamos para discutir a experiência. De alguma forma e em algum lugar entre a experiência e a Grande experiência, nós impomos um quadro sobre a atividade chamando a atenção para o seu

carácter extraordinário” (*ibidem*, 62). Como exemplo dessa atenção consciente Abrahams refere a preparação para as atividades, em que distingue dois tipos de *uma* experiência: a) aquela que resulta diretamente fora do fluxo da vida quotidiana, com pouca ou nenhuma preparação explícita; b) e aquelas que planejamos. Ambas partilham uma elevação da consciência e têm a possibilidade de serem repetidas ou relatadas em histórias e “quanto maior o grau de autoconsciência de preparação e estilização, mais a experiência pode ser partilhada, mas também maior o risco de que a qualidade do preparo do evento seja considerada mais como uma restrição do que como libertação” (*ibidem*, 63). Inserem-se dentro das atividades decorrentes do fluxo da vida, a preparação das famílias para épocas festivas como o Natal, a preparação dos membros da comunidade para um concurso, piquenique, desfile, em que há um tempo permitido pela comunidade para tais eventos. O autor refere que podemos entrar num jogo de faz-de-conta, em que não somos nós mesmos e nos libertamos das nossas responsabilidades e isso “porque estamos envolvidos não tanto em experimentar as coisas diretamente, mas em repeti-las”, e neste caso, “os elementos de preparação, de ensaio e de recapitulação introduzem uma espécie de distância das ações, já que podem ser promulgadas no mundo real” (Abrahams 1986, 63). Funcionar no “como se”. A experiência preparada com maior grau de autoconsciência pode levar à passagem do “como se” em que manifestamos *selves* alternativos, para a centração no nosso eu, no nosso melhor comportamento. Este é o caso das experiências cerimoniais, e em tais ocasiões formais “não existe nenhum alívio do facto de se estar a ser julgado pelo que fazemos e de como agimos; pelo contrário, tais experiências são aquelas nos quais o realce aumento do *status* individual, é a razão de ser para a atividade” (Abrahams, 1986, 63).

2.1.4. Representar a vida das outras pessoas

Rosaldo (1986) faz uma reflexão sobre as várias histórias de caça dos Ilongot do Norte Luzon, nas Filipinas, e considera que estas histórias são relevantes a dois níveis: por um lado introduzem novidades na vida quotidiana, roturas, ao dar ênfase à realidade da própria caça, por outro lado, são reveladoras das convenções culturais previamente estabelecidas, à narração dessas histórias. O autor coloca a seguinte questão: como é que os antropólogos devem representar a vida das outras pessoas? (Rosaldo 1986, 97). Para Rosaldo (1986), o significado humano das histórias que as pessoas contam a si mesmas

sobre si mesmas deverá estar no centro das narrativas antropológicas. Na perspectiva do autor, não se trata tanto de saber como é que as pessoas vivem a sua rotina, mas antes, do que torna a vida digna se ser vivida, o que realmente é significativo para as pessoas nas suas vidas. O autor questiona-se sobre: que interpretações fazem os atores acerca das suas vidas? Como é que as conceções culturais informam sobre a construção da realidade? Um dos aspetos que o autor mais destaca nas histórias de caça dos Ilongot são as qualidades de suspense e improvisação. Para os Ilongot a capacidade de improvisar e estar alerta é muito mais valorizada do que a proeza da quantidade de animais mortos, ou seja, neste contexto os encontros inesperados são mais valorizados do que as rotinas do dia-a-dia. As histórias criam suspense precisamente porque “os caçadores podem regozijar-se nas suas respostas de improvisação perante encontros inesperados e ameaçadores da sua vida” (*ibidem*, 98). Quando um caçador conta aos seus companheiros uma dessas histórias movimentadas e emocionantes, ele torna-se o protagonista dessa história.

Outro aspeto que Rosaldo salienta prende-se com o contexto do conto das histórias, em que o contar espontâneo dessas histórias sugere que “a significância que o homem Ilongot procura na caça, deriva mais das noções culturais acerca do que é que faz uma história (e experiência vivida) convincente, mais do que as técnicas de subsistência rotineira...” (Rosaldo 1986, 98). O autor refere também que o contar espontâneo desenvolve-se mais pelo diálogo do que pelo monólogo, em que os Ilongot conseguem recuperar, a partir da caça, histórias que fazem com que os seus companheiros os escutem com profunda atenção. Ao longo deste seu artigo “*Ilongot Hunting as Story and Experience*”, Rosaldo (1986) deixa várias pistas para os narradores de histórias, acerca da forma que podem tomar as suas narrativas numa análise antropológica, deixando transparecer as convenções culturais que possam influenciar o modo como narram as suas histórias para os leitores. Em primeiro lugar o etnógrafo deve ter consciência que as estruturas narrativas são culturalmente específicas. No caso dos Ilongot, estes consideram as histórias pequenas mais plenas do que as narrativas elaboradas, e os textos que podem advir das suas narrativas, “ (...) não falam por si mesmo, mas apenas no contexto dos entendimentos partilhados que informam a vida diária dos Ilongot” (Rosaldo 1986, 108). No sentido de orientar o leitor, o narrador pode ter em consideração vários parâmetros: pode ter em atenção a duração temporal das histórias, em que através da manipulação do tempo, pode criar “um senso carregado de suspense da ação significativa no mundo” (*ibidem*, 98). Este suspense pode consistir em criar momentos de movimento e pausa na ação, incluindo encontros inesperados, como no caso das narrativas em que os Ilongot

enfrentam perigos durante a caça; pode capturar a exaltação do caçador no seu encontro com o perigo, descrever os momentos de drama, risco e suspense durante a caça; uma forma de potenciar o suspense é colocar questões sobre cenas que se seguem: irá o caçador dar um tiro certo na caça? E o tiro irá atingir o seu alvo? ; o narrador nas suas descrições pode apelar a ritmos, apelar aos sentidos com expressões como chamei, ouvi, disse, apelar a gestos, a verbos e a repetição de palavras ou expressões proferidas pelos protagonistas; ao utilizar expressões como “entretanto”, o narrador chama a atenção para outra coisa; o narrador pode “orientar os leitores pela localização das posições relativas dos protagonistas (...) e mapear o curso dos seus movimentos” (*ibidem*, 102); pode descrever a caça exatamente como ela acontece, colocando a questão: o que estão a fazer agora? ; pode descrever os modos de caçar; no retrato da caça, o etnógrafo para além de colocar questões sobre a caça coletiva, pode inteirar-se de como é feita a preparação da carne e como é distribuída; o narrador das histórias, mais do que chegar a um clímax ou resolução, ou a um material unificado, pode apresentar uma série de digressões da caça. No meio das histórias pode-se parar para contar outras histórias, algumas acidentais, ou outras ocorrências conectadas com a caça, apenas porque elas se deram ao longo do percurso, mesmo que não tenham sido previstas de início; outro aspeto importante que o narrador deverá considerar na construção da narrativa é revelar o ponto de vista de quem está a ser observado, ou seja, a perspetiva narrativa deve privilegiar as interpretações que os atores fazem sobre a sua própria conduta (Rosaldo 1986, 98-134).

Estes aspetos que salientámos em torno das observações e reflexões de Rosaldo acerca da caça dos Ilongot são pertinentes para o nosso trabalho enquanto terapeutas e antropólogos, no sentido de ampliarem a nossa consciência aquando da tentativa de representação da vida das outras pessoas, nomeadamente: os contextos em que as pessoas contam as suas histórias, o que realmente consideram significativo nas suas vidas, a interpretação que as pessoas/atores fazem acerca das suas próprias condutas; as conceções culturais que têm sobre determinados fenómenos que possam ter consequências nas suas ações; e se as pessoas comemoram/valorizam aquilo que Rosaldo designou por “encontros inesperados”, ou momentos surpreendentes, em relação às suas rotinas usuais; a importância dada aos momentos de suspense nas narrativas, como seja a capacidade de improvisação das pessoas e como é que os significados são partilhados. Para além destes aspetos é importante que possamos fazer uma reflexão sobre o modo ou a forma que queremos que as nossas narrativas se apresentem aos leitores, de modo a ter consciência das nossas pré-conceções e de deixar espaço para a intromissão de eventos inesperados

ou até ênfases para determinadas partes das narrativas que são salientadas pelos sujeitos em observação.

2.1.5. Velhas narrativas e Novas narrativas: A contemplação do corpo

Quando chegam à psicoterapia geralmente os pacientes trazem uma ‘mochila’ cheia de apegos a velhas ideias, comportamentos, ligações relacionais disfuncionais, apegos a lugares e empregos que já não os realizam, só para nomear alguns, numa velha e cristalizada forma de ver o mundo. Muitos vivem presos numa zona de conforto que os sufoca e impede de experienciar a vida de uma forma, que eles próprios considerem significativa, mas que não ousam agarrar. O corpo geralmente é o primeiro a enviar mensagens de necessidade de mudança, seja através da ansiedade, da tristeza, ou mesmo através de uma doença, formas que constituem em si mesmas um caminho para a evolução pessoal, um modo dos pacientes procurarem ajuda. O medo surge como o principal fator de bloqueio do renascimento, impedindo que as próprias pessoas resgatem o seu poder pessoal. A procura do contexto psicoterapêutico pode surgir como um contexto onde a mudança pode ser equacionada numa perspetiva evolutiva de procura de harmonia. E o grande desafio é cada um descobrir o seu próprio caminho e mais importante que tudo, ousar vivenciá-lo. A passagem de uma velha narrativa para uma nova narrativa dominante, exige um conjunto de transformações necessárias que se dão de forma gradual ao longo do tempo, e de acordo com Bruner “para que tal mudança ocorra deve haver uma rotura nos prévios entendimentos aceites, a percepção de que o evento outrora familiar já não faz sentido” (Bruner 1986, 153). De acordo com Bruner (1986) as mudanças nas narrativas sublinham quer a continuidade ou mudança incremental, quer a descontinuidade ou mudança estrutural. Relativamente à mudança incremental, a velha história sofre modificações contínuas, em que “cada reconto começa a partir da velha história e envolve novas condições, mas é reconhecida como sendo a mesma história” (*ibidem*, 151). Na mudança descontínua, emerge uma nova história e envolve uma mudança radical no contexto social, “uma nova narrativa é, vista, como na mudança da assimilação à resistência, porque a velha narrativa não pode ser esticada para envolver novos eventos” (*ibidem*, 151). As mudanças nas narrativas dos participantes, por sua vez estão relacionadas com mudanças numa dimensão social mais vasta, e de acordo com o autor “novas histórias originam-se quando existe uma nova realidade para ser

compreendida, quando os arranjos sociais são tão diferentes que a velha narrativa já não parece ser a adequada” (*ibidem*, 151-152). O terapeuta e investigador em antropologia deve ter consciência de que as transformações que ele introduz na terapia ou nas suas notas etnográficas, devem acompanhar as mudanças que os participantes levam a cabo na passagem de uma velha narrativa para uma nova narrativa. Neste sentido, Bruner (1986) enfatiza que os dados das notas etnográficas devem contemplar um novo vocabulário, síntese e significado. Na perspectiva de Bruner (1986) o indivíduo questiona a velha narrativa quando percebe a sua discrepância face a uma nova situação de vida e simultaneamente percebe a relevância da nova narrativa. No entanto o autor sublinha que as histórias só são convincentes, quando elas não se situam apenas na mente, mas estão enraizadas na experiência ou prática social.

É a nossa convicção que a experiência é o modo privilegiado na passagem de uma velha narrativa para uma nova narrativa e seguindo a diretiva de Bruner, os processos mentais por si só não são suficientes para que estas mudanças tenham visibilidade. Neste sentido argumentamos que é através da vivência corporal e da história que o corpo conta, que um indivíduo pode efetivar um processo de cura e de transformação. Os processos mentais são obviamente importantes, mas defendemos que o foco da mudança e implementação de uma transformação evolutiva devem contemplar, pelo menos, um jogo dialético, entre narrativas mentais – linguísticas e narrativas corporais - vivenciais. No sentido de procurarmos compreender como a experiência vivencial pode ser efetivada dentro de um contexto psicoterapêutico, é importante fazermos um enquadramento teórico sustentado que nos forneça um conjunto de bases, para a partir delas pesquisarmos linhas de conduta e atuação que envolvam o corpo dentro de um processo psicoterapêutico. Com o objetivo de refletirmos sobre este tópico, é também crucial partirmos de exemplos práticos, como rituais e performances, que nos permeiem de elementos orientadores da construção de um modelo de intervenção sustentado.

2.2. A Antropologia da Experiência e as suas Expressões

Victor Turner (1986) refere a distinção de Dilthey (1976, 210) entre “mera experiência” e “*uma* experiência”:

“Mera experiência é simplesmente a resistência passiva e aceitação dos eventos. ‘Uma experiência’, como uma pedra num jardim de areia zen, mantém-se fora da uniformidade da passagem das horas e anos, e forma aquilo que Dilthey chamou a

‘estrutura da experiência’. Em outras palavras, tal não deve ter um começo e fim *arbitrário*, separado de um curso da temporalidade cronológica, mas tem aquilo que Dewey chamou de ‘uma iniciação e uma consumação’ ” (V. Turner 1986, 35).

De acordo com Victor Turner (1986) todos nós passamos por experiências formativas e transformativas, umas mais pessoais e outras partilhadas em grupos, desde experiências como a ida para a escola, o primeiro emprego, o estado marital, até a participação em campanhas políticas, por exemplo. Em Dewey encontra a ideia de que “o tempo de consumação é também o do começo de algo novo”, ou seja, “qualquer tentativa de prolongar o prazer da consumação por detrás do seu termo natural é uma espécie de retirada do mundo e por isso um abaixamento e perda de vitalidade” (V. Turner 1986, 38). Citando Dilthey, refere que este vê tais experiências como progredindo através de estádios distinguíveis e obedecendo a uma estrutura temporal ou processual. Victor Turner (1982), recorrendo a Dilthey, descreve cinco “momentos” que constituem a estrutura processual de cada *erlebnis*, ou experiência vivida: 1) algo acontece ao nível da percepção (sendo que a dor ou prazer podem ser sentidos de forma mais intensa do que comportamentos repetitivos ou de rotina); 2) imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – de forma aguda; 3) emoções associadas aos eventos do passado são revividas; 4) o passado articula-se ao presente numa “relação musical” (conforme analogia de Dilthey), tornando possível a descoberta e construção de significado; e 5) a experiência completa-se através de uma forma de “expressão” (V. Turner 1982, 13-14 como citado em Dawsey 2005, 2). Na formulação dos cinco momentos que constituem a estrutura processual de cada *erlebnis* ou experiência vivida, Victor Turner aproxima, no quinto momento, a experiência de expressão, inspirando-se nas visões de Dilthey, para quem esta aproximação se traduz na comunicação com os outros: “Somos seres sociais e nós queremos contar o que é que aprendemos com a experiência. As artes nascem deste ímpeto para confessar ou declamar. Os significados obtidos á custa de muito esforço, devem ser ditos, pintados, dançados, dramatizados, colocados em circulação” (V. Turner 1986, 37).

De acordo com o autor, a *performance* corresponde ao momento da expressão: a palavra *performance* deriva do francês antigo *parfournir* e significa, “completar” ou “realizar inteiramente” e “refere-se justamente ao momento da expressão. A *performance* completa uma experiência” (V. Turner 1982 como citado em Dawsey 2005, 2). Bruner enfatiza que “está na *performance* de uma expressão que nós re-experenciemos, revivemos, e re-criamos, re-contamos, re-construimos e re-modelamos a nossa cultura”

(Bruner 1986, 11). O autor exemplifica que “um ritual pode ser representado, um mito recitado, uma narrativa contada, uma novela lida, um drama dramatizado, para estas representações, recitais, contos, leituras, e performances são o que faz o texto transformativo e permite-nos re-experienciar a nossa herança cultural” (*ibidem*, 7). Um dos espaços privilegiados da performance é o teatro, que Victor Turner realça como sendo:

“O teatro é um dos muitos herdeiros do grande sistema multifacetado a que chamamos ‘ritual tribal’, que abarca ideias e imagens do cosmos e caos, intercruza palhaços e suas folias com os deuses e a sua solenidade e usa todos os códigos sensoriais para produzir sinfonias mais do que músicas: o entrelaçamento da dança, linguagem corporal de vários tipos, cantigas, cânticos e formas arquiteturais (templos, anfiteatros), incenso, às vezes oferendas, festejos ritualizados e beber, pintar, pinturas no corpo, marcas no corpo de vários tipos como circuncisão, sacrifícios, aplicação de loções e beber porções, a representação de tramas míticos e heroicos, tramas extraídos das tradições orais e muito mais” (V. Turner 1986, 42).

O teatro por sua vez, influenciou profundamente o modelo de intervenção psicoterapêutico que destacamos neste trabalho, o modelo de psicodrama Moreniano - que vê no corpo em ação o foco da mudança, e que revisitamos nos seus aspetos fundamentais.

2.2.1. O Teatro e o Psicodrama Moreniano

A participação ativa do corpo na psicoterapia deve-se muito ao trabalho e legado de Jacob Levy Moreno (1889-1974) que criou o método do psicodrama. Moreno enfatizou a importância da realidade ser experienciada através do corpo, e neste sentido consideramos que a sua abordagem é central para a antropologia da experiência. Moreno foi um observador participante não apenas na implementação do psicodrama como na sua experiência direta ao longo da sua vida, que contribuiu para que ele fosse elaborando o psicodrama através de um processo gradual de descobertas. Antes de expormos o seu modelo de psicodrama é importante visitar algumas raízes biográficas e alguns conceitos teóricos que contribuem, para o nosso entendimento acerca da pertinência do corpo para uma análise antropológica e para a mudança da realidade dos indivíduos, dentro de um contexto de psicoterapia. Nascido em Bucareste na Roménia, em jovem, Moreno mudou de país e por volta de 1906 vivia em Viena, e em 1925 emigrou para os Estados Unidos da América. Ele estudou medicina na Universidade de Viena, interessou-se por religião e misticismo, dedicou-se ao teatro e ao psicodrama. Moreno elaborou a

ciência da sociometria, o método do psicodrama e foi pioneiro em psicologia de grupo nos Estados Unidos da América (trabalhou com grupos de marginais e outras comunidades) (Marineau 1992). As raízes da fundação do psicodrama já se encontravam presentes na sua vida desde criança e em adolescente. Em criança a brincadeira preferida de Moreno era fazer o papel de Deus:

“Quando eu tinha quatro anos e meio, os meus pais viviam numa casa perto do rio Danúbio. Certo domingo, eles tinham saído de casa para fazer uma visita, deixando-me sozinho no porão com as crianças e vizinhos. O tamanho deste porão era cerca de três vezes, o de uma sala médica. As crianças disseram: ‘vamos brincar’. Uma criança perguntou-me: ‘de quê?’. ‘Eu sei’, disse eu, ‘vamos brincar de Deus com seus anjos’. As crianças perguntaram: ‘mas quem é Deus?’. Retruquei: ‘Eu sou Deus vocês meus anjos’. As crianças concordaram. Todas declararam: ‘precisamos primeiro reconstruir o céu!’. Levamos as cadeiras de todos os cômodos da nossa casa para o porão, pusemos em cima da mesa grande e começamos a construir um céu após o outro, até que eu alcançasse a última e nela me sentasse. Eu sentei-me lá ‘muito à vontade’. As crianças começaram a circular, cantando. De repente, ouvi uma criança perguntar-me: ‘porque você não voa?’. Estiquei os meus braços para tentar. Um segundo depois, caí e vi-me no chão, com o meu braço direito caído” (Moreno 1946, 2 como citado em Marineau 1992, 29-30).

Em jovem Moreno encontrava-se com crianças nos jardins de Viena, contava-lhes histórias e brincava com elas, apelando para a sua imaginação e espontaneidade. Nessa altura também gostava de assistir a Julgamentos, no fim dos quais voltava para casa e com os seus amigos ou com a família, reconstituía o Julgamento, desempenhando vários papéis, como o de Juiz e o de Advogado. Os seus escritos iniciais teciam críticas no sentido de abolir aquilo que ele designou por conservas culturais¹ e anteviam a formação do axiodrama². Moreno participou na fundação do *Jornal Daimon* (a primeira edição saiu em fevereiro de 1918) em que os autores eram constituídos por quase toda a comunidade de intelectuais da Áustria, mas Moreno era um homem de experiência e ação e não se identificou nesse grupo. Começou a envolver-se com grupos de atores: “ (...) o grupo de atores representava peças espontâneas, conforme era proposto pelo público, faziam algumas “re-dramatizações” de notícias diárias usando uma técnica chamada “jornal vivo”, ou improvisava sobre temas dados” (Marineau 1992, 81-82). Moreno começou a interessar-se pelo teatro e como desejava que o teatro tradicional não fosse embebido

¹ René F. Marineau (1992) refere que a conserva cultural corresponde a um produto acabado de um esforço criativo, como por exemplo, um livro, uma peça de teatro, uma sinfonia. Jacob Levy Moreno (1978) refere que as conservas culturais revelaram-se úteis em situações ameaçadoras e asseguravam a continuidade da herança cultural, mas a sua principal consequência traduziu-se na diminuição da necessidade, por parte das pessoas, de inspiração momentânea.

² Carlos María Menegazzo et al. (1995) clarificam que nas sessões de axiodrama, o trabalho é focado no processo de elucidação de determinados valores, através da dramatização.

pelas conservas culturais, ele viu na criação de um grupo de teatro o meio para chegar a isso. Moreno criou o teatro da espontaneidade (o Stegreiftheater), que como o nome indica se baseia na espontaneidade: “Teatro é o que acontece no aqui e agora, o que está sendo criado enquanto a vida se desenrola. É um teatro sem espectadores (...). Esse é o teatro que conduz à criatividade, através do uso da imaginação e do acontecimento espontâneo. É um drama global: cada qual faz parte dele como ator e protagonista” (*ibidem*, 88). Através das experiências que vivenciou no teatro espontâneo, Moreno desenvolveu o teatro terapêutico, ao descobrir o potencial de se poderem dramatizar as tensões da vida dos participantes. O teatro terapêutico “traz o grupo para a cena como parte essencial da terapia. É uma abordagem inteiramente nova, uma revolução com uma ação orientada, que toma o grupo como base para mudanças e para elaborar o futuro método do psicodrama...” (Marineau 1992, 85-86).

O psicodramatista Pio Abreu sublinha as motivações de Moreno em criar o teatro terapêutico:

“É comum que no psicodrama se dramatizem cenas que se repetem estereotipadamente no dia-a-dia e que causam sofrimento a nós ou aos outros, sem que no entanto as consigamos parar. Na vida real, elas são executadas sob uma tensão emocional que impede o discernimento. No cenário, mesmo que atinjam a mesma tensão, elas contém alguns elementos de jogo lúdico, e são depois comentadas. O discernimento acontece e, quando as mesmas cenas ocorrem de novo na vida real, é frequente que o parceiro em tratamento se encontre distanciado e apto a terminar o ‘jogo’, frequentemente fazendo-o variar para o campo lúdico, com regozijo dos restantes parceiros envolvidos” (2002, 57).

De acordo com Pio Abreu (2002) muitos comportamentos têm subjacente um conjunto de motivações que não são evidentes ou assumidas, e que o objetivo das várias psicoterapias é proceder à sua análise através do acesso a memórias ocultas, sobretudo de experiências dolorosas. O autor sublinha que as várias psicoterapias distinguem-se na forma como é feito o acesso a essas memórias, sendo que a utilização da memória corporal é o foco do psicodrama:

“O corpo é assim mais revelador que a palavra, e o psicodrama é também uma forma de aprender a analisar o corpo em ação, de ouvir os seus apelos, de aprender a lidar com ele, de aceitar a sua existência. Nas dramatizações, a direção dos acontecimentos passa para o domínio do corpo, tornando-se assim mais espontânea. É frequente que a dramatização de um acontecimento banal evoque memórias há muito escondidas, abrindo assim um filão do nosso passado que se pode explorar por sucessivas dramatizações até à plena compreensão e consequente mudança do comportamento e atitudes presentes” (2002, 59).

Queremos clarificar o leitor que neste capítulo revisitamos alguns contributos do psicodrama Moreniano³, mas com o objetivo de estabelecer pontes constantes com a temática do corpo, destacando a participação ativa do corpo na psicoterapia. A temática do corpo é tão profunda em Moreno, que mesmo antes de ele criar a psicoterapia de grupo ele alude ao corpo dentro de uma comunicação analógica, quando exprimiu de forma humanista o que era a filosofia do Encontro:

A meeting of two: eye to eye, face to face.
And when you are near I will tear your eyes out
and place them instead of mine
and you will tear my eyes out
and will place them instead of yours,
then I will look at you with your eyes
and you will look at me with mine.
(Moreno 1914)⁴

A ideia de duas pessoas que trocam os olhos para se compreenderem e conhecerem entre si, remete para o encontro psicodramático, em que o Eu encontra o Tu, a um nível interpessoal, traduzindo a capacidade de um ser inverter os papéis com o outro (Tauvon 1998, 32). Para além do encontro com o outro, dentro do psicodrama também é possível encontrar o *self* (Williams 1989, 17 como citado em Tauvon 1998, 33). Tauvon (1998, 33) refere que o *self* refere-se a uma multiplicidade, naquilo que designa como “um sistema de aspetos do *self*” e que essas partes do *self* podem ser concretizadas e representadas no palco do psicodrama. A concretização “descreve o ato de converter o conceito de um papel, figura, metáfora ou cena numa imagem concreta no palco do psicodrama” (Tauvon 1998, 33). O *self* e as suas diversas facetas podem ser expressas através do corpo a par da palavra, em que por exemplo, se podem colocar duas cadeiras a representar duas partes do *self*, e o indivíduo que dramatiza (protagonista) vai trocando de lugar e assumindo cada uma dessas partes, colocando-as a dialogar e a expressar-se através do corpo. Assim, no psicodrama o *self* ganha vida. A inversão de papéis é considerada uma das técnicas mais importantes do psicodrama, uma vez que o protagonista ao trocar de papéis com alguém ou mesmo com uma parte sua, adota uma perspetiva e um olhar para uma determinada situação a partir do ponto de vista do outro ou deixa que uma parte sua mais oculta se possa finalmente expressar e ganhar corpo.

³ Não é o nosso objetivo expor a teoria do psicodrama de forma desenvolvida e aprofundada, pois tal tarefa, a nosso ver, exigiria por si só um trabalho científico bastante específico.

⁴ Referimos a data original da publicação de Moreno uma vez que a generalidade dos psicodramatistas que são autores, incluem nas suas obras a filosofia do encontro expressa desta forma.

Moreno também adotou a filosofia do momento, em que o tempo privilegiado é o do presente, em que a experiência é vivenciada no aqui-e-agora. Independentemente de se poderem dramatizar experiências que apelam para um tempo passado ou futuro, estas são revivificadas e construídas no momento. O conceito de encontro associa-se ao conceito de tele. Através dos seus estudos na sociometria, Moreno emprega o conceito de tele para se reportar ao “fluxo de sentimentos” que traduzem a atração ou repulsa entre as pessoas num grupo e entre os grupos numa sociedade. Moreno refere-se às relações interpessoais que ocorrem no espaço ou campo entre os indivíduos e não apenas nas suas mentes individuais (Blatner 1998). Blatner esclarece que o fenómeno de tele também se reporta à reciprocidade e citando Moreno (1965, 15) refere que “a reciprocidade, um componente chave da tele, reflete a capacidade humana de perceber ou imaginar como os outros se sentem sobre a relação” (Blatner 1998, 349). Moreno (1959) chamou de “sensibilidade télica” a capacidade de os indivíduos avaliarem os outros nas suas qualidades reais (Blatner 1998). Tauvon refere que a tele “representa a capacidade de sentir, sem palavras, a relação entre pessoas e o seu laço invisível a qual agarra os grupos juntos. É um processo bidirecional, em contraste com o sentimento de empatia unidirecional” (Tauvon 1998, 34). “O sentimento de tele desenvolve-se com a idade (...) e cresce com a consciência corporal” (Moreno 1987, 344 como citado em Blatner 1998, 359). Fox (2002) refere que a estrutura das relações interpessoais se torna mais desenvolvida quando a criança começa a andar: ela pode dirigir-se para uma determinada pessoa ou objeto que goste, afastando-se de quem não gosta e dos objetos pelos quais sente repulsa. E neste sentido o autor sublinha que “a participação espontânea não-verbal começa a influenciar a estrutura de forma mais definitiva” (Fox 2002, 55). A espontaneidade e a criatividade são outros dois aspetos nucleares do psicodrama. A definição operacional que Moreno dá de espontaneidade (fator *e*) é a seguinte: “O protagonista é desafiado a responder, com um certo grau de adequação, a uma nova situação ou, com uma certa medida de novidade, a uma antiga situação” (Moreno 1978, 36). Baseando-se no estudo experimental, Moreno (1978) considera serem quatro as expressões características da espontaneidade: a) as conservas culturais e estereótipos sociais são ativados pela espontaneidade; b) a arte, a criação de novos organismos e os padrões ambientais são impregnados pela espontaneidade; c) as livres expressões da personalidade embebem-se da espontaneidade; d) a espontaneidade faz parte da habilidade do indivíduo perante novas situações ser capaz de dar respostas adequadas. Relativamente à primeira característica, Moreno dá o exemplo do que pode ocorrer com o ator:

“Assume um papel, aprende-o e ensaia-o até que se converta numa completa conserva, um estereótipo à sua disposição, de modo que quando reproduz esse papel no palco, nenhum gesto ou expressão verbal é deixada ao acaso. Mas o grande ator, como o homem idealizado (...), é capaz de elevar e avivar essa conversa, inculcando-lhe uma expressão exaltada e grandiloquente por meio desse fator e, isto é, acrescentar novidade, vivacidade e qualidade dramática à fiel comunicação literal do texto do dramaturgo, o que faz com que o seu desempenho pareça sempre novo mesmo depois de recitar o mesmo papel mil vezes; assim, as conservas dramáticas podem ser vinculadas ao seu, conferindo-lhes o carácter de verdadeira auto-expressão e ao ator a aparência de um grande criador cénico. O acento que o ator proporciona a eventos insignificantes, por seus maneirismos de fala e movimento, faz com que pareçam extraordinários” (Moreno 1978, 141).

Na segunda forma é considerada a criatividade, em que o homem “está perpetuamente empenhado em produzir novas experiências em seu próprio íntimo, a fim de que elas possam transformar o mundo à sua volta e, assim, enchê-lo de novas situações. Estas, por sua vez, desafiam-no a mais experiências novas, que voltam a esforçar-se por remodelar o mundo em redor” (Moreno 1978, 142). A terceira característica apela para a originalidade, que se traduz segundo Moreno (1978) numa expansão ou variação impar da conserva cultural, e através da originalidade algo é acrescentado à forma original sem alterar a sua essência. A quarta característica da espontaneidade refere-se à adequação da resposta, em que perante uma nova situação a pessoa pode ter: nenhuma resposta, ou dar uma velha resposta a uma nova situação ou uma nova resposta a uma nova situação. A resposta a uma nova situação: “é uma aptidão plástica de adaptação, mobilidade e flexibilidade do eu, indispensável a um organismo em rápido crescimento num meio em rápida mudança” (Moreno 1978, 144). Moreno (1977) assinala quatro características (caracteres) do ato criador, sendo a primeira a espontaneidade, que prepara o sujeito para a livre ação. A segunda corresponde a uma sensação de surpresa, o aspeto inesperado do ato. No terceiro caractere, de alguma forma dá-se a quebra da realidade, no sentido da sua mudança. A quarta característica do ato criativo corresponde à atuação *suis generis* (Karp 1998a). Karp sublinha a ideia de Moreno de que para que o momento seja *suis generis*, “é preciso que ocorra uma mudança na situação; que a mudança proporcione um sentimento de novidade, e que a novidade percebida envolva atividades por parte do sujeito, ou seja, um ato de aquecimento para um estado espontâneo” (Moreno 1977, 104 como citado em Karp 1998a, 78). No psicodrama a espontaneidade também se expressa através das palavras e opera em outras formas de expressão como na atuação, na interação, na fala, na dança, no canto e no desenho. A espontaneidade e a criatividade estão vinculadas, e Moreno considera que tal ligação “foi um importante avanço, a mais elevada forma de inteligência de que temos conhecimento, assim como o reconhecimento

de que ambas são forças primárias no comportamento humano” (Moreno 1978, 37). Rojas-Bermúdez, um psicodramatista argentino, enfatiza que o psicodrama desde um ponto de vista técnico constitui:

“Um procedimento de ação e interação. O seu núcleo é a dramatização. Diferentemente das psicoterapias puramente verbais, o psicodrama faz intervir manifestamente o corpo nas suas variadas expressões e interações com outros corpos. Esta intervenção corporal envolve o compromisso total com o que se realiza, compromisso que é fundamental para a terapia e, por fim, para o indivíduo e para o desenrolar de melhores e mais completos meios de comunicação com os seus semelhantes. O psicodrama não deixa de lado o verbal, mas, pelo contrário, hierarquizam-se as palavras ao inclui-las num contexto mais amplo, como o é o dos atos. Assim, ao indivíduo encarrega-se do que diz e responde com o seu fazer. Do ponto de vista psicoterapêutico, esta participação corporal demonstrou ser um valioso método para evidenciar as defesas conscientes e inconscientes do paciente, assim como suas condutas e quadros patológicos” (Bermúdez 1997, 17).

Moreno vê o psicodrama como um tratamento individual que é feito em grupo. O psicodrama é um instrumento psicoterapêutico constituído por cinco instrumentos fundamentais: o cenário, o auditório, o protagonista, os egos-auxiliares e o diretor. Uma sessão de psicodrama está dividida em três etapas: a do aquecimento (inespecífico e específico), a da dramatização e a dos comentários. Estas etapas têm em consideração três contextos⁵: o social, o grupal e o dramático.

2.2.1.1. Os Instrumentos do Psicodrama

i. O Cenário

O cenário corresponde ao espaço onde decorre a dramatização de uma sessão de psicodrama. Ele é o ponto de partida para todos os processos criativos. O cenário equivale ao palco do teatro, mas com dimensões mais reduzidas, geralmente é retangular, podendo ser feito de vários materiais ou ser representado por um tapete. O cenário deve ser adequado ao número de participantes, permitindo que estes expressem os seus movimentos de forma livre. De acordo com Bermúdez, “um espaço para manifestar-se, põe rapidamente em evidência diferentes tipos de relação corpo / espaço que apresentam os seus integrantes” (1997, 121). O espaço é: “o limite do corpo envolvente, ou a envoltura do meio envolvente (Aristóteles), ou seja, como uma espécie de pele que o

⁵ No sexto capítulo, iremos desenvolver estes contextos de forma aprofundada, através da apresentação de uma performance imaginária da Magia Kula, de Bronislaw Malinowski (1986b).

cobre... só é possível falar de espaço na medida em que algo está rodeado por algo distinto dele mesmo” (O.F. Bollnow 1969 como citado em Bermúdez 1997, 21). É no cenário que os participantes expressam todo o seu mundo interno, através de uma participação corporal ativa. Na forma psicodramática, um grupo de participantes dispõe-se em círculo à volta do cenário, sentados em banquinhos, de preferência com a ponta dos pés sobre o mesmo. Num dos limites do cenário e sobre ele, encontram-se duas cadeiras, que separam a equipa terapêutica (diretor e egos-auxiliares) do resto dos elementos do grupo. Estas cadeiras são posteriormente retiradas.

ii. Auditório

O auditório é constituído por todos os membros do grupo, que estão sentados enquanto decorre a dramatização. Do auditório sai o protagonista para a dramatização. Alguns elementos do auditório podem ser convidados a participar na dramatização para representar papéis e são ajudados pelos egos-auxiliares da equipa terapêutica. Na fase de comentários, todo o auditório é solicitado a expressar a sua ressonância acerca do que ocorreu na sessão, de como se sentiram nos seus papéis e como vivenciaram a dramatização do protagonista. Os elementos do auditório para além de terem um papel crucial no *feedback* que dão ao protagonista, também se identificam com muitas temáticas dramatizadas nas várias sessões, mesmo que não participem ativamente. O auditório corresponde à plateia do teatro.

iii. O Protagonista

Embora no teatro se possa considerar que há um protagonista, geralmente associado ao ator principal, a diferença relativamente ao teatro, é que o protagonista no psicodrama “é autor e ator da sua própria obra” (Bermúdez 1997, 38). É o diretor que escolhe o protagonista para a dramatização. Esta escolha pode surgir a partir das observações que o diretor faz acerca da linguagem verbal e não-verbal dos elementos do grupo no início da sessão, ou pode selecionar o protagonista a partir de jogos realizados durante o aquecimento inespecífico. É sobre o protagonista que se foca toda a dramatização, em que o protagonista, “na sua história pessoal, inscrita no seu corpo, nos seus gestos, nos seus movimentos, é agora um elemento mais, integrado na ação” (Bermúdez 1997, 120). Uma sessão de psicodrama pode envolver um ou vários protagonistas. Neste último caso, “a dramatização é substituída por jogos com o objetivo

de tratar de temas comuns, fortalecer a coesão de grupo ou obter elementos diagnósticos (Pio Abreu 2002, 19).

iv. Os Egos-Auxiliares

O ego-auxiliar deverá possuir um bom conhecimento sobre expressão corporal, uma vez que quando ele se dirige ao cenário, coloca-se numa postura de absorver a informação verbal e não-verbal do grupo. O ego-auxiliar recebe instruções do diretor, e ambos devem estabelecer uma sintonia entre si. Na fase de aquecimento, ele participa de forma ativa, através de exercícios onde pode enfatizar vários ritmos através do correr, saltar, movimentar certas partes do corpo ou colocar todo o corpo em movimento. Na fase da dramatização, o ego-auxiliar pode ter de representar um papel complementar ao do protagonista. Bermúdez realça que “o ego-auxiliar trabalha principalmente com a vivência, isto é, com o sentir (área corporal) e o fazer (área ambiente); a área da mente guia o seu fazer” (Bermúdez 1997, 45-46). Na fase de comentários, o ego-auxiliar tece comentários acerca de como se sentiu em determinado papel e como sentiu os protagonistas e os restantes elementos do grupo.

v. O Diretor

É o terapeuta principal que tem a função de dirigir a sessão psicodramática. A linguagem corporal não-verbal pode indicar quando o grupo ou o protagonista estão prontos para representar um determinado aspeto da vida. Karp refere que o diretor “precisa de usar os seus olhos e ouvidos para corajosamente observar e agir sobre o escondido, o não falado e as suas pistas não-verbais dadas pelos membros do grupo e pelo protagonista” (Karp 1998b, 164). O diretor deve possuir um bom conhecimento das possibilidades expressivas do corpo e dos materiais auxiliares, como a música, que podem facilitar a comunicação através do corpo. Ao diretor “corresponde-lhe colocar os meios, implementar as técnicas psicodramáticas e uma estratégia terapêutica adequada para que o tema a dramatizar que propõe o protagonista se represente no cenário” (Bermúdez 1997, 49). Karp (1998b, 8) aponta algumas tarefas do diretor: construir uma coesão suficiente e um clima de trabalho grupal construtivo; estimular os membros individuais do grupo e aquecê-los para a ação; as suas regras de ouro são a autenticidade e a espontaneidade; tem em atenção as dinâmicas do grupo e mede as suas interações; faz a seleção do protagonista e cuida dos outros membros do grupo, que apesar de não terem sido escolhidos para fazer

parte da dramatização, fazem parte da sessão; deve ter uma postura interventiva mas deve dar espaço suficiente para que o protagonista tenha liberdade para escolher o foco da exploração; identificar mensagens não-verbais e verbais do protagonista; dominar várias técnicas terapêuticas sobretudo a orientação da troca de papéis, etc. (Karp 1998, 8).

2.2.1.2. As Etapas de uma sessão de Psicodrama

i. Aquecimento

O aquecimento é a primeira parte de uma sessão de psicodrama. Pode dividir-se em aquecimento inespecífico e específico. No início da sessão o diretor está atento às expectativas dos elementos do grupo, estas manifestam-se corporalmente e verbalmente. O aquecimento inespecífico é levado a cabo pelo diretor que interage verbalmente com o auditório, indagando sobre o ocorrido em sessões anteriores ou sobre alguma temática trazida pelos elementos do auditório. O aquecimento também pode envolver atividades não-verbais, onde os corpos podem servir como ponto de partida para se escolherem músicas, ou onde os corpos participam movimentadamente ou harmoniosamente em vários exercícios, aquecimento que é potenciado pelo ego-auxiliar. Bermúdez sublinha que “o diálogo corporal iniciou-se, o diretor pode utilizar técnicas dirigidas ao corpo, como a expressão corporal e a música...” (Bermúdez 1997, 65). Nos aquecimentos temáticos, “os estímulos sonoros elegidos podem estar dirigidos a estimular certos segmentos corporais, ao corpo na sua totalidade, a despertar certas emoções, (...) a estimular a interação grupal” (*ibidem*, 123). O aquecimento específico realiza-se com o protagonista que emergiu do grupo, e é um momento de preparação para a dramatização. O protagonista nesta altura já se encontra no cenário e há um aquecimento específico para o papel que vai dramatizar. Nesta fase o diretor pode socorrer-se dos elementos do grupo para representarem pessoas para a cena dramática. Nestes papéis a postura do corpo é extremamente importante, os elementos do auditório devem incorporar o mais fielmente possível as expressões e posturas das personagens da vida do protagonista, como se os seus corpos fossem de barro e facilmente se deixassem moldar.

ii. A Dramatização

Bermúdez (1997) diz-nos que a dramatização é o núcleo do psicodrama. O diretor emprega várias técnicas ativas⁶, e enquadra dentro de uma metodologia psicodramática, o tema trazido pelo protagonista, as situações e os personagens. O diretor pode à semelhança de como se procede no teatro, socorrer-se de um conjunto de músicas, pode regular a intensidade das luzes sobre o cenário, para delimitar o momento e o espaço da dramatização (Bermúdez 1997). O autor sublinha que a dramatização faz participar ativamente o corpo, destacando-se de outras terapias mais verbais, e para além disso “o protagonista lançado na ação deverá resolver aqui e agora todos os problemas que se lhe apresentem, e já não é o passado que relata e reconstrói, mas o presente que se enfrenta e espera as suas respostas” (Bermúdez 1997, 60). O objetivo durante a dramatização é que o protagonista consiga a catarse de integração, através da ênfase que é colocada na sua expressão de sentimentos e emoções. A fase de dramatização é potenciadora do *acting-out* e da catarse de integração. Moreno emprega o termo *acting-out* no sentido de “passar para fora aquilo que está dentro do paciente, em contraste com a representação de um papel que é atribuído ao paciente por uma pessoa de fora” (Moreno 1978, 34). Através da passagem ao ato, sentimentos ocultos podem ser expressados, permitindo que o paciente avalie por si próprio o seu comportamento e que o terapeuta tenha um quadro mais completo do comportamento do paciente. Aristóteles na sua *Poética* introduz o conceito de catarse, sustentando que através da catarse os espectadores ficavam purificados, mas Moreno muda o foco da ação, e através do teatro espontâneo a ênfase da catarse passou do espectador para os atores (Moreno 1978). Moreno (1978, 39) sublinha que a catarse proporcionada através do teatro veio responder a uma série de questões: o teatro permite cuidar de meios causadores de desequilíbrios; permite a catarse para o corpo; permite a catarse ao nível da fala; é um meio facilitador da catarse dentro do indivíduo e com as pessoas envolventes; o teatro permite que as fantasias, papéis e relações irreais se tornem acessíveis à catarse. Na fase de dramatização o corpo é o elemento-chave, “a distância a que o protagonista se coloca em relação a objetos e pessoas significativas, a sua posição e postura, o seu olhar, são pormenores importantes que indiciam a realidade vivencial do indivíduo, mesmo que o seu discurso consciente o tente negar. Estes pormenores não

⁶ José L. Pio Abreu (2002) apresenta várias técnicas desenvolvidas por Moreno: a inversão de papéis, o solilóquio, a interpolação de resistências, o espelho, o duplo. Outras técnicas são também referidas como a representação simbólica, o objeto intermediário, a estátua. Algumas destas técnicas são desenvolvidas no nosso trabalho, no capítulo V, referente à Metodologia de Investigação.

passam despercebidos ao diretor nem ao auditório, que os poderá refletir de modo a que o próprio indivíduo aprenda a conhecer-se melhor, conhecendo a linguagem e a memória do seu corpo” (Pio Abreu 2002, 25-26). Bermúdez (1997) refere que a fase de dramatização baseia-se numa hipótese terapêutica do diretor com o objetivo de produzir mudanças no protagonista, e que difere do teatro em que a improvisação está destinada a desenvolver o papel do ator. No entanto Bermúdez também considera que o diretor pode preocupar-se mais com a produção artística (papel do ator). Outra diferença que o autor aponta é que a dramatização traz heranças das cenas teatrais, quer na expressão de emoções quer na mobilização de personagens, no entanto no psicodrama os protagonistas não seguem um guião. Na relação entre o teatro e o psicodrama Bermúdez salienta que “a representação teatral não é mais do que a culturização de uma atividade natural do homem, e o psicodrama baseia-se na recuperação com fins terapêuticos desta capacidade humana” (Bermúdez 1997, 57).

iii. Comentários / *sharing*

A dramatização terminou e o protagonista e outros elementos do grupo que dramatizaram juntam-se aos restantes elementos do auditório, o ego-auxiliar regressa ao seu lugar junto do diretor e tem início a partilha e os comentários. Pio Abreu refere que “tal como o público, no teatro ou na vida, comenta o desempenho dos protagonistas num exercício mais ou menos explícito que é conhecido pela crítica teatral ou social, dando uma informação de retorno que vai corrigindo esse desempenho, é agora o auditório que se vai pronunciar sobre a dramatização, dando informações para uso futuro do protagonista” (Pio Abreu 2002, 26-27). Na fase dos comentários o auditório comenta o que observou e vivenciou durante a sessão, depois seguem-se os comentários dos egos-auxiliares, que manifestam a forma como se sentiram a representar os seus papéis em relação ao protagonista, nesta fase o protagonista também comenta a experiência que viveu e expressa os seus sentimentos e compreensão face à mesma, e finalmente o diretor fará o seu comentário final, dirigido ao grupo e ao protagonista. Pio Abreu (2002) atribui a importância aos comentários no psicodrama, tal como se atribui importância à prescrição médica numa consulta médica, ou á crítica na sociedade:

“Porém, ao contrário da crítica social, eles são expressos sem equívocos, num clima de tolerância e na posse de elementos esclarecedores que normalmente são escondidos ou ignorados em sociedade. Para que eles não sejam interferidos por preconceitos ou inúteis discussões de subentendidos, tem-se insistido que os comentários se centrem no ‘aqui e agora’, no que se pôde observar durante a dramatização, deixando ao

protagonista a liberdade de os traduzir para a vida real. E, ao contrário do diretivismo da prescrição médica, podem existir tantas opiniões quantos os elementos diferentes do auditório. Cabe ao protagonista a liberdade de escolher entre elas, sem se sentir desnudado ou comandado. Mas a última palavra do diretor deve ter, em conta a linha de coerência vivencial do indivíduo, e utilizar toda a experiência psicoterapêutica para lhe apontar alternativas” (Pio Abreu 2002, 27).

2.2.1.3. Os papéis na vida quotidiana: A taxonomia de Robert Landy

Relativamente aos papéis⁷, Moreno (1978) considera que eles surgem antes do *eu*, que o papel é a unidade da cultura e que os desequilíbrios no agrupamento desses papéis geram atrasos no surgimento de um *eu* real. O autor classifica-os em papéis sociais, papéis psicossomáticos ou fisiológicos e papéis psicodramáticos ou psicológicos. De acordo com Moreno devemos considerar: que “os papéis psicossomáticos, no decurso das transações, ajudem a criança pequena a experimentar aquilo a que chamamos “corpo”; que os papéis psicodramáticos ajudem a experimentar o que designamos por “psique”; e que os papéis sociais contribuam para produzir o que denominamos “sociedade”. Corpo, psique e sociedade são, portanto, as partes intermediárias do *eu* total” (Moreno 1978, 26). Como já referimos anteriormente, durante a fase de dramatização o protagonista pode assumir vários papéis, bem como os egos-auxiliares que podem adotar papéis complementares e outros elementos do auditório que tenham sido selecionados para participar na dramatização. Podem ser encarnados diversos papéis de personagens que fazem parte das vivências quotidianas do protagonista, ou outros novos papéis criados, que o diretor introduza durante a ação dramática. Neste trabalho apresentamos a taxonomia que Landy (1993) elaborou acerca dos papéis na vida quotidiana, e que mereceu a nossa atenção, não só por apresentar elementos inspiradores para a vivência de papéis nas *performances* que envolvem a astrologia, mas porque a consideramos uma elaboração bastante criativa por parte do autor. Landy (1993) apresenta uma taxonomia dos papéis na vida quotidiana organizados em seis categorias principais: somática, cognitiva, afetiva, social / cultural, espiritual, e estética. Algumas destas categorias, por sua vez, enquadram outros tipos de papéis. A escolha destas categorias tem como intuito, de acordo com o autor, de responder a preocupações em torno do corpo, da mente, dos sentimentos, da alma e dos hábitos da

⁷ A teoria dos papéis foi bastante desenvolvida por Jacob Levy Moreno e por outros psicodramatistas como Jaime Rojas-Bermúdez (1997), e como tal mereceria um capítulo destacado, mas num trabalho científico dedicado ao psicodrama. No entanto, não deixamos de destacar a sua importância aqui e no capítulo VI através de uma performance imaginária da Magia Kula.

humanidade, que são centrais para físicos, filósofos, psicólogos, sociólogos, antropólogos, teólogos e artistas.

i. Os Papéis Somáticos

Landy (1993) destaca que os papéis somáticos são sobretudo herdados e de base genética e que o seu foco é o corpo, nas suas múltiplas funções, desenvolvimentos e aparência. São papéis que estão relacionados com a sobrevivência do próprio indivíduo, como por exemplo, o papel de respirar, comer, expelir, dormir, mover e inter-atuar, incluindo também o papel de procriar. De acordo com Landy embora a natureza seja a mesma, os papéis mudam ao longo do tempo. O autor clarifica esta ideia através do papel do comedor, que varia quando se é criança, adolescente, adulto e idoso. A criança pode recusar comer ou deitar a comida para o chão para ir brincar, um adolescente pode relacionar-se com a comida em termos da sua aparência corporal, um adulto tirar prazer e aplicar a criatividade na comida, um idoso ter necessidade de comer de forma reduzida. Este papel de comedor pode ser influenciado por aspetos socio-económicos e por mudanças no equilíbrio do bem-estar psicológico dos indivíduos. Relativamente à idade e estágio desenvolvimental, Landy (1993) explora as mudanças de papéis em termos temporais, ou seja, uma criança pode comportar-se como tendo um nível cognitivo mais evoluído, um adolescente pode ter atitudes de criança e um idoso pode regredir a um estágio de dependência devido a uma doença. Na generalidade ocorre, “a escolha do papel inverso, utilizada por determinadas circunstâncias fisiológicas, psicológicas ou culturais” (Landy 1993, 141). Quanto aos papéis de género, para além de serem determinados pela natureza, são influenciados de acordo com Landy, por um repertório de modelos de papéis femininos e masculinos provenientes da família, das imagens de feminilidade e masculinidade oferecidas pela cultura e por fatores psicológicos relacionados com a identidade. O autor salienta que estes papéis de género não se conformam aos estereótipos promulgados pela sociedade, afirmando que “à medida que as culturas se tornam mais heterógenas e permissivas, mais escolhas de como e quando iremos desempenhar papéis masculinos ou femininos estão disponíveis” (*ibidem*, 143). No sentido de obter uma satisfação plena dos seus papéis, o autor constata que alguns indivíduos optam pelo celibato em certas ordens religiosas, outros adotam a heterossexualidade, bissexualidade, homossexualidade, assexual ou uma combinação destes. Outro tipo de papéis que Landy encaixa nesta categoria estão relacionados com a aparência, estes papéis estão

primariamente associados às qualidades físicas, tornando-se mais complexos à medida que a beleza é usada de forma inocente versus como modo de sedução. Landy escreve que “as aparências são herdadas, já o espelho que oferece o julgamento final para a aparência reflete formas mutáveis e mudanças de auto-imagem. Essas mudanças ocorrem à medida que as pessoas interagem com outras e tomam assim as suas perspectivas” (*ibidem*, 144). Os papéis relacionados com a saúde também se ligam aos papéis psicossomáticos e incluem a pessoa fisicamente apta assim como a doente mentalmente e a fisicamente incapacitada. Os papéis de saúde e de doença têm uma base genética, mas Landy assinala também a sua forma psicossomática, como no caso do hipocondríaco, que adota um papel disfuncional particular com um propósito, muitas vezes inconsciente, de querer por exemplo chamar a atenção. Outro caso é o de uma criança que finge estar doente.

ii. Os Papéis Cognitivos

No que diz respeito aos papéis cognitivos Landy (1993) identifica-os com o estilo de pensar do indivíduo e do modo como resolve problemas. Este tipo de papéis, profere o autor, envolvem competências cognitivas que tendem a ser hierarquizadas, desde um nível mais baixo até um mais elevado. Além disso, enuncia o autor, são desenvolvidos de acordo com as tarefas que estão a ser realizadas, desde os desempenhos de memorização de informação factual até níveis mais complexos como o são a síntese e a avaliação. Landy (1993) aborda os papéis cognitivos, no seu sentido mais dramático e poético e refere que este sentido também aparece na nossa vida quotidiana, quando desempenhamos o papel de bobos. O autor considera que este termo é impróprio, se levarmos em linha de conta que os clássicos bobos eram dotados de uma inteligência superior e astúcia, mas ocultavam-na por detrás de um fato multicolorido e de *status* diminuído. Landy (1993) identifica o papel do simplório, como pertencente a uma ordem cognitiva mais baixa, e a este propósito diz que “estes são tipos de carácter que permanecem alheios da sua ignorância. Nós rimos deles porque eles reestimulam a nossa ignorância e levam-nos a descarregar a nossa vergonha” (Landy 1993, 145). Numa ordem mais elevada do papel cognitivo surge a pessoa sábia. Landy faz a observação que muitos intelectuais aspiram a este papel, no entanto facilmente entram numa ambivalência, criticismo e pedantismo à mais pequena queda. O autor também sublinha que existem vários papéis cognitivos entre o papel do simplório e o papel do sábio. Um outro papel é

o do dorminhoco que Landy faz equivaler ao do humilde ou intelectualmente auto-depreciativo. Este “trabalha duramente mas de forma insegura, com pouca preocupação ou consciência do valor das suas descobertas” (*ibidem*, 146). O ambivalente é outro exemplo de papéis cognitivos, “o que sabe isto e sabe aquilo, mas não sabe o que disto ou daquilo é uma escolha mais significativa” (*ibidem*, 146).

iii. Os Papéis Afetivos

Os papéis afetivos estão vinculados aos valores e aos sentimentos. Na sua vertente moral o autor aponta semelhanças com o que ocorre nas fábulas, histórias tradicionais e ensinamentos religiosos. Na sua vertente sentimental, o autor considera que os papéis se inserem num espectro que vai desde o indivíduo extrovertido impulsivo que impressiona, até ao introvertido compulsivo que demonstra receio. Landy (1993) observa que os papéis morais emergem como conflituando uns com os outros, como no caso da virgem e da prostituta, ou como no caso do que ajuda e do que engana. Tendo em consideração os papéis afetivos, o autor dá o exemplo de uma criança abusada que em adolescente, pode procurar fora modelos de papéis nos outros que tenham sido abusados, pode identificar-se com o agressor e pode procurar outros para vitimizar. Também pode querer adotar o papel de mártir, de salvador dos outros. Este papel, segundo Landy, pode ser encarnado por um indivíduo a partir das atribuições, inconscientes da sua própria família disfuncional, e ao assumir esse papel ele protege a família de reconhecer o seu ciclo de abuso e negação. Também podem ser procurados papéis mais positivos, em que o indivíduo pode tornar-se curador ou professor, que são na ótica do autor uma abordagem alternativa a repetir um ciclo de dor. Landy nota que “estes papéis existem internamente e são levados para o mundo exterior representado pelos pares, pais e outras figuras de autoridade” (Landy 1993, 147). Dentro dos papéis morais, o adulto é aquele que tem mais dificuldades em modificar as suas estruturas morais, e se surge a oportunidade de mudança, quando tal aparece “requer convicção pessoal e uma disposição para confrontar as ambivalências inerentes” (*ibidem*, 147-148). Outro aspeto interessante apontado pelo autor é que apesar dos indivíduos quererem negar determinados papéis, eles tornam-se cada vez mais internalizados, o que faz com que o indivíduo construa uma imagem de si como bom ou mau, inocente ou responsável, e haja variações nestes graus. Mas, o autor também diz que quando há abertura da moralidade, o indivíduo também é confrontado

com a questão de desistir ou de não continuar a lutar por assumir a sua posição moral no mundo.

iv. Os Papéis Sociais e Culturais

Os papéis sociais e culturais dizem respeito ao modo como os indivíduos se organizam a si mesmos em grupos de famílias, comunidades, sociedades e estado. Os papéis culturais são referenciados por Landy (1993) como estando ligados a questões de etnicidade, moralidade, religião, idade, género, sexualidade, invalidez. Estes papéis também remetem para uma abordagem das culturas em termos de cultura gay, cultura judaica, cultura jovem, entre outras. Landy defende que “a sociedade e cultura, tomadas em conjunto, são determinantes poderosos de como, quando, e porque nós tomamos e desempenhamos os nossos papéis” (Landy 1993, 149). O autor observa que os papéis culturais produzem um claro sentido de identidade para os indivíduos, e no que diz respeito à etnicidade, “quanto menos tradicional é uma cultura, mais escolha vão ter. Adicionalmente, algumas pessoas irão identificar-se com os papéis subculturais daqueles que pertencem a diferentes grupos étnicos...” (*ibidem*, 150). O autor chama a atenção acerca do facto de que “de muitos modos, aqueles que rejeitam um papel protótipo correm riscos de sobrevivência dentro de uma instituição que oferece um conjunto de papéis culturais e demanda um modo prescrito de implementação” (*ibidem*, 150). O autor aponta aqui, o papel de soldado dentro da cultura militar. Esta quarta categoria também abrange os papéis familiares. Landy reitera que os papéis familiares são adquiridos ou dados, dentro de uma variedade de parentescos consanguíneos ou resultantes do casamento e procriação, mas declara que “os modos como eles são internalizados e desempenhados varia consideravelmente” (*ibidem*, 151). O autor identifica a existência de uma hierarquia variável dentro de uma família no que toca ao poder, controlo e tomada de decisão. Contudo, diz-nos, esta estrutura muda “ao longo das circunstâncias externas (como a perda de emprego ou morte de um familiar) ou circunstâncias internas (como a mudança de consciência resultante a partir de uma experiência política, espiritual ou terapêutica), mas as qualidades de cada papel familiar mantêm um forte domínio em cada membro da família” (Landy 1993, 151). A um outro nível, as definições de papéis familiares podem estar muito bem definidas em determinadas culturas específicas que “estabelecem certos princípios tabu para ajudar a manter os papéis” (*ibidem*, 152).

Outros papéis que se encaixam na categoria dos papéis sociais são os políticos e os legais. Vários papéis podem ser expressos de acordo com uma determinada filosofia política particular e ser identificados num vasto espectro que vai desde a nacionalidade, até ao papel conservativo, liberal, pacifista e revolucionário. Relacionados com estes estão os papéis legais, que geralmente estão mais ao serviço do estado. O autor também associa a estes papéis, os papéis económicos que se categorizam dentro de uma classificação de *status* de classe económica, revistos na classe baixa, média e alta, e nas quais os indivíduos assumem diferentes papéis. Landy também identifica o papel do *Pária*, um papel em que os indivíduos podem pertencer a qualquer classe económica, e dá como exemplo, quando “dentro de uma sociedade repressiva, o *Pária* pode servir uma função política, abertamente criticando uma intensão governamental de silenciar qualquer oposição” (*ibidem*, 156). Outros exemplos de *Pária* são os artistas que através das suas obras de arte fazem críticas transversais. No lado mais baixo da comunidade inserem-se os adictos, os criminosos, as minorias étnicas, etc.. Outros papéis são representados por aqueles que conectam pessoas com as suas comunidades, como é o caso dos papéis de trabalho. Dentro destes há uma atribuição de *status* para cada papel, ou seja, de um reconhecimento de uma função, por exemplo, uma sociedade agrária valida os agricultores. Estes papéis de trabalho também apresentam uma variabilidade em termos de benefícios socio-económicos, *status* e grau de satisfação. Landy, a propósito deste tipo de papéis mostra o que pode levar a uma mudança na relação que os indivíduos estabelecem com os seus papéis de trabalho: “para alguns, um papel ocupacional é insuficiente ou limitado em si. (...) outros mudam de carreira na sequência de terem experienciado um grau de *stress* ou tédio. Enquanto outros irão continuar a desempenhar um papel ocupacional insatisfatório, justificando-se a si próprios com o argumento de segurança enquanto, secretamente sonham... ou assumem papéis mais excitantes” (*ibidem*, 157). Por fim, o autor aponta os papéis de autoridade e poder como englobando todos os outros anteriores e enquadra-os dentro de um espectro que vai do papel de passivo ao do agressivo. O autor refere que um papel passivo, no sentido negativo, pode tornar o indivíduo frágil, ao ponto de ser negligenciado ou ser vítima de domínio dos outros. O indivíduo que assume um papel passivo retira-se da sociedade, não tem interesses ou rejeita compromissos. Num sentido forte, o papel passivo em determinados contextos pode ter uma influência profunda sobre a sociedade, como no caso em que se pratica uma resistência passiva perante um determinado ato político. Ao nível da agressividade, quando esta é voltada para fora, o agressor pode adotar um papel que faz

uso da força para afirmar um poder sobre os outros. Quando a agressividade é voltada para dentro, pode surgir o papel do masoquista. Mas como enfatiza Landy, a agressividade também pode ter uma faceta positiva visível, por exemplo, no papel do guerreiro.

v. Os Papéis Espirituais

Um exemplo do papel espiritual é o do visionário, e quer este seja assumido por personalidades como Joana D'Arc ou pelo cidadão comum, este tipo de papéis coloca dilemas entre a consciência espiritual individual e a coletiva, entre a dúvida e a fé. O papel do visionário na nossa sociedade é geralmente associado com a doença mental. No entanto, Landy (1993) argumenta que o papel do visionário pode ter uma função significativa na vida quotidiana como se constata através das obras do artista ou das descobertas do cientista para quem, ocorre um discernimento, uma percepção por breves momentos de algo para além do véu do quotidiano. O autor afirma que o papel do visionário não pertence só a pessoas como Copérnico, Newton, Freud, Shakespeare, Einstein, “é parte de nós todos quando estamos prontos para imaginar uma nova ordem, num sentido de como as coisas podem ser” (Landy 1993, 159). O visionário ao contrário do que se possa pensar, não é apenas aquele que controla os eventos exteriores, ele pode ser chamado e sentir-se compelido a desenvolver uma visão interior, “em algum ponto das nossas vidas, podemos querer mais do que visões; podemos desejar transcendência” (*ibidem*, 159). O autor escreve que a procura da transcendência pode, para muitos indivíduos, dar um significado às suas vidas sobretudo para aqueles que rejeitaram uma visão tradicional da religião. Até mesmo, “o brincar de Deus pode prover uma necessidade de expressão de criatividade e pleno desempenho que permite dar uma folga à ordinariedade da vida quotidiana” (*ibidem*, 160). Outro exemplo fornecido pelo autor de um papel espiritual é o do herói que empreende uma jornada e que mesmo enfrentando vários perigos, procura um sentido para a sua existência através de um sistema interrelacionado de papéis.

vi. Os Papéis Estéticos

Landy (1993) refere que os papéis estéticos estão intimamente vinculados ao processo criativo dos artistas, que empregam imagens, som, movimento para comunicar com a sua audiência, através dos sentidos. No caso dos artistas dramáticos e literários, o

autor destaca que eles lidam diretamente com os papéis através da linguagem verbal, num processo criativo baseado em projeção de visões e imagens. Quanto à existência de um processo de labuta criativo e extenso, o autor comenta, que todos os artistas têm essa consciência e mesmo no caso do que adota o papel do sonhador, “sabe também que tem em breve de abandonar as suas visões românticas e retornar ao solo do quotidiano” (Landy 1993, 162). Para o autor “o papel do artista como criador é similar ao do Deus, o criador. Ambos trazem a vida da não vida, imaginação do vazio, ordem do caos” (*ibidem*, 162). Numa outra expressão, o autor diz que “uma das razões porque os seres humanos precisam dos deuses nas suas vidas como modelos de papéis, é para continuar a estar capazes de desempenhar o papel de Deus criador” (*ibidem*, 162). Até pode acontecer que os papéis de grandes artistas sejam inatos, mas de qualquer modo, o papel criativo pode ser simplesmente inspirado a partir de outros indivíduos que façam uma abordagem jovial e espontânea das tarefas rotineiras, acrescenta o autor. Landy transmite que o papel do criador transporta o ser para uma parte da sua personalidade inominável, intuitiva, e que para criar “temos de estar preparados para transcender a expectativa do quotidiano, ou para enfrentar o expectar e ordinário como se o víssemos pela primeira vez” (*ibidem*, 162). O autor comenta que a criatividade estende-se aos atos da vida diária, e lembra-nos que “dentro do papel criador, podemos descobrir significado no ato simplista e, por uma fração de segundo, sentirmo-nos cheios de vida” (*ibidem*, 162).

2.3. A Experiência e a Performance: O Corpo em Ação

Tendo em consideração o exposto anteriormente podemos constatar que a antropologia da experiência revela-se uma área flexível, que nos permite fazer o levantamento de um conjunto de pressupostos teóricos que vão servir de bússola orientadora para o nosso entendimento de uma dimensão mais prática. E tendo o nosso trabalho um forte cariz prático, enraizado na performance astrológica, exige igualmente que possamos tecer reflexões em torno de aspetos mais vivenciais, como é o caso das performances. A descrição e exploração de performances levadas a cabo em outros contextos culturais, bem como a explanação das reflexões de outros investigadores contribuem para o levantamento de parâmetros de análise do ponto de vista investigativo que são centrais para o investigador participante, no nosso caso, dentro de um contexto psicoterapêutico orientado por um quadro de conhecimento antropológico. A exposição

de várias performances que fazemos no nosso trabalho tem como objetivo não só inspirar-nos na identificação de alguns elementos performativos, mas sobretudo dotar-nos de pontos de reflexão acerca da introdução da vivência corporal num contexto psicoterapêutico.

2.3.1. O papel da performance na estruturação do significado e da experiência

Kapferer (1986, 188-203) analisou o ritual do exorcismo vivenciado pelos Singaleses no sul do Sri Lanka com o objetivo de procurar compreender, “como os indivíduos transcendem a sua solidão no mundo, como compartilham a sua experiência vivida com os outros e estabelecem significados” (Kapferer 1986, 191). O autor destaca que a preparação, a organização, o simbolismo e todas as ações dentro dos rituais obedecem a um processo lógico e estrutural. Este é guiado pela *Singhalese Therevada Buddista* – um conjunto de princípios centrais da cultura Singalêsa. Os Singaleses têm uma visão cosmológica do mundo, segundo a qual existe uma hierarquia cósmica onde se situam seres sobrenaturais e humanos. Para Kapferer (1986) o objetivo do ritual do exorcismo consiste em: cessar com as desordens que o paciente padece pelo seu contacto com os demónios, repor a saúde do paciente, e procurar re-significar a realidade não só do paciente mas de todos aqueles que participam no ritual. O autor explica que “é através do poder de Buda e das divindades que os demónios são convidados para o rito, e o que eles exercem sobre o paciente é progressivamente quebrado e a sua contaminação e causa da doença é retirada do corpo do doente” (Kapferer 1986, 198). Na visão de Kapferer (1986) os indivíduos mais vulneráveis aos ataques demoníacos seriam aqueles que vivenciam um estado existencial de solidão no mundo e que se encontram mergulhados no medo. Perante isto, o exorcismo permite “reproduzir e atualizar a experiência do demoníaco num paciente e nos outros participantes” (*ibidem*, 195-196). Apesar de poder haver variabilidade nas performances, o autor sublinha que na área onde efetuou o seu estudo há uma invariância na estrutura das performances. Para Kapferer (1986) as mudanças que se operam na realidade são possíveis através da estrutura da performance, e neste sentido o autor isolou dois aspetos da performance, que estão interligados: a) a estruturação do ponto de vista; b) a estruturação do contexto por meio da apresentação. Mas antes de compreendermos estes dois aspetos, é importante clarificar como se efetiva o processo do ritual do exorcismo. Estes rituais começam à noite e duram até ao

amanhecer. Participam neste ritual, os exorcistas, os pacientes e outros membros Singhalese que constituem a audiência. Este processo está estruturado em diversas fases, e no decorrer das mesmas podem-se privilegiar mais, num determinado momento a música e a dança (durante o período designado pelo relógio da meia-noite) e no final o Drama (durante o relógio da manhã). Para além disso, ao longo da performance também podem ocorrer momentos no sentido de os participantes da audiência se situarem num ponto de vista mais externo relativamente ao ponto de vista onde se situa o paciente, para posições dentro do contexto estabelecidas à volta do paciente. Um dos focos de Kapferer (1986) é precisamente perceber a diferença entre os pontos de vista do paciente e os possíveis pontos de vista dos participantes. Em termos de *setting* podemos dizer que o palco da performance do ritual exorcista é extenso, destacando-se o local onde se encontra o paciente e o exorcista, e todo o cenário em redor onde se instalam os restantes participantes que se reúnem para o ritual. Estes lugares na perspetiva do autor têm um impacto no modo como são assumidos os diferentes pontos de vista. Na física quântica já tínhamos visto que a posição do observador modifica o observado. Kapferer descreve que os pacientes permanecem sentados junto dos exorcistas, concentrando-se nas palavras e ações destes, estando impedidos de conversar com quem assiste. Toda a ação ritual é focada exclusivamente no paciente. O autor enfatiza que o ponto de vista dos pacientes é o ponto de vista das vítimas demoníacas, refletindo o mundo a partir da posição dentro deles. O autor observa que os pacientes podem expressar sinais exteriores de terror, podem até ficar inconscientes ou podem manifestar comportamentos de êxtase. Os outros participantes, que se reúnem no ritual, estão paralelamente envolvidos em atividades de carácter quotidiano, em que bebem, jogam às cartas, fazem amizades, trocam informações, tecem mexericos. Kapferer assinala que estes participantes estão fora do contexto do paciente e numa posição que permite que se consigam manter fora deles mesmos e assim “interpretar a sua experiência através de constructos e entendimentos partilhados constitutivos de um mundo quotidiano não determinado pela benevolência demoníaca” (Kapferer 1986, 197). Os pontos de vista adotados são diferentes, e os membros não partilham no imediato a experiência do paciente, que será facilitada através da introdução dos meios da apresentação da performance, por um lado a música e a dança e por outro o drama. As fases iniciais do exorcismo correspondem ao aquecimento, em que os exorcistas convocam os demónios para o ritual. A mudança na estrutura da performance, através da música e da dança aquando do relógio da meia-noite vai permitir alargar a área total da performance e fazer com que, haja uma suspensão dos contextos

quotidianos em que os membros da audiência recontextualizam-se para dentro do mesmo contexto que o paciente, sendo impelidos na direção do paciente. A experiencição é feita de modo diferente, por aqueles que estão diretamente envolvidos na dança e na música. O autor considera que:

“No entanto, esta capacidade para refletir na música e na dança o ato da experiência requer, sugiro eu, alguma capacidade de os indivíduos se distanciarem eles mesmos da experiência enquanto está a ser experienciada. É em grande parte apenas quando a música e a dança param, ou de alguma forma se interrompe o seu próprio fluxo e movimento, que a reflexão e o tratamento da experiência como um objeto – um elemento vital de toda a reflexão – se torna plenamente possível. As formas musicais e de dança, como são reveladas na performance, são constitutivas da experiência subjetiva. Elas moldam toda a experiência subjetiva à sua forma” (Kapferer 1986, 198).

Relativamente à criação de experiências, o autor valoriza o seguinte: “A estruturação do tempo da música e dança e a sua coerência interna na performance contém o potencial para criar uma experiência para o paciente e por extensão esta experiência para os membros reunidos no ritual. Na música e dança do exorcismo, tanto divindades como demónios são constitutivos das mesmas unidades fundamentais de sons e gestos” (Kapferer 1986, 199). Junto ao amanhecer o meio performativo privilegiado é o drama especialmente a forma cómica. O drama permite que os elementos da audiência adotem diferentes pontos de vista, através das características que neles são retratadas. Nesta fase são adotados vários papéis, em que os exorcistas podem aparecer mascarados de demónios ou retratar outros papéis relacionados com experiências da vida quotidiana. Estes papéis são dramatizados e a sua audiência é levada “a adotar perspetivas fora do seu ponto de vista particular subjetivo e a refletir sobre eles” (Kapferer 1986, 200). O processo cômico pode revelar justaposições, oposições, contradições através do absurdo, do impossível e de uma ligação inapropriada entre as vivências quotidianas e o entendimento do mundo cultural: “o processo cômico em si revela esta inconsistência, mas o reconhecimento pela audiência do total potencial do cômico está dependente da sua consciência e comprometimento ao seu mundo diário como é tipificado culturalmente e socialmente” (*ibidem*, 200). Nesta fase, os exorcistas e outros participantes divertem os pacientes, e quando estes sorriem, tal é encarado como um sinal de que se repôs a experiência normal e a saúde. Este tipo de ritual exorcista “liberta os indivíduos da solidão da experiência subjetiva, ligando-os aos outros através da mediação dos constructos partilhados e tipificações, e ordenam que eles tomem uma variedade de pontos de vista no mundo como experienciado com os seus alcances e os seus significados diversos” (*ibidem*, 201). São criadas várias formas de ilusões nas performances, a que estão sujeitos

os demónios e os seres humanos, mas “quando as ilusões estão finalmente dissipadas, os demónios são capturados e subordinados na realidade cósmica real que eles tentam subverter, e os seres humanos estão livres do seu controlo caprichoso” (*ibidem*, 202). Perante o exposto, o autor mostra que a partilha de significados é proporcionada pela participação dos indivíduos em expressões culturais e onde têm “a possibilidade da experiência mútua no sentido de experienciar conjuntamente uma experiência” (Kapferer 1986, 190). De acordo com o autor as experiências podem ser constituídas, ordenadas, refletidas e comunicadas através de um conjunto de expressões facilitadas pelos rituais presentes numa performance. Estas expressões estão entrelaçadas e incluem entre outras, a música, a dança, a literatura, a canção, as histórias e os dramas. Nestas performances culturais, “o Particular e o Universal entrelaçam-se, e assiste-se à universalização do particular e à particularização do universal” (*ibidem*, 191).

2.3.2. O Argumento das Imagens e a Experiência de Retorno à Totalidade

Para Fernandez (1986, 159-187) a experiência chega-nos não apenas verbalmente, mas através de imagens e impressões: “para entender a sintonização que ocorre nas situações sociais, temos de ir para além do que está manifestamente contido nos eventos de linguagem em si, para isso irão dizer-nos muito mais, as emoções das ligações subjacentes à comunicação e as imagens evocadas por ela” (Fernandez 1986, 164). O autor dá primazia à imaginação e refere que muitas imagens não têm a sua fonte na linguagem. Fernandez estudou os movimentos de revitalização em África no sentido de perceber como a experiência da “totalidade” é gerada. O autor empregou o “argumento das imagens” para se referir ao que leva à convicção e plenitude desses movimentos e argumenta que, “a convicção da totalidade é o produto de certos tipos de atividade – que é a visualização e a pictorização – imaginativa” (*ibidem*, 159). Fernandez verbalmente visualizou aspetos de certos movimentos religiosos Africanos que procuram o retorno à totalidade. A vivência das suas experiências é feita através da performance e atuação de imagens, expressas nos movimentos de revitalização – que estão fundamentalmente interessados, segundo o autor, em restaurar a ligação das coisas. O autor sublinha que nestes movimentos as partes relacionam-se com o todo universal, em que as imagens organizadas nas performances rituais relacionam “microcosmos e macrocosmos, coisas internas e coisas externas, centros e periferias, coisas superiores e coisas inferiores,

tempo-presente e tempo-passado” (*ibidem*, 165). Fernandez estabeleceu uma ligação entre as imagens e os rituais:

“ (...) As regiões inferiores da mente, quaisquer que sejam as estruturas que ela possa ter para organizar expressões subsequentes, são um repositório de imagens de experiências socio-históricas anteriores, ativamente vividas ou descritas vivamente. Tal abordagem contrasta com a abordagem estrutural usual na qual as regiões inferiores são sempre ‘vazias’ ou pelo menos ‘estranhas às imagens mentais’ – simplesmente para impor leis estruturais em elementos inarticulados originados noutro lugar. Estas imagens no seu repositório inferior conduzem a sinais positivos ou negativos de acordo com as experiências associadas a elas tenham sido positivas ou negativas, gratificantes ou ilusórias. E elas podem ser trazidas adiante e predicadas nos sujeitos da experiência religiosa e tornar-se a base da performance ritual” (Fernandez 1986, 174).

Fernandez, nos seus estudos, pictorizou algumas dessas imagens, ou seja imagens que podem ser utilizadas como metáforas rituais e que são a base da performance. O autor relacionou as predições metafóricas e as respetivas consequências performativas, presentes em vários movimentos religiosos e enfatizou que: “é fácil reconhecer certas *tropes* recorrentes – na maioria metáforas mas também metonímias – através das quais as *tropes* não são apenas afirmadas mas também representadas, organizando satisfatoriamente atividades de relevo numa comunidade religiosa particular” (Fernandez 1986, 171). Os movimentos religiosos sobre os quais o autor debruçou o estudo das predições metafóricas e das consequências performativas foram: a Sociedade da Revelação dos Apóstolos, os Cristãos Celestiais, a religião Bwiti e os Zulu Sionistas:

No sul de Volta na região do Gana, está a New Tadzewu, uma comunidade religiosa da Sociedade da Revelação dos Apóstolos do Gana. De acordo com o autor, “os membros desta sociedade vêm-se a si mesmos, fundamentalmente, como as tribos de Israel e soldados cristãos – soldados espirituais que estão sempre vigilantes pela aparição de visões demoníacas” (*ibidem*, 166). Para a Sociedade da Revelação dos Apóstolos, ao nível das predições metafóricas: a) “Nós somos as tribos de Israel”; b) “Nós somos soldados cristãos; ao nível das consequências performativas: a) “cada grupo, manifestando a sua particularidade, mostra que é parte do Todo de pessoas escolhidas; b) “marchando para cá e para lá, nós militamos contra as forças diabólicas de fora e desordens diabólicas de dentro” (*ibidem*, 171).

No leste na Costa da Guiné, para Togo e Dahomey, encontramos os Cristãos Celestiais. Eles vêm-se a si mesmos, “como canais entre o mar, a terra e o céu. Eles estão curados e tornam-se completos quando eles se experienciam a eles próprios como puros e perfeitos condutores...” (*ibidem*, 166). Para o Cristianismo Celestial: ao nível das

predições metafóricas: a) “nós somos os condutores entre o mar, a terra e o céu ao nível das consequências performativas: a) “vivendo puramente e em tranquilidade, nós não iremos perturbar as forças que fluem através de nós” (*ibidem*, 171).

Na floresta equatorial do Gabão na África Ocidental equatorial, encontra-se a religião Bwiti. Esta religião valoriza uma capela que é visualizada como um corpo sagrado. Os membros dessa religião percorrem um caminho para cima e para baixo, que eles consideram ser o caminho dos seus ancestrais em direção a uma árvore. Esta representa o pilar central com um forte simbolismo e cujas representações esculpidas e associações remetem para o universo Bwiti. Para os Bwiti equatoriais: ao nível das predições metafóricas: a) “Nós somos pessoas do limiar da floresta. Nós somos caçadores perdidos da floresta”, b) “Nós somos um só coração”; ao nível das consequências performativas: a) “Ao reunir a floresta à nossa volta e cerimonialmente fazendo o nosso caminho para a floresta, nós podemos renascer”, b) “Nós indivíduos separados podemos recapturar a nossa identidade familiar” (*ibidem*, 171).

Na savana litoral e nas zonas semiurbanas de Natal, no sudeste de África fica a terra Zulu. A força espiritual principal que estes Sionistas procuram evocar é o Espírito Santo, Umoya Oyinggwele, ou o Vento Sagrado. A arena do culto total é uma imagem do Zulu Kraal. Para os Zulu Sionistas: ao nível das predições metafóricas: a) “Eu sou o touro que choca no Kraal. Nós somos os regimentos do vento sagrado. Nós somos o gado do senhor”; ao nível das consequências performativas: a) “movendo mais e mais rápido e mais apertado e em círculos mais apertados, nós podemos recapturar a nossa pureza interior e a segurança da tutela sobrenatural” (*ibidem*, 171).

Fernandez salienta que para cada uma destas imagens:

“Existe uma pictorialização de um determinado domínio da experiência – o domínio da vida na floresta, ou da vida doméstica, ou dos assuntos militares, ou das relações sobrenaturais. (...) A performance destas imagens revitaliza um domínio da experiência e participação. A performance de uma sequência de imagens revitaliza, de facto e pela simples interação, um universo de domínios, e cosmologia aceitável de participação, uma totalidade convincente” (Fernandez 1986, 175).

Fernandez (1986) enfatiza que o agir destas imagens é cosmológico e clarifica o modo como elas são associadas analogicamente incluindo a formação do conceito. Diz-nos que a associação de imagens numa performance ritual, pode ser contínua ou descontínua. O auto simboliza a associação contínua por a:b::b:c::c:d, e dá como exemplo o caso em que “as pessoas estão para as árvores como as árvores estão para a floresta e como a floresta está para o mundo” (Fernandez 1986, 175). Simboliza a associação

descontínua por a:b::c:d, dando como exemplo, “a relação de uma pessoa em relação ao seu clã é como a relação da árvore para a sua floresta, ou como o coração é para o corpo, o centro do círculo é para o círculo, como o gado Kraal é para a herdade Zulu” (*ibidem*, 175-176). O autor observa que a produção de uma sequência de domínios da performance é mais frequente através da analogia descontínua:

“No jogo das analogias descontínuas num ritual, o que ocorre é que na atuação as experiências contínuas de um domínio, surge um senso de ressonância ou relação por analogia com alguma parte ou partes relacionadas das estruturas contíguas de outro domínio. Tal produz, primeiro, uma mudança de um domínio de performance para outro e, segundo, um sentido de coerência entre domínios – coerência devido às estruturas relacionais análogas. Ou seja, a Ordem das Coisas num domínio surge para ser percebida como algo similar com a Ordem das Coisas num outro” (Fernandez 1986, 176).

2.3.3. Quando o *self* é modelado

A técnica que Babcock (1986) apresenta dos *selves* modelados tem como inspiração a criatividade de cerâmica de Helen Cordero, uma mulher do povo Cochiti, que modelou aquilo que ela chama “*little people*”. Começou a esculpir quando tinha 45 anos a partir da arte antiga de fazer cerâmica. Uma das figuras que criou – um avô com várias crianças ao seu redor – foi inspirada no seu próprio avô que era um grande contador de histórias. Helen Cordero criou várias figuras como o homem que toca tambor, uma tartaruga que carrega crianças, contadores de histórias, mães que cantam, animais, deuses. A propósito das suas “*little people*”, Helen Cordero diz: “Eu não sei porque é que as pessoas procuram o meu trabalho da forma que procuram. Talvez seja por não se tratar apenas de coisas bonitas que eu faço por dinheiro. Elas vêm do meu coração. Elas são as minhas “*little people*”. Eu falo com elas e elas cantam” (Babcock 1986, 326). O trabalho de Helen Cordero toca-a de uma forma bastante pessoal, sobretudo perante a perda do filho e filha num acidente de automóvel: “quando Deus tomou os meus bebés, ele deu-me as “*little people*” para me ajudarem a continuar. Se eu não tivesse tido o meu trabalho, eu acho que me tinha deixado ir abaixo, eu ainda fico triste quando penso nisso, mas depois digo, olha para o que ele te deu, olha para todas estas “*little people*”” (*ibidem*, 329). Na perspetiva de Babcock (1986), o trabalho de Helen Cordero demonstra uma fusão entre experiência pessoal e cultural, em que as suas formas modeladas – “*little people*” – são *selves* modelados, que recriam e representam imagens de auto-apresentação, da história pessoal e familiar da vida do povo, mitologias, rituais, ou seja, nas palavras de Babcock, *a cerâmica como recipiente da ‘vida’, dos valores culturais*.

Ela deu vida às pessoas: “ao dar origem a estes *selves* modelados, ela, literalmente e simbolicamente, culturalmente e pessoalmente, respondeu à mortalidade com a natalidade e deu ao mundo um modelo poderoso de fertilidade e continuidade” (*ibidem*, 330). Babcock (1986) refere que se interessou sobretudo por: a) descrever e entender em palavras e imagens a relação entre a arte e a experiência do povo Cochiti, que inventaram os bonecos contadores de histórias; b) descrever como as figuras de barro são moldadas a partir da experiência de Helen Cordero; c) como as “*little people*” deram uma nova forma e continuam a moldar a sua vida. Ou seja, a autora tentou compreender como Helen entende a relação entre a sua vida e a sua arte e que significados têm para ela as suas figuras, não só as relacionadas com a vida mas também as da imaginação.

2.3.4. Reflexividade em torno das Performances

Tanto Kapferer (1986) como Fernandez (1986) acentuam a ideia de entrelaçar o particular e o universal, e ideia de que o indivíduo faz parte de um todo maior. Transportando esta ideia para a psicoterapia é crucial que o terapeuta se paute por uma visão holística, que contemple a religação do indivíduo a uma fonte coletiva. Neste sentido o terapeuta deve proporcionar ao paciente ou participante um contexto que lhe permita transcender a sua experiência individual englobando-a num contexto mais alargado – o universal –, e simultaneamente ‘trazer de volta’ o universal para a sua experiência individual. Do nosso ponto de vista, tal só pode ser levado a cabo introduzindo elementos culturais no entrelaçamento com os elementos oriundos de experiências mais pessoais do paciente. No caso de Helen Cordero vimos a profundidade desta premissa, em que ela após uma experiência dolorosa de perda dos seus filhos, encontrou um sentido significativo para a vida religando-se ao universal e trazendo-o de volta para a sua vida, através do modelamento de figuras de barro. Tal como esta forma de expressão, a performance nas suas múltiplas expressões, seja através da dança, canto, música, drama, imagens, entre outras, são uma fonte potencial de proceder a essa religação. E neste sentido, todo o psicoterapeuta deveria equacionar seriamente inclui-las nos seus modelos de intervenção psicoterapêutica. Moreno desde muito cedo que adotou uma visão cosmológica, a par da dimensão pessoal e social, que influenciou profundamente o seu modelo de psicodrama. Um dos princípios de Moreno (1968, 175) é o de que “um procedimento verdadeiramente terapêutico não pode ter como objetivo

menos que toda a humanidade” (Sprague 1998, 31). Moreno atribui abertamente ao processo terapêutico uma tarefa cosmológica:

“Um método terapêutico que não se preocupe com essas enormes implicações cósmicas, com o verdadeiro destino do homem é incompleto e inadequado. Assim como os nossos ancestrais encontraram essas mudanças em fábulas e mitos, tentamos encontrá-las, na nossa época, por meio de novos artefactos” (Moreno 1975, 20 citado em Lindqvist 1998, 250).

Detendo-nos em aspetos mais específicos inerentes às performances que acabámos de descrever, surgem um conjunto de outros pontos que merecem a nossa reflexão. A preparação das performances tem subjacente um modelo conceptual ou de experiência de vida. No caso que Kapferer apresenta, os Singaleses são guiados por um conjunto de princípios centrais da sua cultura – *Singhalese Therevada Buddista*. No caso das performances assinaladas por Fernandez, há uma ligação entre as imagens e os rituais, atendendo a uma relação entre as predições metafóricas e as respetivas consequências performativas, específicas de cada contexto cultural e o que os seus membros valorizam. Assim vimos que a Sociedade Revelação dos Apóstolos prepara as suas performances tendo em conta diretrizes em que por exemplo, os seus membros estão sempre vigilantes face às aparições demoníacas exteriores. Os Cristãos Celestiais preparam as suas performances tendo em conta o princípio de que eles são um canal entre o mar, a terra e o céu. Os membros da religião Bwiti fazem as suas atuações atendendo à sua religião aos ancestrais. Os Zulu Sionistas fazem performances atendendo à evocação dos espíritos. No caso de Helen Cordero, foi a experiência da própria vida que a influenciou na sua performance – o moldar das “*little people*”, que na análise de Babcock (1986) estes *selves* modelados têm subjacente uma dimensão que se relaciona com responder à mortalidade com a natalidade. Fica claro que ao nível da psicoterapia, é importante que os psicoterapeutas se pautem por um conjunto de conceções teóricas e práticas subjacentes à criação de exercícios performativos. O mesmo se estende para o terapeuta com papel de investigador, que deverá pelo menos equacionar um roteiro de campo baseado em constructos teóricos e práticos, que deverá ter um carácter flexível no sentido de ser modificado à medida que a investigação decorre e novas descobertas surgem. Outro aspeto extremamente importante é o de que toda a psicoterapia deverá ter como objetivo maior a restauração do bem-estar do paciente, seja ele físico ou psicológico ou espiritual. Neste sentido as performances não deverão ser exercícios desgovernados, sem sentido, sem objetivos. No caso dos Singaleses o objetivo da performance é a cura de um paciente a par da criação de novos significados, não só para a realidade do paciente como para

realidade dos elementos da audiência. E é com isto em mente, juntamente com os princípios guias subjacentes da sua cultura, que as suas performances de exorcismo implicam o chamamento de divindades e demónios. Na visão de Kapferer trata-se de, reproduzir e atualizar a experiência do demoníaco num paciente. E o autor encontrou mesmo uma estrutura no modo como essas performances são levadas a cabo, que ele explicou e sintetizou em torno do ponto de vista do paciente e participantes e do contexto por meio da apresentação. Até as próprias expressões performativas são empregues de um modo estruturado, numa primeira fase dominam a música e a dança e numa segunda fase o drama. No fim do ritual o paciente deverá encontrar a sua harmonia, transcendendo a sua solidão ao partilhar uma experiência juntamente com outros membros da audiência. Nas performances apresentadas por Fernandez e seguindo o seu ponto de vista, em momentos de *stress* e estagnação deveremos procurar uma visão mais ampla e transcendente, adotando uma linguagem figurativa e socorrendo-nos do argumento das imagens: “estes são tempos em que o ritual e a revitalização estão mais associados. É importante reconhecer como o jogo das *tropes* e a linguagem metafórica características destes tempos de *stress*, pela sua natureza real, levam-nos de volta para a totalidade” (Fernandez 1986, 178). Assim, o argumento do autor é que em tempos difíceis devemos procurar uma performance satisfatória – um palco – construindo contextos imaginativamente integrados, e “tal recuperação e construção é a suprema e recorrente estratégia para a experiência humana. É a experiência de retornar às profundezas, (...) no sentido de voltar à totalidade” (*ibidem*, 184). No caso de Helen Cordero ela própria atribui a sua harmonia às “*little people*”, agradecendo esse presente a Deus, e que o seu trabalho foi a forma que encontrou de não se deixar ir abaixo.

A partir da leitura de textos destas e de outras performances poderemos inspirar-nos para a criação das nossas próprias performances. O que estas várias performances têm em comum e que ressalta imediatamente é o corpo em ação. No caso da performance dos Singaleses podemos extrair elementos como as danças, a música e o drama. Também nós no contexto de performance no consultório, podemos apelar á presença de divindades e demónios, socorrermo-nos de máscaras para os representar - Landy (1993) aborda esta possibilidade dentro dos papéis espirituais. Uma das técnicas psicodramáticas que ressaltou neste exercício foi a troca de papéis. No início do ritual, o exorcista e o paciente fazem oferendas aos demónios e posteriormente os demónios são convocados e assumem papéis de oferecerem presentes e ficarem subordinados aos seres humanos. Outra estratégia que está presente neste ritual é a tática do absurdo. Geralmente

utiliza-se o absurdo para qualificar algo contrário ou oposto à razão (Menegazzo et al. 1995). Em psicodrama “a tática do absurdo é proposta pelo diretor que, em uma determinada situação, mediante consignas dramáticas, tenta levar o protagonista ao ato de compreensão pela contradição evidente da sua conduta absurda” (*ibidem*, 202). Relativamente á performance que envolve a modelagem, podemos igualmente contextualizar a potencialidade dos *selves* modelados no âmbito do nosso trabalho. Esta técnica de “*little people*” remete-nos para uma das técnicas de psicodrama, em que são utilizadas pequenas figuras que podem representar uma família e através das quais se podem dramatizar interações entre os vários elementos, em que os bonecos dão voz aos pensamentos, expressam sentimentos e vivenciam corporalmente os dramas e ações dos vários elementos da família. Também podemos no espaço de consulta – a situação de campo – pedir aos pacientes para modelarem as suas “*little people*” e a partir daí levar a cabo performances e co-construir novos significados. Os pacientes também podem trazer essas figuras previamente modeladas para as sessões. Tal como Babcock, nós como terapeutas e investigadores podemos descrever como é que as figuras de barro são moldadas a partir da experiência dos pacientes, como é que essas figuras podem moldar aspetos da sua vida, e que significados podem ter essas figuras na sua vida. Queremos sublinhar que para além dos pacientes poderem representar uma panóplia de situações pessoais, podem alargar as suas performances às expressões culturais, ou seja, representar situações referentes aos modos de vida do meio onde se inserem, à sua identidade em relação com esse meio, representar contextos mais universais, no sentido de procurarem significações integradoras para as suas vivências, quer sejam de dor ou prazer. No fundo a técnica dos *selves* modelados é precisamente a expressão de várias partes do *self* individual na sua ligação com o meio social, cultural e cosmológico. Os exemplos apresentados por Fernandez em que existe uma ligação entre as predições metafóricas e as respetivas consequências performativas são inspiradores, no sentido de o terapeuta poder criar exercícios a partir de imagens e constructos mais teóricos. Identificamos esta técnica com uma das técnicas de preparação da performance astrológica⁸. Nesta o terapeuta deve ter a arte e a criatividade de a partir de constructos teóricos astrológicos em torno dos planetas, dos signos e das casas astrológicas, fazer a transformação e

⁸ No capítulo v serão apresentados exemplos de diferentes técnicas que podem ser utilizadas numa performance astrológica.

passagem para o palco da dramatização, para que as previsões metafóricas se traduzam nas suas consequências performativas.

2.4. A Antropologia da Magia

O estudo da magia é central para a psicoterapia e para a antropologia. Ao nível psicoterapêutico, o interesse de incluir o tema da magia num capítulo deste trabalho, tem origem na curiosidade e interesse da terapeuta de aprofundar esta temática, dentro de um quadro conceptual antropológico. Este desejo é perseguido no sentido de procurar dar respostas aos muitos pacientes que a têm procurado nos últimos anos com questões relacionadas com a magia, a par do desejo de fazerem um trajeto evolutivo dentro de um modelo holístico que contemple a espiritualidade. De acordo com Greenwood (2009) tem havido, ao longo dos tempos, um fosso entre a ciência e a magia, em que esta tem sido encarada com uma conotação negativa. Neste sentido Greenwood dedicou-se a investigar o tema da magia dentro de um quadro antropológico no sentido de procurar pontos de entendimento e transcendência entre a ciência e a magia. A antropologia da magia revela-se como uma área de eleição fértil nesta busca de fazer a ponte entre o mundo da ciência e o mundo da magia. A verdade é que, enquanto psicoterapeutas, não podemos negar que os nossos clientes mais tarde ou mais cedo nos abordam com a temática da magia. Esta ignorância de não querer saber ou fazer de conta que não se ouviu, tentando enquadrar a magia dentro de um qualquer esquema rígido de pensamento racional, não ajuda em nada ao sofrimento e evolução dos pacientes. Como iremos ver na parte metodológica a magia vem até aos consultórios e é obrigação de todo o terapeuta compreender os significados de tais vivências que surgem espontaneamente. Num contexto psicoterapêutico que se guia por um modelo de intervenção holística e que inclui a participação do corpo em ação nas vivências experiências dos pacientes, é importante obter um conhecimento mais aprofundado acerca de como dar significado à magia dentro das expressões performativas. Tal como Greenwood (2009) a própria terapeuta quebra a barreira entre o investigador e o investigado, e apresenta alguns exemplos das suas próprias experiências vivenciais.

2.4.1. A mentalidade mística e a vivência corporal: a bruxaria, a magia e os oráculos

O antropólogo inglês Evans-Pritchard (1902-1973) levou a cabo uma investigação entre os Azande da África central em 1920. Os Azande (em singular, Zande) são um povo negroide que vive na vertente Nilo-Congo. Para além da dedicação a tarefas económicas e sociais da vida quotidiana, os Azande dedicam parte da sua vida a assuntos relacionados com a bruxaria, a magia e os oráculos. Relativamente a estes assuntos, o objetivo de Evans-Pritchard foi “estudar as relações destas práticas e crenças entre si, mostrar como formam um sistema racional e investigar como este sistema racional se manifesta no seu comportamento social” (Evans-Pritchard 1937, 26). Evans-Pritchard (1937) mostrou que a bruxaria é um aspeto central da vida dos Azande, estando presente em várias atividades como a agricultura, a pesca e a caça. Ela também permeia a vida doméstica, a lei, a moralidade, a religião, a tecnologia e a linguagem. Neste sentido o autor sublinha que “não há canto ou esquina da cultura Zande dentro da qual ela não se torce a si mesma” (*ibidem*, 63). O antropólogo dá alguns exemplos: “Se a cultura do amendoim foi arruinada é bruxaria; se o mato é inutilmente limpo para os jogos é bruxaria; se uma mulher laboriosamente tira a água do tanque e é recompensada mas com poucos peixes pequenos é bruxaria; (...) se uma mulher está amuada e não está recetiva ao seu marido é bruxaria; se um príncipe é frio e distante com os seus súbditos é bruxaria; se um ritual mágico falha em alcançar o seu objetivo é bruxaria” (*ibidem*, 63). Perante exemplos como este Evans-Pritchard chega à conclusão que “se, de facto, qualquer fracasso ou infortúnio recai sobre qualquer um a qualquer momento e em relação a qualquer uma das múltiplas atividades da sua vida, pode ser devido à bruxaria” (*ibidem*, 63-64). Assim, a bruxaria influencia todos os acontecimentos rotineiros e é parte integrante da maneira de estar dos Azande no mundo. Gluckman (1978) refere que as crenças na bruxaria são características da sociedade Africana, levando a que a estrutura do seu pensamento seja formada por ideias mágicas e místicas, desde que os indivíduos nascem. O autor também observa que tais crenças condicionam as suas ações quotidianas, mas reforça que a “magia e a bruxaria são coisas mais vividas, muito mais que racionalizadas...” (Gluckman 1978, 3-4). Evans-Pritchard (1937) sublinha que o tema da bruxaria não é visto pelos Azande como algo extraordinário, e equipara isso como quando os ocidentais dizem que alguém está doente e não há estranheza, pois é suposto as pessoas ficarem doentes. O mesmo acontece para os Azande que esperam que a pessoa possa ficar embruxada. Na filosofia dos Azande a

bruxaria explica eventos de infortúnio, como no exemplo dado por Evans-Pritchard a propósito da queda de um celeiro:

“Na terra Zande às vezes um velho celeiro desaba. Não há nada de extraordinário nisto. Cada Zande sabe que as térmitas comem os suportes com o decorrer do tempo e que, mesmo as madeiras mais duras decaem depois de anos de serviço. Agora um celeiro é o local Zande de Verão e o povo senta-se debaixo do mesmo no calor do dia e conversa ou joga o jogo do buraco Africano ou trabalha em algum artesanato. Assim, pode acontecer estarem pessoas sentadas sob o celeiro quando ele cai e elas são feridas, por tratar-se de uma pesada estrutura feita de vigas e argila e podem também ser armazenados com *eleusine*” (Evans-Pritchard 1937, 69).

Perante este cenário e dentro do pensamento dos Azande surgem várias questões: “por que razão estas pessoas particulares têm de estar sob este celeiro particular no momento específico em que ele desabou? Que ele pudesse colapsar é facilmente compreensível, mas por que razão teria entrado em colapso num determinado momento quando essas pessoas particulares estavam sentadas sob o mesmo? Através dos anos ele podia ter colapsado, então, por que razão ele deve cair apenas quando certas pessoas procuram abrigo gentilmente?” (Evans-Pritchard 1937, 69). Quer numa explicação causal quer numa explicação mágica sabe-se que o celeiro desaba devido à ação das térmitas e que as pessoas têm por hábito estar sob o celeiro durante o calor do dia. A diferença é que, ao facto do celeiro ter colapsado sobre as pessoas num determinado momento e espaço nós chamamos coincidência: “Não temos nenhuma explicação do motivo pelo qual as duas cadeias de causalidade se cruzam num determinado momento e num determinado lugar, não existe uma interdependência entre eles” (*ibidem*, 70). Para os Azande a bruxaria explica estes dois acontecimentos: “se não tivesse havido nenhuma bruxaria, as pessoas teriam estado sentadas sob o celeiro e este não teria caído sobre elas, ou ele teria colapsado, mas as pessoas não estariam abrigadas sob ele naquele momento” (*ibidem*, 70). Evans-Pritchard dá outro exemplo que demonstra que os Azande também têm um pensamento racional tal como nós, mas diferente no modo como explicam os eventos:

“Um menino bateu com o pé contra um pequeno toco de madeira no centro de um trilho no mato, um acontecimento frequente em África, e em consequência sofreu dor e incómodo. Devido à sua posição no seu pé era impossível manter o corte livre de sujidade e começou a infetar. Ele declarou que a bruxaria o tinha feito bater o pé contra o toco de madeira. Sempre argumentei com os Azande e critiquei as suas declarações, e foi o que fiz nesta ocasião. Eu disse ao rapaz que ele bateu o pé contra o toco de madeira porque ele tinha sido descuidado, que a bruxaria não tinha colocado isso no caminho, pois estavam ali criadas naturalmente. Ele concordou que bruxaria nada tinha a ver com o toco de madeira em seu caminho, mas acrescentou que ele tinha mantido os olhos abertos para os tocos, como aliás os Zande fazem muito cuidadosamente, e que se ele não tivesse sido embruxado teria visto o toco. Como um argumento conclusivo para o seu ponto de vista, ele observou que nem todos os cortes

iam levar dias para curar mas, ao contrário, iam fechar rapidamente, por isso a natureza dos cortes. Então por que razão, tinha a sua ferida inflamado e permanecido aberta se não houvesse bruxaria por detrás dela? Isto, como eu descobri rapidamente, era para ser considerado como a explicação Zande da doença” (Evans-Pritchard 1937, 65-66).

Os Zande não acreditam que a bruxaria é a única causa dos fenómenos, e no caso deste menino, ele também não atribui á bruxaria o facto de se ter ferido num toco que já existe naturalmente, e também sabe que o corte foi causado pelo toco de madeira. Isto corresponde a uma explicação causal, que nós diríamos estar relacionada com a sua distração e que se tratou de uma coincidência. Mas na sua explicação mágica dos acontecimentos ele vê esta situação como sendo devido à bruxaria: “nessa ocasião em particular exercendo o seu cuidado habitual ele bateu com o seu pé no toco de madeira, como em cem outras ocasiões anteriores não o fez, e que, neste caso concreto, o corte, que ele esperava como resultado da batida infetou como tinha tido dezenas de cortes que não tinham inflamado (*ibidem*, 67-68). Um outro exemplo em que os factos só podem ser explicados completamente se a bruxaria for levada em consideração ocorreu quando Evans-Pritchard teve conhecimento que uma cabana tinha sido queimada até ao chão na noite anterior:

“O seu proprietário estava derrubado pela dor, como se tivesse contido a cerveja que ele estava a preparar para uma festa mortuária. Ele disse-nos que tinha ido na noite anterior analisar a sua cerveja. Ele tinha acendido um punhado de palha e elevou-a acima da sua cabeça, para que a luz fosse lançada sobre os vasos, e com isso ele tinha incendiado a cabana. Ele, e os meus companheiros também, estavam convencidos de que o desastre foi causado por bruxaria” (Evans-Pritchard 1937, 66).

Os africanos utilizam o mecanismo de projeção em que, segundo Gluckman (1978), atribuem a culpa dos infortúnios à ação praticada diretamente por um bruxo ou por outras pessoas que não possuindo esse poder terão solicitado a um bruxo para causar determinado dano. O autor clarifica que esta atribuição de culpas aos outros só se dá após uma desgraça ou infortúnio ter ocorrido na vida de um indivíduo, e que antes o indivíduo não pensa que alguém o está a embruxar. Gluckman considera a bruxaria uma teoria moral, no sentido em que as características como as de malignidade, inveja, malícia são atribuídas ao bruxo. Outro exemplo dado por Evans-Pritchard mostra-nos que a atribuição do falhanço à bruxaria dá-se após todas as possibilidades de erro técnico terem sido eliminadas e mostra-nos a relação dinâmica entre a inveja e a atribuição de culpas aos outros:

“Um dos meus principais informantes, Kisanga, era mão-de-obra qualificada, carpinteiro de madeira, um dos melhores escultores de todo o reino de *Gbudwe*. Ocasionalmente as taças e banquinhos que ele esculpia ficavam rachados durante o trabalho, como se pode imaginar em tal clima. Embora se tenham selecionado as madeiras mais duras, por vezes devido ao processo de esculpir ou na conclusão de utensílios, as peças ficam rachadas até mesmo se o artesão é cuidadoso e bem familiarizado com as técnicas da carpintaria. Quando isto aconteceu às taças e banquinhos deste particular artesão ele atribuiu a infelicidade à bruxaria e utilizou para argumentar-me o despeito e inveja dos seus vizinhos. Quando eu usei como resposta que eu achava que ele estava enganado e que as pessoas estavam bem-dispostas para com ele, ele segurava a taça ou banco dividido na minha direção como prova concreta das suas afirmações. Se as pessoas não tivessem embruxado o seu trabalho, como eu iria explicar isso?” (Evans-Pritchard 1937, 67).

Gluckman (1978) refere que a questão da inveja é outro foco da mentalidade dos africanos e está relacionada com a atribuição de culpas a alguém – a um bruxo ou até a um vizinho, por um prejuízo sofrido por um indivíduo. O autor salienta que para os africanos alguém que sente inveja pode ser o causador do infortúnio: “de forma que, quando um homem caiu doente, ou os seus cultivos não produzem (pois em cultivos bons, os terrenos deveriam produzir), diz que alguém que lhe tinha inveja pelos seus numerosos filhos, ou por um favor do seu chefe, ou por um bom emprego que tem com os europeus e seus trajes elegantes, o odiava por essa razão, e usou rezas ou poder maligno para provocar-lhe dano” (Gluckman 1978, 5). A atitude do indivíduo, segundo Gluckman, é indagar junto dos seus inimigos quem teria provocado a desgraça, pensando nas quezílias que teve com alguém. Perante isto, a perspetiva do autor é a de que, “a bruxaria como teoria das causas das desgraças está vinculada com as relações pessoais entre a vítima e os seus vizinhos, e com a teoria dos juízos morais sobre o bom e o mau” (*ibidem*, 6). Partindo de uma situação descrita por Evans-Pritchard, desta vez com um oleiro que atribui à bruxaria a quebra dos seus vasos durante a cozedura, vamos ver como a bruxaria poderia ser encarada e como seria no caso de tratar-se de outras situações mais graves:

“Ele selecionou o bom barro, amassa cuidadosamente até extrair todos os grãos de areia e brita, e fabrica-o lentamente e com cuidado. Na noite anterior escavando o seu barro, ele abstém-se de relações sexuais. Assim, ele não deve ter receio de nada. No entanto, por vezes, os potes podem quebrar, mesmo quando eles são a obra dos oleiros especialistas, e isto só pode ser explicado pela bruxaria. ‘Está quebrado – há bruxaria’, diz o oleiro simplesmente” (Evans-Pritchard 1937, 67).

Perante uma situação que não se pode remediar como a que Evans-Pritchard descreve a propósito da rotura dos potes durante a cozedura, Gluckman (1978) refere que o indivíduo pode aceitá-la como uma bruxaria, tal como nós a encararíamos como uma ‘má sorte’. No caso de outras situações mais graves, a crença na bruxaria podia passar a conectar-se com a magia e a consulta de oráculos:

“Mas, quando a bruxaria lhe provoca uma doença e pode causar-lhe a morte, quando afeta a sua colheita mediante uma praga, ou quando, mediante a adivinhação, descobre o que o ameaça no futuro, não se resigna a suportá-la de forma indefesa, tem que suprimir os seus efeitos nocivos. Coisa que faz usando rezas contra eles, que eliminarão a Bruxaria e possivelmente matarão o bruxo, ou recorrendo a um adivinho para descobrir quem é o bruxo, e poder assim neutraliza-lo ou convencê-lo para que faça terminar a bruxaria” (Gluckman 1978, 6).

Os oráculos determinam quem provocou o dano e estão ligados à sua vida social. Quando um indivíduo consulta um oráculo para tentar perceber quem lhe fez o mal, e o adivinho lhe solicitada um nome, ele pode indicar um vizinho que ache que tem razões para lhe desejar má sorte, mas na visão de Gluckman, “com frequência um homem acusa, não a alguém que o odeie, ou que tem inveja dele, mas a alguém a quem odeie e de quem sinta inveja” (Gluckman 1978, 6). O autor diz mais, que “o africano sabe isso, e pode enfatizar, quando não está implicado no litígio ou quando se vê acusado; mas esquece-o, quando está a fazer a acusação” (*ibidem*, 6). Mas será que as acusações de bruxaria se baseiam no engano, ou naturalmente fazem parte do seu pensamento e modo de atuar? Gluckman (2011) faz um esclarecimento importante sobre esta questão: “os observadores iniciais deram-se conta de que um homem quase sempre acusava um inimigo de o ter embruxado, pelo que consideraram que todo o assunto era fraudulento. Evans-Pritchard mostrou que este suspeito carácter fraudulento era essencial para que o sistema de crenças tivesse coerência e credibilidade. E é importante notar que primeiro sucede a desgraça e cristaliza a crença na bruxaria: a acusação de bruxaria segue à desgraça” (Gluckman 2011, 10). Um aspeto que deve ser salientado é que os sentimentos viciosos que os Azande condenam são os mesmos que para nós são incorretos, e nesse sentido Gluckman (2011) defende que as crenças dos Azande na bruxaria constituem uma teoria moral, a diferença é que a atribuição a esses sentimentos viciosos, na cultura deles tem um peso fortíssimo na relação com as forças ocultas. Para além disso, “tanto os homens como as mulheres são obrigados a controlar esses sentimentos, pois os que mostram o seu nojo, inveja ou ódio face a outros nas suas relações sociais correm o risco de que o seu nome seja apresentado nos oráculos” (*ibidem*, 11). No entanto Gluckman também sublinha que “o Azande aceita uma explicação mística das causas da desgraça, da doença e da morte, mas não admite a dita explicação, se entra em conflito com exigências sociais e expressas na lei e na moral” (*ibidem*, 9). De acordo com Evans-Pritchard (1937) a doutrina da bruxaria não é usada para explicar cada fracasso ou infelicidade, e determinadas situações sociais exigem um julgamento do senso comum: “a doutrina Zande declara explicitamente “a bruxaria não faz uma pessoa dizer mentiras”; “a bruxaria

não leva uma pessoa a cometer adultério”; (...) “bruxaria não faz uma pessoa roubar”; “bruxaria não é fazer uma pessoa desleal” (Evans-Pritchard 1937, 74). Evans-Pritchard (1937) referiu que se quisermos compreender os Azande temos de encarar a bruxaria como um fenómeno natural nas suas vidas e o mesmo relativamente à sua conduta baseada na magia e nos oráculos. Apesar do autor se ter centrado nas crenças racionais dos Azande, ele acaba por expor a dimensão vivencial das suas crenças, visível no modo como eles coordenam as decisões das suas vidas e adotam comportamentos baseados nos oráculos e na magia. Assim, de acordo com Evans-Pritchard (1937), a partir da consulta de oráculos, os Azande podem abandonar um determinado projeto e retomá-lo mais tarde, podem realizar ou não determinado empreendimento ou o mesmo investimento é adequado para uma pessoa e não para outra, podem mudar de residência, optar por determinado terreno de cultivo e não por outro. Estas vivências mostram que “a bruxaria é um fator causal na produção de fenómenos prejudiciais em determinados locais, em determinados momentos, e em relação a determinadas pessoas. Não é um vínculo necessário numa sequência de acontecimentos, mas algo externo a eles que participa neles e dá-lhes um valor peculiar” (*ibidem*, 72).

No sentido de compreendermos o comportamento e as crenças dos Azande, Gluckman também salienta que devemos ter em consideração que esse tipo de sociedades “têm tecnologias relativamente subdesenvolvidas, pelo que têm um conhecimento muito menor das causas empíricas de sorte e desgraça, no passado e no presente” (Gluckman 2011, 5). O autor considera que as crenças na bruxaria revelam-se apropriadas “para sociedades que são basicamente igualitárias, que possuem ferramentas simples e que carecem de muita variação na produtividade dos seus membros, e que produzem bens de consumo não muito sofisticados, de maneira que há pouca possibilidade de diferença no nível de vida” (*ibidem*, 29). Tal como na nossa sociedade os africanos também têm áreas de tensão e fricção na vida social, e tal como nós procuram resolver essas tensões. Gluckman (2011) apresenta um exemplo em que compara as unidades de produção nas sociedades tradicionais africanas com aquelas presentes numa sociedade industrializada:

“Uma aldeia africana pode-se considerar como uma empresa de família, com recursos e empregos, um número de possíveis empregados que são ao mesmo tempo acionistas, e um número limitado de postos executivos. O que se passa quando o número de empregados que são ao mesmo tempo acionistas e o número de pessoas competindo pelos postos executivos aumentam mais para além da capacidade da empresa?” (Gluckman 2011, 7).

Perante uma crise, os africanos procuram uma resposta diferente daquela que os indivíduos das sociedades industrializadas geralmente procuram, e nestas respostas há uma diferenciação no modo como é atribuída a responsabilidade individual. Gluckman (2011) assinala que em África a resposta é chamar um detetive de bruxas ou um adivinho, em que a maldade dos indivíduos é exagerada. Nas sociedades industrializadas, “um consultor industrial é consultado e aparentemente ele faz o contrário ao que faz o adivinho: procura reduzir a busca de explicações em termos da maldade ou debilidade individual, relacionando objetivamente as dificuldades aos conflitos dentro do sistema social (conflitos de papéis, etc.) ” (Sofer 1961 como citado em Gluckman 2011, 7). Mas não obstante a esta procura de soluções, Gluckman (2011) refere que os africanos, incluindo os Azande, argumentam relativamente a muitas situações técnicas e sociais nos mesmos termos que nós, como vimos no exemplo do celeiro, e até têm regras de conduta em que a bruxaria não pode ser alegada como a responsável por determinado evento. A grande diferença é que adicionalmente, “tentam também explicar o que podemos chamar de particularidades da desgraça – porque diferentes pessoas a sofrem. Aqui entram as crenças na bruxaria” (Gluckman 2011, 9). Vimos isto no exemplo do menino que bateu com o seu pé no toco de madeira, em que ele se interrogava, porquê a mim? Perante crises e conflitos, o autor observa que a sociedade onde estão presentes as crenças na bruxaria oferece-lhes um agente a quem pode ser atribuída a desgraça - um bruxo ou um vizinho ou alguém com quem se incompatibilizaram, e que conhecem através da consulta dos oráculos. Assim, “estes modos de deteção de bruxaria revelam que as crenças na bruxaria constituem uma teoria da moralidade ao mesmo tempo que uma teoria das causas particulares” (*ibidem*, 9).

Ao nível psicoterapêutico coloca-se o desafio de olharmos para a realidade dos Azande sob um outro ponto de vista, que tenha em consideração as características inerentes à sua cultura, nomeadamente que a bruxaria, a magia e os oráculos fazem parte da sua identidade. Os Azande não se referem à bruxaria apenas nas suas conversações, eles vivenciam-na na sua vida quotidiana. A bruxaria faz parte do seu estilo de vida, tal como os europeus têm o seu próprio estilo de vida. A grande diferença é que a cultura dos Azande não lhes oferece uma panóplia de escolhas, perante as quais eles poderiam optar por um estilo de vida que não incluísse a bruxaria, a magia e os oráculos. O seu estilo de vida é construído socialmente e partilhado por todos os membros. Na ótica de um psicoterapeuta estamos perante um fenómeno que consiste em analisar o modo como os

indivíduos fazem as atribuições causais aos fenómenos que se deparam na sua vida, dentro de um espectro que vai de um pólo de atribuições internalizadas, em que um indivíduo atribui a si mesmo as ocorrências positivas e negativas, até ao pólo extremo das atribuições externalizadas, em que os outros são os responsáveis pelo insucesso e sucesso do próprio. Perante o exposto acerca da conduta dos Azande, um terapeuta poderia argumentar que eles apresentam um desequilíbrio ao focarem-se no pólo da externalização, pois eles atribuem as desgraças, infortúnios, dores e mesmo o sucesso à bruxaria. No entanto se um terapeuta quer compreender os Azande, na nossa perspetiva, deverá encaixar no seu esquema de leituras o modo como os Azande equacionam essa atribuição causal e mágica. Na nossa perspetiva o modo como os Azande atribuem à bruxaria a explicação dos infortúnios e o modo como estes são dramatizados, está relacionado com uma tentativa de organizar o caos em direção a uma ordem, numa procura não só de significado mas também de tentativa de reparação dos infortúnios restabelecendo o seu bem-estar. Eles recorrem ao que Moreno designou por *acting-out*, no sentido em que externalizam a sua zanga, descontentamento, frustração, e a procura de um culpado junto dos oráculos é, a nosso ver, a sua forma de tentar transformar esses sentimentos e obter uma resposta que eles consideram aceitável, que surge na forma de um culpado. Outro aspeto que consideramos importante, dentro do espectro da atribuição mais internalizada ou mais externalizada, é que os Azande tentam numa primeira fase averiguar as atribuições mais internalizadas, ou seja, verificam como no caso do oleiro se realmente houve falhas em termos da técnica da construção dos vasos ou se deixaram que algumas pedras se incorporassem nas peças, no caso do menino que se feriu no pé ele argumentou que esteve atento aos paus que surgem no caminho, ou no caso do homem que verificou as condições de fabricação da cerveja. Não se pode dizer que do ponto de vista psicoterapêutico eles não tenham procedido à averiguação de atribuições mais internas, e só após esta fase de averiguação é que os Azande partem para uma atribuição mágica externa, que atribuem à bruxaria.

Também queremos sublinhar que o recurso à magia se constitui como um aspeto místico que faz intervir o corpo. Perante uma doença grave que lhes pode causar a morte ou uma praga que lhes pode destruir as colheitas, eles tentam suprimir o efeito negativo recorrendo à magia. Podem procurar sistemas de cura junto de curandeiros, ou através de oráculos para tentar neutralizar o bruxo e a bruxaria que este executou. Para além disso, as decisões e vivências da sua vida também estão dependentes da consulta de oráculos, acerca de que direção é mais correta tomar, para uma determinada pessoa e se é o

momento adequado para prosseguir num determinado sentido. Se apenas fosse a dimensão da mentalidade mística que estivesse presente, os Azande limitar-se-iam a pensar no assunto ou a debatê-lo em conversações. Mas eles colocam o corpo em ação, dramatizando as suas vivências quotidianas em co-presença da bruxaria. Os Azande não se limitam a atribuir significados à realidade, na nossa ótica o seu sistema de crenças engloba um conceito de mudança e/ou alteração da própria realidade, em que o corpo participa. Com isto não estamos a dizer que os Azande querem modificar as suas crenças mas, que a partir destas - cujo foco é por exemplo atribuir às desgraças o efeito da bruxaria cometida por alguém, dramatizam as suas vivências e recorrem aos oráculos e à magia, no sentido de procurar mudar a sua realidade, de mudar o curso do seu infortúnio, procurando restaurar o estado de equilíbrio, de repor o seu bem-estar e de prevenir futuros infortúnios nas suas vidas.

2.4.2. Participação e Magia

De acordo com Greenwood (2009) uma característica definitiva da mentalidade mística é o conceito filosófico de Participação. A Participação é a chave para o entendimento da magia, e foi adoptada por Lévy-Bruhl com o objectivo de estudar a natureza humana. Nos próximos pontos iremos explorar a importância do conceito de Participação não apenas para o entendimento da mentalidade mística mas como sendo um conceito central que faz intervir o corpo. A Participação é a nosso ver um conceito central na experiência corporal mística.

2.4.2.1. A Participação do corpo na magia: a vivência corporal mística

A compreensão da mentalidade mística foi também o foco de interesse do filósofo francês Lévy-Bruhl (1857-1939), que procurou compreender como é que as pessoas pensam. Greenwood (2009) refere que nos seus estudos acerca da mentalidade mística, Lévy-Bruhl defendeu que enquanto as sociedades ocidentais são cientificamente orientadas, as sociedades que ele designou de “primitivas” são misticamente orientadas e caracterizadas por um pensamento pré-lógico. Greenwood (2009) clarifica que o termo pré-lógico usado por Lévy-Bruhl não tinha o intuito de significar que o pensamento dos nativos é ilógico, mas antes, que existem diferenças sociais entre as percepções dos nativos

- que são sobretudo baseadas em representações coletivas místicas; e as percepções dos ocidentais. Greenwood sublinha que o que Lévy-Bruhl queria dizer é que nos povos ditos “primitivos” há uma proeminência da mentalidade mística, mas que esta também está presente nos indivíduos de outras culturas. Para Greenwood (2009, 26) fica claro que o foco antropológico não deve ser tanto como os nativos pensam, mas “como a mente humana pensa em circunstâncias sociais particulares”. Nesta procura de dar sentido à mentalidade mística, Lévy-Bruhl adotou o conceito filosófico de participação, que Greenwood clarifica através da exposição da visão do filósofo acerca da magia:

“A essência da mentalidade mística é a *participação*, para uma coisa participar em algo mais. Isto é como a mentalidade mística funciona – tudo está conectado através do relacionamento. O pensamento místico conecta uma coisa com a outra num padrão de ideias e comportamentos, e a participação é a chave. Não existe senso de separação. Não existem indivíduos como tal; as pessoas nunca são outros para além de partes de grupos às quais pertencem. (...) Coisas que são distintas e separadas umas das outras porém participam uma da outra, às vezes a um ponto que elas formam uma só” (Greenwood 2009, 25).

Assim, para Lévy-Bruhl o conceito de participação traduz “uma orientação para o mundo baseada numa associação emocional entre as pessoas e as coisas em contacto com uma realidade espiritual não-comum” (Tambiah 1991, 91 como citado em Greenwood 2009, 11). O conceito de participação é de interesse capital para a investigação de Greenwood na área da antropologia da magia e igualmente para o nosso trabalho em torno das performances astrológicas, a partir de uma perspectiva antropológica. Mas diferentemente de Greenwood, nós adotamos o conceito de participação no sentido de fundamentar o nosso argumento de que o corpo expressa uma vivência mágica da realidade. A nossa intenção ao expor as reflexões teóricas de Greenwood (2009), os seus exemplos práticos e as suas próprias vivências experienciais, é transportá-las do foco da mentalidade mística para o foco do que designamos por corpo místico. Deste modo utilizamos o conceito de participação no sentido de destacar a participação do corpo nas vivências relacionadas com a dimensão mágico-espiritual, sendo que as performances com a sua panóplia de expressões se constituem como um palco *sui generis* para aquilo que nós designamos de vivência corporal mística – uma atitude mágica do corpo.

Greenwood considera a participação como um conceito-chave que, “funciona bem para descrever a experiência associativa que resume a atitude mágica da mente. Participação forma a sua própria linguagem holística de conexões que são ambas social e individual. Uma forma de processamento mental que acontece através de uma mudança na consciência, esta mudança na consciência faz associações e conexões entre coisas,

situações e sentimentos...” (Greenwood 2009, 29). De acordo com a autora a participação pode envolver vários níveis que se estendem desde as experiências mais comuns até níveis mais profundos que conduzem a mudanças nas vidas das pessoas. Através da sua própria experiência a autora partilha uma expressão mais quotidiana da participação. Na primeira experiência Greenwood encontrava-se num chalé Galês e deu por si a olhar por cima das montanhas Preseli em Pembrokeshire, e escreveu que se sentiu atraída por vários elementos da paisagem:

“As nuvens cruzam o sol fundem o lado da montanha numa ampla tapeçaria movediça de luzes dançantes que variam desde tonalidades amarelas e verdes suaves até uma ardósia cinzenta-escura. As Preselis são tidas como a entrada para o Annwn, o submundo Celta. Á medida que as luzes deslizam sobre e acariciam a terra formando padrões intermináveis, os restos de um pequeno círculo de pedras situadas em frente a mim chamam de um passado distante. A chamada é ecoada em Stonehenge, a muitas milhas no sudeste, onde o círculo interior de pedras foi levado daqui pelas pessoas Neolíticas. Uma carriça ergue a cabeça para cima e para baixo como se ela andasse de ramo em ramo, numa árvore de freixo velha e seca. Olhei para cima para o céu azul claro, e para os círculos de urubus no ar. Eu senti o passado conectado com o presente no preciso momento” (Greenwood 2009, 29).

Algum tempo depois, a autora viajou cerca de quatro milhas mais para Norte, e escreveu a experiência que vivenciou quando se encontrava num estado participatório da mente, a caminhar na praia de Newport:

“Mais tarde, a maré veio rapidamente e precipitou-se sobre a areia como pequenas laçadas de renda num casaco de malha fina; momentaneamente rodopiou em espuma e retrocedeu de novo para as ondas. A areia firme debaixo dos pés refletiu o movimento em pequenos riachos. O ar está limpo e fresco e eu respiro profundamente, consciente do precioso momento no tempo. A baía curvou diante de mim num arco e eu reparei que as rochas eram ardósias de pedras coloridas de negro. À medida que eu me aproximava eu vi que o rochedo abria para uma gruta que parecia uma grande fenda no centro da terra; uma entrada feminina. Contornando as poças na rocha à entrada da gruta é como caminhar através de um labirinto - a rocha forma um padrão reticulado com pequenas ondas de água preenchidas com diferentes algas coloridas; pequenos peixes lançam-se entre os meus dedos dos pés. A escuridão da enorme rocha cinzenta avizinha-se a aumentar e eu entrei na fissura. Dentro da gruta eu regresssei no tempo [na minha imaginação] a uma gruta que eu tinha visitado em Lascaux, no Dordogne, em França. A imagem diante de mim era a de um ‘cavalo caído’, uma imagem paleolítica pintada na parede da gruta entre 15,000 e 10,000 AC. Foi aqui nas profundezas das grutas que os seres humanos experienciaram primeiramente a magia? Será que este cavalo de pernas para o ar que está pintado justamente na fenda da rocha conduz as pessoas para um outro mundo num estado alterado de consciência?” (*ibidem*, 30).

A partir das suas próprias experiências, Greenwood (2009, 30-32) enfatizou vários aspetos da participação: 1) A participação utiliza um estado alterado de consciência. Quando a participação está associada com níveis alterados de consciência, ela é imediata e presente no momento. A autora clarifica que as conexões que fez não foram feitas de forma analítica mas intuitiva: a atração que sentiu pela dança das luzes, pelo movimento

dos pássaros e pela presença do círculo de pedras remeteram-na para Stonehenge em Salisbury, o lugar dos rituais do Solstício de Verão dos Druídas. A experiência no mar e na gruta levaram-na a viajar na sua mente até Lascaux; 2) A participação emprega a linguagem do holismo. Existe um paralelismo entre a linguagem do holismo – que estabelece que existe uma continuidade entre o espaço e o tempo; e a linguagem da participação. O passado é conectado com o presente, em que os círculos de pedra do Neolítico parecem estar conectados e são parte do momento. Em relação às pinturas nas grutas do Paleolítico que a autora tinha visto em Lascaux, ela sublinha que a participação pode ser usada para pensar acerca de estados alterados da consciência e na magia; 3) A participação usa um modo metafórico, que evoca emoções e desenvolve uma conexão psíquica com outro fenómeno. A autora partilha que o conceito de participação a ajudou a expressar-se como ela se tinha sentido em harmonia com a montanha, o mar e a gruta; 4) A participação encaixa com uma visão do mundo imbuída de espíritos. A autora salienta que o uso que Lévy-Bruhl faz do termo participação pode ser ligado com o que Edward Tylor (1832-1917) designou de animismo, uma visão do mundo em que tanto as coisas animadas como aquelas que talvez sejam consideradas inanimadas são permeadas pela alma e pela psique (Greenwood 2009, 30-31); 5) A participação arrasta-nos para um domínio mitológico expresso através de histórias. Reportando-se às ideias de Lévy-Bruhl, a autora foca que a participação forma um mundo mítico: “a referência que liga as Preselis com o submundo Celta indica um tema comum – que tais lugares são entradas para um outro mundo espiritual, um aspeto mais profundo da consciência, um lugar de conhecimento e sabedoria que pode ser acedido através do aspeto mágico da mente” (*ibidem*, 31).

Greenwood (2009, 31-32) dá um exemplo em que a participação ocorre a um nível mais profundo, que pode conduzir a mudanças nas vidas das pessoas. A autora entrevistou uma bruxa, a que chamou Leah, que lhe revelou que ela era uma contadora de histórias, e que sabia que as suas histórias eram palavras mágicas, transformadoras e profundas, que levavam as pessoas a mudar a sua vida. Leah também revelou que trabalhava com o nível consciente e inconsciente e que sabia que as suas histórias falavam para as mentes inconscientes das pessoas, mas que ela não tinha que partilhar isso com elas. Este exemplo conduz-nos para o conceito de Moreno de co-inconsciente. De acordo com Zuretti (1998, 265), uma psicodramatista Argentina, a noção de co-inconsciente de Moreno remete para uma “ligação inconsciente entre pessoas que compartilham os seus próprios processos de vida”, podendo ocorrer em grupos, famílias, entre terapeuta e paciente:

“Devemos procurar um conceito que seja construído de tal forma que a indicação objetiva para a existência desse processo de duas vias não venha de um único psiquismo, mas de uma realidade ainda mais profunda, na qual os estados inconscientes de dois ou vários indivíduos estejam interconectados com um sistema de estados inconscientes. (...) Os estados co-conscientes e co-inconscientes são, por definição, aqueles nos quais os parceiros vivenciaram e produziram conjuntamente. (...) Um estado co-consciente ou co-inconsciente não pode ser propriedade de um indivíduo” (Moreno 1977, vii como citado em Zuretti 1998, 265).

Na sua visão do co-inconsciente, Zuretti refere que o “tesouro do co-inconsciente é formado pela parte não atuada da relação (ou então atuada, mas não nomeada com palavras), não expressa, não conhecida, porque pertence ao domínio secreto do conhecimento genético ou cósmico, mas sem dúvida presente na rede formada pela soma das diferentes matrizes” (Zuretti 1998, 266). Segundo a autora o desenvolvimento da vida dos indivíduos é acompanhado por sucessivas matrizes - a genética, materna, de identidade, familiar, social e cósmica – “um corpo contínuo de relações que permitem que o drama, a ação da vida evoluam” (*ibidem*, 265). Zuretti enfatiza que o co-inconsciente também inclui, entre outras, as reações corporais não reconhecidas. No contacto que Greenwood estabeleceu com Leah, este aspeto corporal acaba por ser focado: “Leah tem uma presença captativa, e eu pude sentir-me a ser arrastada naquilo que ela estava a dizer” (Greenwood 2009, 32). Perante o exposto sublinhamos a importância da presença do corpo nos estados alterados de consciência. Adicionalmente, e tal como Moreno refere, o processo de comunicação inconsciente é levado a cabo entre duas pessoas que partilham algo, e seguindo este raciocínio também a presença das pessoas produz mudanças na própria Leah, a diferença é que talvez Leah tenha consciência do modo e dos efeitos de trabalhar com o inconsciente quando conta as suas histórias.

2.4.2.2. Hábitos Mágicos da Mente e Hábitos Mágicos do Corpo

Relativamente à sensação de existirem diferentes graus de participação, Greenwood (2009) apresenta um exemplo de participação de um modo mais mundano - a cidade como expressão de uma identidade pessoal. A relação que uma pessoa estabelece com os locais de uma cidade pode ser vista como um modo de participação, que envolve o que Jonathan Raban (1974), um jornalista, novelista e comentador político, denominou de hábitos mágicos da mente. As pessoas podem usar a magia quando vão para as suas vidas quotidianas, atribuindo aos vários pontos e símbolos da cidade um significado

particular, dentro de um quadro mágico da mente. A cidade que se insurge como desagradável pode ser transformada, ela pode ser moldada pelo indivíduo e moldá-lo, tornando-se um lugar de expressão da identidade (Greenwood, 2009). Mas para além da presença de hábitos mágicos da mente, nós queremos destacar outra experiência em que estejam presentes hábitos mágicos do corpo, um exemplo onde a magia já se encontra num determinado local, e integra um hábito corporal dos indivíduos que lá habitam. Partindo da sua própria experiência a terapeuta e investigadora do presente trabalho, mostra um exemplo em que a própria cidade é em si mágica para o olhar de um estrangeiro, e como a participação implica uma vivência corporal no sentido de participar coletivamente nos hábitos corporais mágicos existentes no local:

“Após uma longa viagem, finalmente chego à cidade de Paraty, no Brasil. É um lugar mágico, como se entrasse automaticamente para uma outra dimensão. Era de noite quando saí do hotel com o meu companheiro e deparamo-nos com várias cartomantes sentadas com os seus baralhos de cartas de tarot, dispostos em várias mesas nos passeios da rua, encostadas a restaurantes e a casas de habitação. Em cada mesa encontrava-se um papel que dizia tarot e uma vela acesa. As mulheres cartomantes esperavam que os visitantes se deslocassem para fazer leituras. Observei que o povo brasileiro se deslocava de forma natural para junto das mesas, sem hesitar. Os estrangeiros demoravam o seu tempo, mas timidamente aproximavam-se. Eu sentei-me a observar todo aquele movimento, espantada como uma criança. No dia seguinte adquirimos uma viagem que consistia em fazer uma caminhada por várias praias no meio da floresta. Quando cheguei a uma das praias, depois de ter andado bastante, fiquei maravilhada com o que estava a ver. Estava um grupo de pessoas em roda, vestidos de branco a fazer aquilo que me pareciam ser círculos de luz, davam as mãos, cantavam e de olhos fechados, cada pessoa movimentava a sua mão que passava energia à mão de outra pessoa. Ao longo da praia, estavam várias pessoas sozinhas, em postura de yoga a fazer meditação. Misturados naquele cenário estavam dois surfistas e algumas pessoas a fazer nudismo. Outras cantavam alto, entoando vários mantras. Tudo no mesmo cenário, e olhei em redor e as pessoas que não participavam não paravam para olhar, pois seria natural aquele cenário e cada pessoa ou grupo estava concentrado na sua experiência. Nessa semana fui fazer uma outra aventura, na periferia de Paraty, desta vez de jipe, para ver várias cachoeiras. Numa delas, o guia colheu um fruto exótico de uma árvore que ele dizia ser o que os índios usavam para pintarem a cara, e instantaneamente aproximei-me para ele me pintar com

aquelas cores e desta vez participar. O primeiro lugar que nos foi mostrado foi uma abertura quase perfeita numa rocha, junto a uma cachoeira que se diz que simboliza uma passagem para um outro mundo. Mas o mais surpreendente estava para acontecer, estava na rua e um homem dirige-se a mim e pergunta-me se eu não me importava que ele me fizesse um anel, ao que acedo. Ele comenta que vai concentrar-se na minha energia, fecha os olhos e diz que sente a cor azul e verde e começa a fazer inspirações e expirações, enquanto construía o anel, feito de fio de latão. No fim diz-me que sente que tenho a energia de uma borboleta, que quero ser livre. Guardei o anel e disse-lhe que não tinha dinheiro suficiente para valorizar o trabalho dele, sorrimos e cada um seguiu o seu caminho”.

Ao refletir sobre este episódio para este trabalho, a terapeuta tomou consciência que nos episódios das pinturas dos índios e do anel, e só nesses momentos, o seu corpo começou a ganhar um hábito mágico, ao querer participar espontaneamente. O hábito mágico do corpo foi visível no episódio do homem que utilizou a sua intuição e as suas sensações para captar algo na terapeuta, e fez um anel em forma de borboleta que traduzia a sua liberdade, algo que a terapeuta se identifica plenamente. As pinturas dos índios tornaram a visita às cachoeiras ainda mais mágica, pois corporalmente a terapeuta vivenciou a passagem para uma outra dimensão, adotando o papel de uma índia. Nos restantes episódios, a terapeuta apenas participou com o velho hábito mágico da mente, que procurava encontrar magia e aventura numa cidade, e que tem um valor profundo, mas que não era necessário, pois a cidade em si já era mágica e convidava a uma experiência corporal mística. A partir deste exemplo constatamos que a vivência corporal mágica do indivíduo tem conexões com o contexto cultural. Greenwood (2009) também nos fornece um exemplo elucidativo desta ideia, na sua apresentação do culto marroquino ao santo.

Apesar de a participação poder ser semelhante em todas as pessoas, enquanto tradutora de um sentimento de conexão, Greenwood (2009) sublinha que existe uma variabilidade na explicação da participação, atendendo aos diferentes contextos culturais em que ocorre e explica que para uma determinada cultura ela pode ser mística, para a outra mágica ou religiosa, pode ocorrer em determinadas áreas geográficas ou dar-se em pessoas especiais. A autora apresenta a experiência mística do culto marroquino dos santos em que se observa que “uma relação de participação mística pessoal é estabelecida

com o santo. A presença mística do santo estende-se a toda a localização geográfica – a relação pessoal é também com a aldeia específica, a área dotada com o poder mágico pela associação com o santo” (Greenwood 2009, 37). De acordo com Crapanzano (1980, 16-17), “Os marroquinos falam de visitar o santuário do santo como ‘visitar o santo’, pois eles acreditam que o santo está vivo no seu santuário” (como citado em Greenwood 2009, 35). O santo é tido como dotado de um poder mágico e em torno dele são vivenciados vários rituais que incluem: a recitação de orações, danças transe, massagens com pedras especiais, banhos em águas sagradas para o santo, o retirar de um pedaço de terra do santuário e a circulação em torno do túmulo do santo. Alguns marroquinos dormem junto ao santuário com a finalidade de receberem mensagens do santo e até a sua visitação. Umas pessoas procuram curas para doenças físicas e para possessões espirituais, outras procuram obter inspiração e outras solicitam ao santo para terem sucesso em várias áreas da vida. São feitas promessas ao santo, com oferendas de animais, comida, velas, dinheiro, entre outras, em troca de resoluções para os seus problemas. Os marroquinos creem que se falharem no cumprimento dessas promessas, o resultado traduz-se num prejuízo para eles e para as suas famílias, que ficam sem proteção e expostas aos demónios, e a ataques espirituais (Crapanzano 1980, 16-17 como citado em Greenwood 2009, 36-37).

2.4.3. A Magia Analógica e a Magia Simpática

Greenwood (2009) aponta duas teorias que ajudam no conhecimento dos processos da mente humana quando ela pensa magicamente: a magia analógica e a magia simpática. Relativamente ao pensamento mágico analógico, Greenwood refere que neste, existe “uma lógica que conecta uma coisa como se tomasse as qualidades de outra” (Greenwood 2009, 52). A autora socorre-se da descrição de Frazer do príncipe Bengali, para dar um exemplo analógico, em que tudo está conectado:

“O príncipe plantou uma árvore no pátio do palácio do seu pai antes de ele ir embora para um país longínquo, e ele disse para os seus parentes, ‘esta árvore é a minha vida, quando virem a árvore verde e fresca, sabem que eu estou bem; quando virem a árvore desbotada em algumas partes estou doente e quando virem a árvore totalmente desbotada, estou morto e parti’” (Frazer 1993, 115 como citado em Greenwood 2009, 52).

No que diz respeito à magia simpática, Frazer pensava que “as coisas agem umas nas outras à distância através de uma simpatia secreta, o impulso é transmitido de uma

pessoa para a outra por meios do que podemos conceber como um tipo de éter invisível” (Frazer 1993, 12 como citado em Greenwood 2009, 47). Dentro da magia simpática Frazer distinguiu a magia homeopática da magia por contágio. A magia homeopática baseia-se na associação de ideias por similaridade, “a noção de que as coisas que se parecem umas às outras são as mesmas, e que igual produz igual ou que um efeito parece-se com a sua causa. Isto leva o mágico a inferir que é possível produzir qualquer efeito meramente imitando-o” (Greenwood 2009, 48). A magia por contágio foi baseada na associação de ideias por contiguidade e “está interessada na lei do contacto, ou contágio, entre coisas que estiveram em contacto; estas coisas continuam a agir uma na outra à distância, depois do contacto físico se ter cortado” (*ibidem*, 48). O conceito de isomorfismo é a base da magia por contágio, que ocorre através do contacto físico atual, seja ele direto ou indireto: “a noção de que a parte é equivalente ao todo; até mesmo um breve contacto é capaz de transmitir efeitos substanciais, e qualquer parte” (Greenwood 2009, 46). Num estudo levado a cabo por vários investigadores, conclui-se que o modo como um indivíduo pode encarar qualquer objeto que esteve em contacto com uma pessoa de quem não se gosta ou que é desagradável, como peças de roupa, escovas de cabelo ou comida, pode remeter para fortes efeitos de contágio por esses objetos. Os investigadores também registraram que estes efeitos não são tão fortes face a objetos que contactaram com amigos ou companheiros (Nemeroff e Rozin 1994; Rozin, Nemeroff, Wane e Sherrod 1989 como citado em Greenwood 2009, 46). Greenwood (2009, 45-46) expõe um exemplo de magia simpática, que traduz a seu ver, e independentemente de se acreditar ou não em magia, uma forma de pensamento associativo que os indivíduos usam nas modernas sociedades ocidentais. Com este exemplo a autora quer mostrar que “o poder mágico das palavras, como pensamento associativo, liga igual com igual” (Greenwood 2009, 45). Os psicólogos Carol Nemeroff e Paul Rozin (2000, 5-7) mostraram como a magia “pode ser um modo de pensamento natural e intuitivo” (Greenwood 2009, 45). Levaram a cabo uma experiência com estudantes Americanos de licenciatura, que designaram por experimento açúcar-veneno. Nessa experiência os estudantes observaram que várias garrafas vazias foram preenchidas com açúcar em pó, proveniente de uma caixa de açúcar comercial. Foi-lhes fornecido um rótulo que dizia “açúcar” e outro que continha a inscrição de “cianeto de sódio – veneno” e foram instruídos para colocar esses rótulos nas garrafas. Depois o pó das garrafas foi misturado, à parte, num copo com água e os participantes foram inquiridos no sentido de se avaliar a sua vontade para tomar o líquido de cada copo. Os investigadores observaram que a

garrafa que continha o rótulo ‘açúcar’ tinha uma preferência significativa, apesar de os participantes terem consciência que apenas havia açúcar em todas as garrafas e que não seriam envenenados. O mesmo aconteceu num estudo subsequente em que se substituiu o rótulo que continha a inscrição “cianeto de sódio” pelo de “ não cianeto de sódio – não veneno”. De acordo com os autores da experiência, “a associação feita pelos estudantes – açúcar, água e veneno estava conectada nas suas mentes, e mesmo pensando que sabiam logicamente que eles não seriam envenenados se bebessem a solução de “veneno”, uma associação mágica foi criada, e muitos evitaram-na” (Greenwood 2009, 45). Os autores da experiência juntamente com outros autores (Rozin, Millman e Nemeroff 1986; Rozin, Markwith e Boss 1990) baseando-se na noção clássica de Frazer de magia simpática, quiseram mostrar que a magia é uma parte e parcela do pensamento de adultos ocidentais educados e exploraram o pressuposto que “o nome de uma entidade traz a sua natureza particular com ele; o nome ou imagem iguala o referente ou objeto” (Greenwood 2009, 45).

2.4.4. A consciência mágica do corpo e o espaço mental flexível

Greenwood (2009) apresenta o conceito de consciência mágica, partindo da sua própria experiência com uma pedra fossilizada que a escolheu enquanto ela passeava à beira mar com Jo Crow, uma Xamã. Greenwood agarrou numa pedra e voltou a colocá-la na praia, a Xamã pegou nela e olhou através dela. Colocou uma outra pedra na mão de Greenwood e disse para ela a sentir. Era um fóssil difícil de encontrar. Jo disse-lhe que a pedra a tinha encontrado a ela. A Xamã tinha usado uma pedra tigre (pedra das bruxas com um buraco) para olhar através dela e encontrar o fóssil. Esta experiência com a pedra da bruxa entende-se pelo conceito de consciência mágica: “Quando se está neste estado de consciência, as pedras vêm até ti. É uma questão de mudar a consciência. (...) Através da conexão com a pedra e focando nela a sua atenção, o fóssil veio até Jo. Ela tinha “aberto o seu coração” para sentir e emoção, para sentir a conexão e para dirigir a intensão através da pedra com buraco” (Greenwood 2009, 64). Na consciência mágica, “os sentidos podem ser constantemente desenvolvidos e expandidos pela imaginação, em combinação com o desenvolvimento do olhar interior e os poderes da imaginação visual assim como de outros sentidos, de ouvir, tocar, saborear e cheirar” (*ibidem*, 65). Assim, de acordo com a autora a consciência mágica, experienciada através de um modo

alternativo da mente, pode ser examinada como uma consciência afetiva. A terapeuta encontra semelhanças entre esta experiência, e a sua própria experiência quando participou num curso de cristaloterapia, onde aprendeu um exercício, a que recorre frequentemente para as suas sessões de performance. Este exercício consiste no seguinte:

O paciente senta-se no palco da performance. À sua frente tem uma folha de papel branco, onde se encontra um círculo de cristais de várias cores, formas e tamanhos (ver no anexo a fig. A3.16). Os cristais podem ser fornecidos pelo terapeuta, mas geralmente o paciente traz para as sessões os seus próprios cristais. O terapeuta diz-lhe: “olhe para o círculo de pedras. Faça uma inspiração e expiração profundas. Olhe de novo e procure olhar para além da forma, do tamanho e da cor, procure sentir a energia das pedras. Fique consciente das reações do seu corpo. Foque-se no círculo de pedras, há uma pedra que o escolhe. Quando sentir essa pedra que o escolhe agarre nela e coloque-a na palma da mão. Com a outra mão faça uma concha. Sinta essa pedra, conecte-se com ela, veja o que acontece no corpo, as sensações e esteja aberto ao que ela lhe transmite”.

Este tipo de exercícios de “abertura do coração” implica abandonar a racionalidade ou a expectativa do que possa acontecer. Simplesmente tal como um rio, tudo deve fluir. Da própria experiência da terapeuta, quando uma pedra é colocada em diferentes zonas do corpo, que podem estar associadas aos *Chakras*, as sensações e o que acontece corporalmente pode variar bastante. Numas zonas do corpo podem surgir apenas sensações tácteis, formigueiros, noutras são despertadas imagens, memórias, podem surgir cheiros, e uma panóplia de emoções e sensações relacionadas com os sentidos corporais. O corpo na maioria das experiências que tem registado com os pacientes, torna-se um canal de informações para os pacientes, que através das suas vivências corporais sentem uma libertação e uma comunicação estreita com aquilo que o corpo lhes quer transmitir. Neste tipo de exercícios o corpo fala. O corpo também vivencia um aspeto mágico, em que muitos pacientes referem sentir a presença de entidades, guias e visualização de auras que associam a presenças divinas. Estas sensações geralmente surgem nos *Chakras* superiores, ligados ao contacto com a parte espiritual. Assim, a consciência mágica tem implícita a consciência corporal, o que vai de encontro ao argumento que defendemos neste trabalho, o da centralidade do corpo no processo terapêutico.

Ligada a esta abertura do coração e consciência corporal está uma noção central, que Greenwood (2009) apresenta, que é a noção de “espaço mental flexível”. A autora observa que trabalhar num estado mágico da mente pode envolver alguma complexidade, como no caso de Jo Crow, em que a sua consciência tem múltiplas dimensões. A visão da magia da Xamã Jo Crow, que é curandeira e está em comunicação com o mundo espiritual, mostra como a consciência mágica usa um espaço mental flexível:

“(…) Falando agora que estamos neste espaço da possibilidade criativa. Não tentes pará-la ou medi-la (estou a ter um sentimento de regulador). Eu tive de colocar as regras e os regulamentos de parte para chegar ao centro dela. Podes senti-la. É multidimensional, acima, abaixo, pelo lado, em outro estrato. Mover-se neste espaço onde é possível ver as linhas de conexão. É um lugar suspenso de possibilidades ilimitadas – o centro de todos os lugares e de lugar nenhum (...) é uma maneira diferente de ver o mundo; é como ir mais profundamente numa figura tridimensional para investigar e jogar, para nadar na água das possibilidades. Deixa ir os limites; É tão poderoso ‘não saber’, eu não posso de forma alguma estar errada: não existem respostas, apenas exploração. Tu tens que relaxar a tua mente lógica e confiar em não saber; no minuto que o tentes é como um peixe escorregadio ou uma barra de sabão, e foi-se. Tentar entender pára o fluxo. Não é um lugar de factos e figuras, é um lugar de suspensão; as fronteiras são ilimitadas ... Eu tenho um quadro do pensamento lógico como uma trilha com degraus em pedra, mas este modo de pensamento vem de múltiplas direções de uma só vez; podemos tomá-las através de qualquer maneira que queiramos. Tentar e controlar é perder isso, perder o objetivo. (...) Quando eu viajo, eu separo-me em muitas partes: aqui estou eu a ‘fazer’ - o núcleo forte de mim, o meu centro; aqui estou eu “supervisionando”; e parte de mim está a dançar para manter o espaço, manter as fronteiras abertas, uma guardiã; e o meu corpo físico que pode estar a dançar ou deitado no chão” (Greenwood 2009, 65-66).

2.4.5. Magia e Catarse: quando o Corpo Dança

Greenwood enfatiza que “a cura mágica envolve técnicas de mudança de consciência que conduz os participantes a experienciar um estado da mente expandido, e é dentro desta experiência que a reestruturação da realidade vivida pode ter lugar” (2009, 125). A autora observa que “no processo de cura existe uma mudança entre a pessoa doente e a sua doença assim como entre a pessoa doente e a sua comunidade” (*ibidem*, 125). Na nossa perspectiva a cura que envolve a magia conduz a um estado corporal de libertação de emoções, sendo o processo catártico a forma intensa de expandir a vivência corporal. A terapeuta mostra através de uma experiência pessoal xamânica a conexão entre a magia e a catarse corporal:

“Senti um forte impulso para ir a um retiro de Xamanismo na fronteira de Espanha. A curiosidade sobre a cura Xamânica era muito forte e seguindo a minha intuição deixei-me levar e num piscar de olhos fiz-me à estrada. O grupo instalou-se numa casa no meio

da serra. Numa das noites começamos a ouvir um tambor a tocar, ia começar uma sessão de transe Xamânico. O grupo de participantes foi instruído a agarrar um conjunto de maracas, para chamar os ancestrais para nos acompanharem na jornada. O grupo faz um círculo e a Xamã começa a bater no tambor. O primeiro participante desloca-se para o centro do círculo e começa a dançar, a dançar, primeiro lentamente, até um ponto em que parecia que a sua mente perdia o controlo e o corpo dançava freneticamente acompanhado pelo aumento das batidas do tambor. Ao mesmo tempo os elementos do grupo abanavam as suas maracas. Uma dança só termina quando a pessoa que está no centro do círculo pára, só então entra outro participante. Cada pessoa pode dançar dez minutos, ou uma hora, ou mais, não há tempo limite e o corpo é que comanda e pára quando tiver de parar. Nestas danças uma pessoa adota uma variedade de papéis, de personagens. Ao passar pela experiência pela primeira vez senti o que era uma forte catarse, há uma total libertação de emoções, sons, movimentos, a energia é tão forte que entramos num estado alterado de consciência. Podemos pensar que queremos parar, mas o corpo continua a dançar, a dançar. No fim é um alívio inexplicável, uma leveza como se a própria mente ficasse em branco”.

A partir da sua experiência pessoal a terapeuta mostra como o corpo é um veículo de expressão de fortes emoções, e facilitador de um processo catártico. O corpo em transe comunica várias histórias, onde cada participante liberta vários personagens interiores. A acompanhar a catarse, dá-se uma forte vivência corporal mágica, não só porque o próprio corpo como que magicamente é capaz de fazer movimentos e expressões que não costumam ser vulgares no quotidiano, mas também porque se conecta com uma dimensão mágica, onde os ancestrais são evocados a estar presentes no círculo de dança. Greenwood (2009) apresenta uma dança de transe entre os Kakahari Kung, na África do Sul, com o objetivo de mostrar que, “um importante componente da cura mágica é o processo de mudança de consciência para um estado alterado de consciência. Tais mudanças na consciência convidam a um contacto íntimo com o mundo espiritual, e isto reforça uma visão do mundo partilhado assim como de alívio de sofrimento” (Greenwood 2009, 117). A dança “intensifica, a energia espiritual, chamada *num*, que é ativada neles, e eles começam a experimentar o *kia*, um realce da consciência” (*ibidem*, 117).

“Á medida que a meia-noite se aproxima com o fogo cintilante a iluminar os cantores e dançarinos, um curandeiro ou dois começam a cambalear, e então talvez um cai. Eles podem estremecer ou abanar violentamente, o seu corpo inteiro convulsionando numa aparente dor e angústia. A experiência de *kia* começou. E então, ou por eles

mesmos ou guiados por aqueles que estão estáveis, os curandeiros que estão em *kia* vão até cada pessoa na dança e começam a curar. Eles colocam as suas mãos em vibração numa pessoa, habitualmente uma mão no peito, e a outra nas costas, puxando para fora a doença, enquanto soltam gritos de fazer tremer a terra e uivos conhecidos como *kowhedili*, uma expressão para a dor e dificuldade deste trabalho de cura. Então eles agitam as mãos vigorosamente em direção ao espaço vazio para além da dança, em representação da doença que eles tiraram da pessoa e lançaram na escuridão” (Greenwood 2009, 117-118).

Kinachau, um velho curandeiro Kung, explica a sua experiência:

“Você dança, dança, dança, dança. Então *num* levanta-o na sua barriga e nas suas costas, e você começa a tremer. A *num* faz-lho tremer; é quente. Os seus olhos estão abertos, mas você não olha à volta; você mantém os seus olhos imóveis e olha em frente. Mas quando você entra no *kia*, você está a olhar em volta porque você vê tudo, porque você vê o que está a incomodar toda a gente” (Greenwood 2009, 118).

Este é um excelente exemplo de como o corpo participa ativamente no processo de magia. Para estes dançarinos as mãos são mágicas, curadoras, com capacidade de extrair a doença. O estado alterado é vivenciado a nível corporal. Nesta dança ocorre uma profunda resignificação da realidade, através da vivência corporal mágica, em que as pessoas ficam “transparentes” aos olhos umas das outras.

2.4.6. Ritual Retelling: Performances de Cura

A antropóloga Isabell Herrmans (2015) levou a cabo uma investigação etnográfica, entre os Luangan do Borneo Indonésio entre 1993 e 2011, que incide sobre as performances rituais de cura e sobre o modo como estas permitem negociar as condições de vida dos participantes. Isabell Herrmans (2015) estuda os Luangan da zona central, que se estende entre Benangin na província do Kalimantan Central e Dilang Puti, na província Kalimantan Este. Os seus estudos incidem sobre um tipo particular de Luangans, os Bentian, e sobre os seus vizinhos Taboyan e em menor extensão estuda os Benuaq. É importante salientar que a autora refere-se aos Luangan como um conceito:

“O que me refiro quando falo acerca ‘os Luangans’ é menos uma étnica particular ou campo geográfico, mas, segundo James Clifford (1997, 69), ‘um corpo como um hábito...um conjunto de disposições incorporadas e práticas’. (...) Para ser Luangan, como eu uso o termo, é empregue em certas práticas e discursos (principalmente de um carácter ‘religioso’) que permitem a um Luangan experienciar que ele ou ela tem algo essencial em comum com outros Luangan não obstante serem uma identidade de subgrupo diferente, por exemplo” (Herrmans 2015, 30).

O trabalho de campo de Herrmans (2015) foi realizado sobretudo em Kutai Barat (antes designado Sembulan), no Kalimantan Este, onde ficou alojada juntamente com

Kenneth Sillander, na casa comprida, uma arena de rituais. Na casa comprida realizam-se rituais de nascimento, rituais comunitários; é também um espaço de encontro dos membros da aldeia e onde se debatem casos de justiça. Quando alguém fica doente, também é a essa casa que o doente se desloca para participar num ritual de cura, que pode durar duas a três noites. A autora diz que o número de hóspedes pode chegar aos cem, quando se trata de grandes rituais organizados. Os Luangan são essencialmente agricultores e têm um estilo de vida caracterizado por uma grande mobilidade, em que fazem constantes mudanças residenciais – constroem casas e levam os materiais para construí-las num outro lugar; mas reúnem-se frequentemente durante os rituais familiares designados *buntang*. O estudo de Herrmans (2015) incidiu de forma proeminente sobre os rituais de cura Xamânica, os *belian*, levados a cabo pelos Luangan, no Kalimantan Este. A autora observou que os *belian* têm prestígio enquanto autoridade espiritual nos rituais de cura, mas não em termos políticos. Nos rituais *belian* os Xamãs empreendem jornadas para mediar a relação entre o mundo dos espíritos e o dos humanos, com o objetivo que uma doença seja curada ou o bem-estar dos participantes seja incrementado. Durante esses rituais são apresentados uma variedade de oferendas aos espíritos, perante uma audiência de um círculo fechado de familiares e vizinhos. Herrmans (2015) sublinha que estes rituais estão presentes na vida diária dos Luangan, intercalados com o seu trabalho e outras atividades e adicionalmente criam momentos de reunião entre esses participantes e outras comunidades mais dispersas. Para além da frequência com que os rituais *belian* são realizados pelos Luangan, a autora partilha que a sua curiosidade foi despertada por aspetos particulares destes rituais locais, que de uma forma aberta e flexível se misturam com rituais estrangeiros, em que o velho e o novo se cruzam num mesmo ritual. Herrmans destaca outros dois aspetos nos rituais *belian*: por um lado, “(...) representam respostas para as preocupações específicas ou gerais do meio ambiente social e cultural dos Luangan” e por outro, “eles, enquanto estratégias criativas, agem sobre e re-moldam esse ambiente” (Herrmans 2015, 8-9). No sentido de compreender o primeiro aspeto, enquanto forma especial de ação estratégia, a autora socorre-se do termo de Bell (1992, 92) de “ritualização” na qual “as pessoas se envolvem...como um modo prático de lidar com algumas circunstâncias específicas” (Bell 1992, 92 como citado em Herrmans 2015, 9). Herrmans clarifica que no caso do seu estudo dos Luangan, “a ritualização implica invocar um mundo não visível de espíritos e almas, de forças ocultas e processos, e é feita num registo especial de uma ‘linguagem ancestral’ (*bosatuhaone*) e simbolicamente codifica a ação ritual” (*ibidem*, 9-10). A autora insiste em deixar bem

claro que existe uma separação entre as práticas dos rituais *belian* e as atividades cotidianas dos Luangan, em que as primeiras são levadas a cabo dentro das ritualizações e não fora destas. Quanto ao segundo aspeto, especifica que a sua abordagem encara o *belian* “como genuinamente produtivo ou criativo e não simplesmente reflexivo, mas transcendente, da realidade extra-ritual” (*ibidem*, 10). Herrmans (2015, 1-2) utiliza a expressão “abertura entre realidade e representação” para caracterizar a relação dialética entre realidade e a sua forma de expressão através dos rituais. A autora diz que optou por focar na sua obra a importância que os eventos e performances têm para as pessoas particulares que os vivenciam diretamente, através da apresentação de vários casos, onde descreve uma performance ritual particular. Mas antes de procedermos à exposição de alguns contornos mais particulares desses casos, é importante sublinharmos o papel que os Xamãs têm na comunidade.

2.4.6.1. O papel dos Xamãs

Herrmans (2015) escreve que há dois grandes tipos de rituais entre os Luangan: os rituais de vida que são conduzidos pelos *belian* e os rituais de morte pelos *wara*. No entanto existem Xamãs que podem ser entendidos em ambos os tipos de rituais. Relativamente ao reportório ritual a autora refere que, “tanto os Xamãs da morte como os da vida vão durante vários períodos do ano fazer uma aprendizagem durante a qual são guiados por e levam a cabo rituais juntamente com especialistas previamente estabelecidos. Durante este período eles aprendem as canções e mitos originais da sua respetiva especialização, antes de serem formalmente iniciados como *wara* ou *belian*” (Herrmans 2015, 46). No que diz respeito aos rituais de morte a autora salienta o seguinte:

“Tal como outras pessoas de Borneo, os Luangans praticam rituais de morte secundários (*gombock*, chamado *kenyau* e *kwangkai* entre os Benuaq) que são levados a cabo após o funeral do finado. Diferente do funeral que é um breve caso de um dia, o *gombock* é um ritual maior e um evento festivo que envolve consideráveis despesas, incluindo comida servida para um número vasto de convidados durante a duração do ritual, e sacrifícios de galinhas, porcos e, frequentemente, um ou vários búfalos de água. A extensão do ritual varia consideravelmente entre os diferentes subgrupos de Luangan e depende do *status* social do finado, mas o ritual demora pelo menos três dias e às vezes até várias semanas ou mesmo meses. Um *gombok* pode por vezes ser levado a cabo muitos anos após a morte, mas hoje em dia, geralmente levado a cabo dentro de um ano após o funeral, e, pelo menos entre os Luangan’s central, frequentemente após isso” (Herrmans 2015, 46).

De acordo com Herrmans (2015, 47) durante o *gombok* são realizadas várias performances, com o objetivo dos *wara* conduzirem os espíritos para o seu domicílio no além. Esta condução é feita através de cantigas nas quais é referida a sua trajetória, com menção a nomes de rios, correntes e montanhas. Nesta performance alguns espíritos viajam em canoas de madeira e outros em cestos de vime. Durante essa viagem são feitas paragens para ofertas de aprovisionamentos e nessa altura os restantes participantes entram em cena fazendo performances num clima de brincadeira e divertimento, através de jogos especiais (*gege liau*). Para além das cantigas e dos jogos, os parentes do falecido são convidados a juntarem-se ao ritual e juntamente com os espíritos do morto, o *wara* e os outros participantes, levam a cabo performances onde dançam em grupo. Na última etapa da viagem, antes do *wara* regressar para o reino da vida, ele entrega os espíritos da morte a outros que já partiram há mais tempo. A conexão com os espíritos do mundo do além e os humanos pode continuar a ser feita através de sonhos em que os espíritos fazem pedidos de oferendas, comida ou através dos quais dão conselhos aos vivos (Herrmans 2015, 47). A autora refere que os *belian* constituem dramatizações de rituais de vida, em que, “ (...) um ou vários xamãs negociam com os espíritos para curar uma doença, para afastar maus sonhos e augúrios (*upidaat, bayasala*), e assegurar colheitas abundantes. A doença, entendida num sentido amplo, incluindo tanto sintomas físicos como mentais, e a sua cura consiste em recuperar a alma e abstração do espírito” (Herrmans 2015, 48). De acordo com a autora as performances nos rituais de vida envolvem, entre outras, cantigas onde é feita a convocação tanto de espíritos familiares como daqueles que supostamente estarão por detrás da doença ou de outro infortúnio presente na vida dos participantes. A autora sublinha que o transe não é uma das características dos *belian*, embora possam surgir ocasionalmente estados alterados de consciência. A autora diz que caso ocorram, as possessões surgem de modo espontâneo ou por meio de técnicas como as rápidas rotações em redor, que o xamã dramatiza, acompanhadas de rápidas batidas de tambor. De um modo geral os rituais *belian*:

“ (...) Podem ser conduzidos em diferentes estilos ou géneros, entre os quais três – *luangan, bawo*, e *sentiu* – são os mais comuns na área Luangan central (com a exceção dos *belian sentiu* que não é praticado de forma comum no Kalimantan Central). Estes estilos diferem uns dos outros porque empregam diferentes estilos de dança e música na negociação com os espíritos, e em parte diferentes espíritos são contactados na negociação” (Herrmans 2015, 48-49).

A construção de objetos rituais ou parafernália está presente, de acordo com Herrmans, em todos os rituais *belian*. Entre estes podem ser encontradas tigelas cheias com arroz não cozinhado (arroz comum e arroz peganhento), flores, decorações com folhas de coco, velas, figuras de pasta de arroz, um prato de incenso queimado, santuários com casas de espíritos, imagens de seres humanos e espíritos. Todas estas oferendas são apresentadas aos espíritos “como recompensas por ajuda e prendas em troca das almas das pessoas e bem-estar geral” (Herrmans 2015, 55). A autora explica que um *belian*, “normalmente dá ordens acerca dos objetos que devem ser feitos, e em que materiais devem ser, num estágio precoce do ritual e depois complementa-os durante o decorrer do evento” (*ibidem*, 55-56). Outro aspeto muito importante dos *belian* são as suas canções, que para além de incluírem a apresentação de todas as oferendas aos espíritos, são levadas a cabo de um modo poético. Estas canções podem conter uma mistura de palavras vernaculares, palavras arcaicas e de outras línguas. Herrmans também assinala um outro aspeto que se relaciona com a capacidade de improvisação presente nestes rituais, em que “a extensão da improvisação varia individualmente entre cada Xamã, alguma improvisação mais do que outras, assim como entre estilos *belian*: *belian senti* usualmente contem mais improvisação do que outros estilos, assim como os rituais de cura em geral, em comparação com os de colheitas e rituais comunitários (ou rituais de morte, para tal matéria)” (*ibidem*, 57).

Herrmans refere que os rituais *belian* incluem momentos de alta intensidade intercalados com momentos de inatividade: “as pessoas juntam-se para preparar a comida, matar e estrangular um animal – mas também inclui longos intervalos de inatividade, com os participantes a dormir durante grande parte do evento, e um *belian* entoa um cântico numa só casa durante o dia, enquanto todos os outros estão fora a trabalhar nos seus campos” (*ibidem*, 57). A autora sublinha que a duração de tais rituais é imprevisível e aponta alguns fatores dos quais aquela depende como sejam o facto da condição de um paciente piorar, os espíritos solicitarem determinados pedidos, a disponibilidade de um Xamã para a performance bem como da quantidade de alimentos disponíveis. Quanto à regularidade dos rituais não existe um calendário para as performances e essa ocorre de acordo com as necessidades ou recursos existentes. Levando isto em linha de conta a autora observa que, “não existe regularidade prescrita para os rituais *belian*; podem passar semanas numa aldeia sem um ritual, e depois os rituais podem seguir-se uns aos outros, o som dos tambores penetra a escuridão da aldeia e floresta de muitas direções de uma só vez” (Herrmans 2015, 57). Apresentamos neste trabalho dois casos que Herrmans (2015)

descreveu, o primeiro relaciona-se com a representação da imprevisibilidade através da dança e o segundo relaciona-se com a magia da *mimesis*, da concretização através da produção tátil de figuras designadas por *ganti diri*.

2.4.6.2. Representar a imprevisibilidade: Dançando com os espíritos

Há meses que Nen Pare não se conseguia segurar de pé, passando muito tempo deitada, recolhida nos seus aposentos. Numa consulta médica descobriu que tinha um tumor e foi-lhe aconselhado que fosse operada, algo que ela recusou. Os maridos de Nen Pare atribuíram a culpa do tumor a um jovem, que é tido pela generalidade das pessoas como inocente. Este retorquiu que ela tinha ficado doente devido a viver com dois homens. Esta situação gerou bastante ressentimento. Além disso, um dos seus maridos roubou e vendeu um poste esculpido – *blontang*; da aldeia para pagar a viagem a Tenggaran, para consultar o médico. Este episódio azedou as tensões da família com os homens da aldeia (Herrmans 2015, 73-74). A família de Nen Pare solicitou a Tak Dinas que realizasse um ritual de cura *belian* para ela. A autora esclarece que Tak Dinas é a única mulher Xamã (pelo menos na altura em que a autora fez a sua investigação), e que ela recebeu a sua versão da cura *belian* através de um sonho, de uma possessão (*keturunan*), sendo um caso singular, uma vez que as aprendizagens da cura *belian* são adquiridas através do estudo com outros Xamãs. Inicialmente Tak Dinas recusou o pedido, por um lado, porque teve conhecimento da gravidade da situação de Nen Pare, por outro porque esta já tinha participado em quinze rituais no ano anterior, sem qualquer resultado. Herrmans (2015) refere que um pedido só pode ser recusado apenas em situações em que o curandeiro *belian* está doente ou tem compromissos previamente agendados, e Tak Dinas estava consciente disso. Mas a situação de Nen Pare era de tal modo grave, que Tak Dinas receava que ela morresse durante o ritual, no entanto acabou por aceder ao pedido, apenas porque soube que entretanto Nen Pare tinha melhorado e tinha começado a alimentar-se. Relativamente à postura de Tak Dinas, na visão de Herrmans, “a sua relutância em levar a cabo uma *belian* para Nen Pare provavelmente tem muito a ver com o desejo de manter a sua reputação como uma *belian* de sucesso” (Herrmans 2015, 73). Antes de dar início ao ritual, confiante, Tak Dinas disse a Nen Pare que ela iria andar em quatro dias. De acordo com Herrmans o ritual executado por Tak Dinas é um *belian sentiu*, ou designado pela própria Tak Dinas de *belian dewa-dewa*. A

autora identifica três aspetos peculiares do *belian senti*: a) o tipo particular de espíritos contactados no ritual; b) o modo pelo qual eles são contactados; c) a linguagem utilizada no contacto com eles (Herrmans 2015, 72). De seguida expomos a performance de cura *belian*, que Herrmans designa por “dançando com os espíritos”, intercalando-a com as reflexões da autora.

“Tak Dinas está a dançar, a mover as suas mãos para cima e para baixo ao longo de um tecido de sarongue (*penyelenteng*) que está dependurado em baixo e amarrado com uma corda ao teto, conectando os espíritos e seres humanos. Esta é uma dança de graciosidade, de cores vivas, de perfume doce. Cabelo preto oleoso, pele polvilhada de branco brilhante, roupas cintilantes em ouro e prata, sinos nos tornozelos tilintam com os passos. Estas são mulheres a dançar, primeiro apenas Tak Dinas, depois Tak Lodot, Tak Tiku, Nen Bujok, Nen Bola, Nen Neti, juntam-se, uma após outra. Mulheres vestidas formalmente, perfumadas, compostas. Subitamente Nen Pare levanta-se, movendo-se devagar ao princípio, os seus pés ganham confiança, mas no momento seguinte já está a dançar, balanceando as suas mãos graciosamente, as palmas movem-se para fora, o seu corpo abre como uma flor. (...) Aqui está ela, a dançar, seguindo as outras, circulando, balanceando. Existe um sentimento estranho – surpresa, confusão, esperança – os espectadores não sabiam se haviam de chorar ou rir, o que fazer a isto, se acreditar nisso ou não. (...) A dança de Tak Dinas torna-se selvagem, mais rápida com o bater dos tambores, o som estridente frenético do *kelentangen* acelera. De repente ela parou, a música cessa. Está aqui um completo silêncio por um par de minutos” (Herrmans 2015, 71-72);

“E agora, Nen Pare está a dançar, rodopiando e girando mesmo depois dos outros terem parado – a dançar contra a morte” (*ibidem*, 74).

Herrmans (2015) salienta o poder da mulher. Várias mulheres inspiram-se no modo como Tak Dinas acentua a sua estética feminina, através de movimentos, da roupa e da aparência. Elas dançam, inspirando-se em Tak Dinas e esta encoraja-as a tornarem-se *belian*. E deste modo, várias mulheres juntam-se à sua autoridade ritual. À medida que o ritual prossegue a autora observa: “algumas delas seguindo Tak Dinas a dançar, outras executando como seguidoras do *belian* ou aprendizes, “secretariando-a” (*nuing*) repetindo as suas palavras e gestos” (Herrmans 2015, 86). A autora enfatiza que para estas mulheres a cura de Tak Dinas “forma um projeto feminino, no qual Tak Dinas as encoraja a participar, a participação no centro das coisas, não na sua periferia” (*ibidem*, 87). Relativamente a Nen Pare, a autora considera que ela dançou porque acreditou que o podia fazer e não porque estivesse recuperada e para além disso a autora coloca a hipótese de que ela dançava pelos mesmos motivos que as outras mulheres, “conduzidas por um senso de poder feminino e intimidade” (*ibidem*, 87). O ritual prossegue:

“Tak Dinas segura uma bandeja com bolos coloridos feitos com arroz melado; bolos de cor azul, vermelho, verde e amarelos. Ela está a endereçar os espíritos em Indonésio, a língua nacional. (...) Vamos tomar um banho, *mandi selalu* [diz Tak Dinas]. A água foi trazida, as pessoas despem-se elas próprias, a música começa de novo. Dançando, Tak Dinas com a ajuda de Mancan, o seu aprendiz e o único homem Xamã a tomar parte neste ritual, derramou a água sobre os participantes que estavam

sentados numa fila no chão, cobertos com sarongues. Ele chapinhou água perfumada nas cabeças daqueles que não se tinham agregado. As pessoas ficam possuídas. Mancan salta alto e baixo, marcando os seus pés no chão, dança e repousa num gongo, pingando com água, sendo ele próprio banhado por Tak Dinas; Nen Bujok toda encharcada dá uma risada, está a balbuciar, pronunciando palavras ininteligíveis. E Tak Dinas, falou com a voz do espírito, fazendo-nos admirar. Isto é real ou é alguma espécie de jogo?” (Herrmans 2015, 72-74).

Relativamente aos bolos coloridos servidos durante o ritual, Herrmans (2015) considera que eles são um símbolo de prosperidade mesmo no excesso de abundância, e faz um paralelismo com os bolos servidos em *warung* em mercados de cidades na costa. O ritual prossegue:

“ ‘Assalam alaikum’, Ma Sarakang, um dos maridos de Nen Pare entrou, falou com uma voz alta e sonante...a sua entrada foi tão inesperada, e parecia tão fora do lugar – Ma Sarakang mimeticamente incorporou uma entidade muçulmana...sentou-se e pôs as suas mãos juntas para rezar, murmurando preces concentrado com os seus olhos fechados, a sua cabeça curvada” (Herrmans 2015, 74).

A análise do comportamento de Ma Sarakang remete Herrmans para o conceito de fronteiras tal como Tsing (1994, 279) as conceptualizou, “são as zonas de imprevisibilidade nas arrestas da estabilidade discursiva, onde discursos contraditórios se sobrepõem, ou onde tipos de produção de significados discrepantes convergem” (como citado em Herrmans 2015, 82). Partindo desta definição a autora sublinha que a sua intenção “é mostrar como algumas pessoas, participam num ritual particular, que está a ocupar um espaço que é em muitas maneiras marginal, integradas num projeto não tanto entendido como resistência aberta, mas formado como uma experiência na qual a complexidade do mundo envolvente é evocado, e onde se jogam com ele as suas relações de poder. Esta é uma experiência enraizada na sensibilidade, infundida pela imprevisibilidade da vida” (Herrmans 2015, 82). A questão do mundo envolvente integrar um ritual é uma questão central que a autora faz nas suas reflexões e que também se estende à dimensão espiritual, como iremos ver mais adiante. Apesar de esta experiência remeter para a dimensão política e existencial, a autora diz que o seu foco é a dimensão existencial das pessoas que habitam tais espaços marginais, sendo que na sua ótica a marginalidade, não é uma questão para essas pessoas. Quanto à postura de Ma Sarakang a autora deixa bem claro que ele não tem a intenção de derrubar a autoridade de Tak Dinas, ele não está a integrar a sua identidade muçulmana com o estilo *sentiu*, até porque ele próprio é aprendiz do *belian sentiu*, mas o que aqui está em causa é que ele “traz um poder dele próprio, embora de alguma maneira um tanto ‘obtusa’ (Barthes 1977), através de um comportamento que num outro contexto pareceria normal, mas que aqui parece

deslocado, estranho” (Herrmans 2015, 82). Na sua análise a autora enfatiza que o comportamento de Ma Sarakang está relacionado com a sua própria experiência de vida, pois ele viaja amplamente no Kalimantan Leste, diferentemente de outros participantes que adquiriram a sua experiência na zona de Kalimantan Central. Para além disso, o facto de ele ser marido de Nen Pare, acrescenta uma preocupação com o bem-estar dela de forma adicional relativamente aos outros participantes do ritual. O seu comportamento tem como ressonância na autora a ideia de que a vida é incontrolável. O ritual prossegue:

“A dança continuou, os dançarinos dançam à volta da construção do ritual, o *balei*, que ocupa o centro da sala. O *balei* é uma construção tipo altar... em frente da construção, em cada lado da sua entrada, estão duas jarras chinesas pesadas com arroz não cozinhado...os dançarinos colocam bandejas de arroz, cera de abelha, cigarros, 500 rupias em notas, e pequenas imagens de farinha de arroz representando seres humanos (*sedediri*), depois de primeiro terem dançado à volta da construção com as bandejas nas suas mãos. Tak Dinas está a cantar enquanto ela e os outros dançam, nomeando os objetos colocados no altar, apresentando-os aos espíritos. À medida que o ritual prossegue, mais e mais decorações e oferendas são adicionadas ao *balei*. (...) A beleza do *balei* e a abundância das suas oferendas atraem *mulung*, espíritos familiares, de lugares no céu, e de *Tanjung Ruang*, a aldeia ancestral, depois, subitamente, surgem espíritos de *Palangkaraya*, a capital do Kalimantan Central, anunciando a sua presença, ‘espíritos ancestrais’. Tak Dinas chamou-os, ‘amigos dos espíritos ancestrais de *Tanjung Ruang*’, ela explicou. Esta multidão de seres espirituais, atraídos para o ritual e a *balei* no seu centro, trouxe a Tak Dinas o poder que ela precisava para lutar com qualquer que fosse a coisa que estivesse a magoar Nen Pare e a sua família” (Herrmans 2015, 75).

A autora compara o *balei* e toda a parafernália envolvente com um templo em que este é referido como *Keraton* ou um palácio em várias canções. Enquanto os bailarinos dançam, chamam os espíritos, Herrmans (2015) chama a atenção que diferentemente de outros estilos de *belian*, no *belian senti*, as canções solicitam a presença de diferentes tipos de espíritos, solicitação essa que é entoada em várias línguas. Herrmans (2015) refere que Tak Dinas contactou quer os espíritos familiares (*mulung*) quer vários espíritos malévolos (*blis*) que causaram sofrimento a Nen Pare e à sua família. A autora salienta dois aspetos relativamente à diversidade destes espíritos: para além de provirem de diversas zonas, como do mundo local, de zonas exteriores, de zonas situadas abaixo do rio ou do mundo celestial, os guias espirituais consistem em, “ancestrais, grandes Xamãs da aldeia mítica Tanjung Ruang e Kayangan, deuses (*dewa*) que residem no céu, e que estão vagamente associados com o Islão e o Tribunal de Sultanato de Kutai” (Herrmans 2015, 77). Neste ponto das suas reflexões, fica bem claro a intenção da autora de mostrar a evocação da complexidade do mundo envolvente no ritual, ao tomar conhecimento que Tak Dinas está “a chamar dois centros religiosos aqui, o de Tanjung Ruang, que

representa Kaharingan, a religião local, e o de Pahu, que representa o Islão” (*ibidem*, 75).

O ritual prossegue:

“Alguém ligou o rádio. É quinta à noite, a noite de *kesenian daerah*, ‘artes regionais’, a transmissão de *Palangkaraya*, a capital do Kalimantan Central e o centro do Kaharingan Hindu. Palangkaraya e Kaharingan Hindu estiveram na mente das pessoas desde que o ritual começou. Langkong [outro dos participantes], veio de uma visita ao Kalimantan Central, para Benangin onde mora a sua filha, onde ele testemunha *basarah*, o serviço semanal Kaharingan Hindu organizado por Ranying Hatalla Langit, o Deus todo-poderoso (*Tuhan Yang Maha Esa*). Ele descreve o recentemente construído local de orações, o amontoar do atendimento de pessoas, as decorações usadas, os hinos harmônicos e sermões, o livro sagrado – como tudo isto é bom, ter uma religião” (Herrmans 2015, 75).

Herrmans (2015) acredita que Tak Dinas reforça a sua autoridade ao proporcionar encontros inesperados entre espíritos e pessoas do poder local com os do poder estrangeiro. A autora observa que a visita recente de Langkong a Benangin e o facto de Mancan e outros participantes usualmente ouvirem as transmissões na rádio de Palangkaraya é motivo para Palangkaraya estar presente nas conversações e na imaginação dos participantes desde o início do ritual; no entanto a autora explica que os ancestrais Palangkaraya não foram evocados durante a cura *belian* e muito menos eram esperados. Assim, “quando os espíritos de Palangkaraya anunciaram a sua presença no ritual, eles eram simultaneamente inesperados, embora estivessem preparados para eles” (*ibidem*, 79). A pertinência da presença destes espíritos fez-se notória, algo constatado pela autora, de que mais e mais participantes foram atraídos para participarem na dança e pessoas de aldeias vizinhas iam-se aglomerando. Herrmans faz uma reflexão em torno da emergência destes espíritos, associando-a com a autoridade de Tak Dinas durante o ritual: “eles são o elemento próprio que faz aumentar a sua habilidade para criar relevância, para convocar uma audiência. Juntando-se ao ritual, os espíritos de Palangkaraya situam o *belian sentiu* dentro do mesmo enquadramento que o Kaharingan Hindu, uma relação análoga às políticas nacionais da religião” (*ibidem*, 80). A autora afirma que a reformulação da tradição local é algo comum entre o *belian sentiu* e o Kaharingan Hindu, o mesmo ocorre em relação à questão de incorporar elementos estrangeiros com elementos locais, eles, “resistem ao que é estranho fazendo disso [a sua] seu” (Rutherford 1996, 600 como citado em Herrmans 2015, 81). Para a autora o poder para ser diferente ganha-se precisamente porque uma se faz similar à outra, em que a questão aqui, “não é tanto ficar a mesma, mas mantendo a similaridade através da alteridade” (Taussig 1993, 129 como citado em Herrmans 2015, 81). Outro aspeto que a autora salienta é que a produção de significado levada a cabo por Tak Dinas, através da

negociação entre as pessoas e os espíritos, alude à abertura de um espaço de possibilidades, no qual é possível haver uma recuperação:

“Contactando com os espíritos e negociando com eles, Tak Dinas não pode estar segura se vêm, mas o que ela pode fazer é tentar persuadir tanto os espíritos como as pessoas do que quer que isso possa acontecer. Tak Dinas não está a negar a imprevisibilidade da vida ao fazer isso, nem os constrangimentos inerentes à marginalidade Luangan, mas com a ajuda dos seus espíritos familiares, na sua ‘autenticidade híbrida’ (Clifford 1997, 187), ela conjura aberturas-finitudes, e isso mostra que a vida pode ser mudada, a doença curável. (...) Negociando com os espíritos Tak Dinas refere-se tanto à continuidade da tradição, como à imprevisibilidade da vida, e isso é, parece-me, a partir da tensão entre eles, que ela evoca aquilo que eu referi como sendo uma possibilidade” (Herrmans 2015, 87-88).

O ritual está a chegar ao fim: “Darma, o teu novo nome deverá ser Darma”, Tak Dinas anuncia, dirigindo-se a Nen Pare. “O quê? Darma?” Este é o último dia do ritual, um porco e algumas galinhas acabaram de ser sacrificadas – e agora Take Dinas está a dar a Nen Pare um novo nome, numa nova e boa vida (Herrmans 2015, 76). A partir daqui colocam-se questões relacionadas com o retorno ao palco da vida real, que transformações irão ocorrer para Nen Pare e para os outros participantes? A autora considera pertinente articular o que teve lugar neste ritual com o palco da vida diária e fora dele, ou seja, articular o cenário-ritual com o cenário não-ritual. Herrmans conclui que apesar de terem havido momentos de renovação e aumento de poder durante o ritual, a verdade é que os participantes não voltaram para a sua vida diária mais refrescados ou com mais poder. Quanto a Nen Pare, apesar de ter melhorado, nos dias a seguir ao ritual, deixou de comer e morreu. Desde o início que havia ceticismo em torno da situação de Nen Pare, e ela nunca se tornou Darma e os aldeões continuaram a chamá-la pelo seu nome próprio. Herrmans vê que a cura *belian*, “ (...) como uma técnica que tem por objetivo a cura, admitindo incertezas nos seus resultados, parece ser credível e significativa mesmo quando a cura falha” (*ibidem*, 85). De acordo com a autora a cura *belian* *sentiu* tem crescido e ganhado popularidade, e muitos jovens apenas estudam esse tipo de cura, por um lado porque é fácil de aprender, ao não envolver as velhas fórmulas *belian* que englobavam muitas palavras, e para além disso o interessante nesta cura é a utilização de palavras estrangeiras, o que “pode ser chamado o ‘aesthetics do baixo rio’, com um grande ênfase na performance artística e conduta refinada (*halus*), que a torna atrativa para as pessoas mais jovens” (Herrmans 2015, 81).

2.4.6.3. Tornando Tátil: *Ganti Diri* e a Magia da Concretização

A neta da mulher de Kakah Ramat sente-se doente. Ela sofre de insónia e há duas semanas que tem um sentimento geral de doença. Foi-lhe proposto que fizesse um ritual *belian*, pois apesar de não estar muito doente, o seu estado era motivo para causar preocupação. A proposta foi feita por Kakah Ramat, um experiente Xamã com cerca de oitenta anos, que é tido por muitos como o mais sábio a trabalhar no estilo Luangan. Herrmans (2015) considera-o um mestre de palavras e imagens poderosas. A autora refere que neste caso particular, a sessão de cura é pequena e consiste num estilo de ritual Luangan, um ritual focado nas palavras e nas imagens. Os sons do tambor estão a chamar e é o indício de que o ritual acaba de começar:

“Juntamente com alguns vizinhos a família entra na casa, foram feitas as decorações necessários, e agora Kakah Ramat começa o ritual soprando e assobiando com os dentes. Existe um *siur*, um grande “cesto de pesca” no chão no meio da sala, que contém ao que parecem ser peças de madeira, mas numa inspeção, mais de perto revelam elas próprias ser aquilo que podemos chamar réplicas. Algumas delas são paus de madeira, com olhos, bocas e traços de braços recortados neles: as representações grosseiras de seres humanos. Outras constituem pequenas figuras de animais gravados: búfalos de água, porcos, galinhas, cabras. Outras representam instrumentos musicais e objetos, jarras chinesas, pérolas. Existem figuras que se assemelham a humanos ou animais, mas não muito; algumas delas têm um bico na cabeça, outras pertencem a categorias anómalas de animais, como tigres e cobras de água – figuras de espíritos. Todas estas efígies estão amontoadas juntas num cesto; algumas delas são antigas, cobertas com pó e teias de aranha, outras são novas, cheiram a madeira fresca, ainda de cor branca. Próximo ao cesto existe uma fila de casas em miniatura no chão e penduradas desde o teto, todas esculpidas de forma diferente, feitas de árvore e partes de plantas, com os tetos de vários tipos de folhas. Dentro de cada uma dessas casas, que tem a frente e a parte de trás aberta podem-se ver através delas, existem pequenas figuras brancas feitas de pasta de arroz, moldadas como seres humanos com braços e pernas estendidos, repousadas em peças de folhas de banana. Colocadas entre estas figuras existem pequenas porções de arroz cozido, juntamente com roupas escuras e sangue de galinha” (Herrmans 2015, 92-94).

Herrmans (2015) explica que a atribuição de um nome às figuras de tipo humano (*Ma Renga*) contribui para a sua personificação e torna-as representações de qualidade de seres humanos. De acordo com a autora, Kakah Ramat consegue levar a cabo a transformação das figuras tipo humano, consegue que as casas em miniatura se tornem domicílios para as doenças causadas pelos espíritos e que as jangadas se constituam como meios para os espíritos voltarem, através do poder concedido pela deusa Itak Silu Malik, que como iremos ver tem um papel fundamental neste ritual. A transformação também ocorre quando as figuras de animais têm o papel de ser o gado para os espíritos, para eles criarem; as oferendas de objetos e bens familiares têm por objetivo que os espíritos os guardem e que figuras de espíritos passam a ser companhias para os próprios espíritos

(Herrmans 2015, 101). A autora sublinha que as várias figuras são objetos mutáveis num sistema de “mudança pictorial”, ou seja, estes objetos são mediadores nas relações entre os seres humanos e os espíritos, numa relação de renegociação, em que se espera que através da sua oferta os espíritos possam ficar calmos e satisfeitos. Um membro da audiência, Ma Kelamo, refere algumas concepções em torno da questão das imagens que a autora traduz nas suas reflexões do seguinte modo: “é pensado ser particularmente agradável para os espíritos ver figuras deles próprios, especialmente como as cópias mimeticamente produzem espíritos “reais”, e assim ... aumenta o número deles” (Herrmans 2015, 111). O ato de presentear os espíritos com figuras é feito, na generalidade das vezes, com um espírito particular em mente. Outra peculiaridade, diz-nos a autora, é que a construção das casas é feita com materiais que imitam, na concepção dos Luangan, a aparência dos espíritos. Voltemos ao ritual:

“Kakah Ramat está sentado de pernas cruzadas no meio dos vários objetos. Ele está a cantar sossegadamente, com os seus olhos fechados – o seu olhar volta-se para dentro, a boca está cheia de *betel*. Na sua mão ele segura uma vassoura de folhas de *biyowo* assim como algum *olung* e folhas de *jie*, a qual ele move devagar, para trás e para a frente. Tanto nas bochechas como no peito nu, ele tem pontos amarelos e brancos de açafraão-da-índia e pasta de lima, decorações que o fazem visível e suscetível aos espíritos. Em frente a ele há um prato com um pau de incenso brilhante e ardente (*bemueng*) o seu fumo ascende em direção ao teto ao longo do pano sarongue entrelaçado com uma corda (*penyelenteng*), o qual está preso abaixo das vigas do telhado, conectando os espíritos e os seres humanos. Perto do incensor existe um prato branco cheio com arroz não cozinhado, com uma pequena tigela de porcelana contendo arroz melado colocado no topo dele, ambos decorados com flores amarelas e vermelhas, e a tigela tem uma vela a arder no centro. Kakah Ramat agarra em algumas sementes de arroz e lança-as no ar, deixando-as dispersar ao acaso. Tak Ramat, a sua mulher e assistente que está sentada ao seu lado, está a amassar açafraão-da-índia num almofariz de madeira em forma de tartaruga tornando-o numa pasta amarela. Está escuro no quarto, apenas há uma pequena lâmpada de óleo a iluminar Kakah Ramat que está sentado perto dela. A jovem mulher para quem o ritual foi arranjado está no chão num canto do quarto, a dormir, juntamente com as suas crianças pequenas. (...) Cansados do trabalho do dia de cortar a vegetação rasteira nos seus campos, muitas das pessoas presentes estavam posicionadas no chão e começaram a dormir, embaladas pela canção monótona de Kakah Ramat. É, contudo, precisamente nesta canção, nas palavras murmuradas de Kakah Ramat, que muita da ação tem lugar nesse momento. Com as suas palavras Kakah Ramat criou uma conexão entre os espíritos e os seres humanos, convidando-os a participar. É neste ponto que devemos prestar atenção para as efígies, sobre as figuras tipo humano e as casas em miniatura. Ele faz isso com uma notável e difícil mudança de tom, começando uma nova canção, iniciando um processo chamado *matik sepatung*, transformando [rodando] as figuras. Ele está a agitar as folhas *olung* e *jie* para trás e para a frente sobre as figuras no cesto, sobre as casas com os seus habitantes de pasta de arroz, o cheiro de folhas secas espalha-se no quarto. Através das suas palavras ele está a virar as figuras, primeiro de um modo errado – sete voltas – em direção ao sol poente e á lua minguante, e depois na maneira certa – oito vezes – em direção ao sol nascente e á lua nova, tal faz deles substitutos para o paciente (...)” (Herrmans 2015, 94-95).

Herrmans (2015) conta que nos tempos míticos a deusa Itak Silu Malik e o Deus criador Allatallah procuraram transformar algumas figuras tipo-humano em seres

humanos. Enquanto Allatallah falhou nos resultados, a deusa Itak Silu Malik transformou essas figuras em seres humanos reais. Deste modo a deusa “ao transformá-las, ela transformou as cópias naquilo que elas representam. Através da sua atividade, elas tornaram-se reais” (Herrmans 2015, 92). O objetivo da autora ao apresentar este caso é explorar acerca do processo “pelo qual Kakah Ramat e outros curandeiros *belian* chamam Itak Silu Malik para os ajudar a transformar⁹ as figuras, auxiliando-os na elaboração de representações que têm poder mágico sobre aquilo que elas representam. É uma exploração das cópias, as imagens criando o que elas são ...” (*ibidem*, 92). Herrmans (2015) salienta que à semelhança do Deus Allatallah, também Kakah Ramat falhou deliberadamente quando tentou virar as figuras, e com esse sentido dirigiu-as para o sol poente e para a lua minguante que estão associados com a morte e a má sorte. O facto de as ter virado nessa direção sete vezes está relacionado com a crença dos Luangan de que esse número está associado com a morte - explica-nos a autora. Na perspetiva de Herrmans para além da deusa Itak Silu Malik fazer parte de um papel em que é incorporada por Kakah Ramat e tornar-se uma assistente no ritual, ela própria é a transformação, “como o verbo *malik*, ‘virar-se’, sugere, ela personifica-o – ela é o ato que ela própria é chamada para executar... ela é o ato de transformação levada a cabo por Kakah Ramat” (2015, 100-101). O ritual prossegue:

“Kakah Ramat começa a canção através da convocação de alguns espíritos familiares. Com uma voz rouca ele chamou-os e seguindo o seu padrão de ‘desfazer e refazer’ (pejiak pejiaw) ele fez tudo incorretamente primeiro. Ele chamou os espíritos familiares com falhas, a pasta queimada do pau de incenso (pensasse que o incenso abre o caminho de comunicação entre o *belian* e os espíritos), derramou óleo nebuloso (óleo, mancha podre de açafrão-da-índia e pasta de arroz são esfregados no peito e testa do *belian* como um sinal que ele próprio se abriu para os espíritos familiares). Depois ele prosseguiu com a viragem [transformação] real, agora de novo fazendo isso primeiro erradamente, vira as efígies feito de modo incorreto na direção incorreta, depois finalmente, fez tudo de novo, mas agora na direção correta” (Herrmans 2015, 95-96).

De acordo com Herrmans (2015) a atuação de modo errado também se fez sentir quando Kakah Ramat entoou palavras, iluminou o pau de incenso queimado, derramou o óleo com a mancha podre de açafrão-da-índia, e “trouxe isso para o domínio dos sentidos, deixando para trás o seu cheiro, olhar, e o sentimento errado” (Herrmans 2015, 99). Assim a autora conclui que “no sentido de invalidar a doença ele evocou a morte e a adversidade, fazendo delas categorias abstratas concretas, sensíveis” (*ibidem*, 99). A partir deste ponto

⁹ Isabell Herrmans (2015) esclarece que a expressão *malik*, ou seja, ‘to turn around’, tem neste contexto o significado tanto de um sentido físico de virar-se, como de uma rotação ou de uma transformação.

Kakah Ramat começou a fazer as coisas de outro modo, havendo um espaço transitório nesta mudança:

“Ele canta apressadamente durante este processo engolindo parte das palavras, apenas dando a entender a sua constituição. Ocasionalmente durante a canção ele faz uma pausa para limpar a sua garganta ou cuspir fora algum sumo de noz de *betel*. Nos pontos de transição ele retarda e estende as vogais e sílabas, incluindo um ‘ooo-lolololooo’ a intervalos regulares, assegurando-se de que as palavras irão alcançar o seu destino” (Herrmans 2015, 96).

Virando para outro modo:

“Na direção do romper do dia’, ‘olhando a lua nova’, Kakah Ramat vira-se em direção ao frescor refrescante e prosperidade renovada, criando o que pode ser concebido como os pré-requisitos de transformação. Com a ajuda de Itak Silu Malik e outras companhias ele tornou uma condição má e inauspiciosa num espaço de possibilidades. (...) As figuras estão tangivelmente transformadas pelas palavras de Kakah Ramat; elas foram forçadas a virar para mudar de direção pelo peso das palavras (Herrmans 2015, 100).

Herrmans (2015) destaca a importância do corpo neste ritual *belian* Languan, concebendo que a mudança não é apenas produzida pelas palavras entoadas por Kakah Ramat, para além disso elas também “trazem em diante essa mudança corporeamente” (*ibidem*, 100). A autora exemplifica que “é quando as palavras são juntas com o cheiro do incenso, o arroz lançado sobre isso, que a transformação se torna materializada, e daí realizada (neste estágio Kakah Ramat colhe o incenso, segurando-o nas mãos enquanto canta)” (*ibidem*, 100). Outra atividade em que a importância do corpo se destaca, ocorre quando Kakah Ramat no processo de virar as figuras através da agitação (*ngaper*), ele transforma-as agitando-as devagar e abanando sobre elas as folhas perfumadas de *olung* e *jie*. A autora considera que neste ritual, “palavras e movimentos trabalham juntos aqui, criando uma transformação que é sensualmente percebida pelos espíritos e seres humanos” (Herrmans 2015, 100). O processo em que Kakah Ramat canta e agita as figuras, torna-as segundo os Luangan em *ganti*¹⁰ *diri* ou *gantun unuk*, que nas palavras de Herrmans, “são ‘substitutos para o self’ ou ‘substitutos para a pessoa’” (*ibidem*, 100). A autora aponta que diferença entre outras figuras e as figuras *ganti*, é que estas são representações dos pacientes, e são usadas para presentear os espíritos, mas também quando se tratam de figuras que representam espíritos, são usadas como corpos para os espíritos voltarem, e dizem respeito a espíritos convidados da pessoa doente. As figuras *ganti diri* “são dadas aos espíritos em troca da alma do paciente (*juus*), a qual se pensa ter

¹⁰ De acordo com Isabell Herrmans, o verbo *ganti* significa, “‘mudar’, ‘substituir por’ ou ‘representar’” (2015, 101).

sido roubada ou perturbada por espíritos malevolentes ou espíritos insatisfeitos (*blis*) que induziram a condição da paciente” (Herrmans 2015, 101). A autora foca a noção de participação, a importância da concretude e da tactibilidade em todo este processo, em que inicialmente se fazem as imagens e posteriormente através do cantar e do agitar elas são trazidas em entidades. Inspirando-se em Taussig (1993, 21), “para quem fazer cópias de algo envolve estar em contacto com essa mesma coisa”, Herrmans considera que “similarmente, no sentido de fazer substitutos do *self* uma pessoa tem de colocar algo desse *self* nos substitutos” (*ibidem*, 102). A autora refere que antes das figuras serem entregues aos espíritos, Kakah Ramat, “ainda tem de trazê-las para a identidade, para a audiência humana distraída. Ele tem de torná-las sensivelmente parte do mundo que elas representam, todavia de uma outra maneira” (*ibidem*, 102). Neste sentido retomamos novamente a performance dirigida por Kakah Ramat:

“As pessoas que estão a dormir na audiência Kakah Ramat são acordadas e estimuladas a participar neste estágio. Kakah Ramat toma alguns dos paus de madeira gravados na sua mão e caminha para o paciente, segurando as figuras em frente à sua cara. Ainda meio a dormir, a mulher doente encosta-se e cospe nas imagens. Com um dedo ela depois toma saliva da boca das crianças que estão a dormir, e coloca-a nas bocas rudes gravadas das figuras. Após isso Kakah Ramat traz as efígies para o marido dela, que também cospe nelas. Elas são depois levadas por ele a todos os que estão no quarto, e as pessoas presentes cospem nas imagens, que são feitas, não apenas em cópias, mas também, num modo mais profundo em parte daqueles de que elas são feitas para formar substitutos para eles (Herrmans 2015, 102-103).

A autora partilha que o cuspir nas figuras está presente praticamente desde que as crianças nascem e que a atividade de construção de figuras é algo que aprendem durante o seu crescimento e à qual dedicam muito tempo e esforço mais tarde nas suas vidas. A questão da magia está amplamente relacionada com estas figuras e é um aspeto contemplado por Herrmans, em que a autora encontrou na magia da mimesis - designada e estudada por Taussig (1993) - uma identificação com a magia que Kabah Ramat usa: “uma magia que envolve a capacidade de representação para simultaneamente criar e transformar o que ela representa” (Herrmans 2015, 103). A autora apresenta o seu argumento relativamente a este ritual, inspirando-se Taussig:

“O que Kakah Ramat faz neste ritual é o quanto muito criar a realidade da forma que ela é, para mudar essa realidade, e a sua criação é, de facto, uma pré-condição para a mudança. É tornando as coisas sensivelmente reais que elas se tornam reais para que os indivíduos as percebam. Cópia e contacto são aqui elementos num sistema de conhecimento, que não é primeiramente baseado na contemplação, mas antes na tactilidade¹¹” (Herrmans 2015, 103).

¹¹ Isabell Herrmans (2015) leu esta ideia acerca da cópia e do contacto em Walter Benjamim (1973).

Outro aspeto que Herrmans (2015) salienta é que é apenas a conjunção das palavras, dos objetos materiais com a ação performativa, que permite que a mudança para além de ser concebida seja também percebida. A autora foca que o papel central de Kakah Ramat, “é fazer as suas representações do mundo o mais concretas possíveis para que os seres humanos e espíritos possam aceitá-las não só como representações da realidade, mas também como sendo a realidade” (Herrmans 2015, 103-105). Na análise deste tipo de rituais a autora também dá relevância à capacidade das imagens para tornar algo concreto e visível, e logo, tornar algo “real” e exemplifica esta ideia com a descrição de um outro ritual:

“Kakah Ramat corre em volta da casa, escondendo diferentes tipos de figuras por toda a parte. (...) Ele disse que as escondia para tornar as coisas invisíveis, e assim parte do domínio dos espíritos. A corrida é levada a cabo de modo que as figuras possam alcançar o mundo dos espíritos mais rápido (a jornada para os espíritos é longa, Kakah Ramat assinala). Ao mesmo tempo, o processo de viajar para o mundo dos espíritos é ilustrado e – como os Luangan geralmente explicam – momentaneamente por batidas rápidas de tambores. Tornando o invisível visível – e de novo invisível – é muito do que isto diz respeito” (Herrmans 2015, 108).

Ao observar o ritual e todo o processo de produção de imagens, Herrmans (2015) constatou que a questão da visibilidade e da invisibilidade constitui um paradoxo em vários momentos da performance de Kakah Ramat, registando que ele tenta tornar as coisas visíveis mas procede de uma forma quase invisível. A autora aponta como exemplo o facto de ele cantar de forma quase ininteligível ou quando abana as folhas de forma quase impercetível, levando-a a interroga-se acerca da razão que está subjacente ao processo minimalista e reticente da performance de Kakah Ramat. Para a autora o processo ocorre deste modo, não porque Kakah Ramat não tenha autoridade ou falta de competência, mas porque se trata de um ritual em que a paciente não se encontra muito doente, e neste sentido a sessão não é um grande ritual, e que caso a paciente piorasse iriam ser empregues um maior numero de estratégias rituais dramatizadas (*ibidem*, 112-113). Para além destas reflexões, a autora sublinha o aspeto do hábito, de uma aura de familiaridade neste tipo de rituais, em que Kakah Ramat já os repetiu um incontável número de vezes e a própria audiência já participou nos seus rituais em muitos momentos das suas vidas. A autoridade de Kakah Ramat é reiterada, não só porque ele mostra que consegue controlar todo este processo habitual, mas a própria audiência ao ter conhecimento do que vai ocorrer, não presta muita atenção aos seus procedimentos e deitam-se no chão a dormir enquanto a performance se desenrola, acordando naturalmente quando os tambores vão começar a tocar ou a parafernália é movida da sala

para o quarto. A autora enfatiza que “o que isto tem como efeito baseado no facto de que as cópias são cópias de cópias, e como tal parte de uma tradição da cura *belian*” (*ibidem*, 113). Ao ser tudo feito de acordo com a tradição viva, a autora conclui que a performance de Kakah Ramat é reasseguradora e ele pode contar com a audiência para por exemplo, preencher as brechas nas suas canções com palavras que eles conhecem. O aspeto do corpo mais uma vez é salientado pela autora em que “os membros da audiência de Kakah Ramat conhecem o *belian*; eles conhecem-nos na sua carne e ossos, para assim dizer. Aquilo com que estamos aqui a lidar é uma espécie de conhecimento habitual que pode ser amplamente descrito como ‘o conhecimento do corpo’ ” (Connerton 1989 como citado em Herrmans 2015, 115). Nestes rituais o passado é trazido para o presente, e com ele uma tradição ancestral que “se torna incorporada nas disposições corporais dos pacientes, tornando-se nas palavras de Paul Connerton (1989, 72), ‘sedimentadas no corpo’. No ritual, o passado pessoal é conectado com o passado coletivo assim como a tradição é passada como experiência” (Herrmans 2015, 116). Mas, a autora sublinha que este passado é trazido para o presente num sentido transformativo e não repetitivo, uma vez que contem dentro dele uma possibilidade para a mudança e para a cura.

Assim o estilo de *belian Luangan* é caracterizado pelo uso de palavras, imagens, vários objetos que compõem a parafernália ritual e caracterizados por uma tradição ancestral. Os rituais *belian Luangan* são apropriados de modo táctil e envolvem as figuras *ganti diri* e a magia da materialidade. As figuras usadas nos rituais “não são apenas um exemplo no processo de cura, mas antes uma característica central no processo curador” (Herrmans 2015, 108). Daí que a autora num levantamento de vários estudos em torno destas figuras observou que elas estão sempre presentes numa panóplia de rituais. A autora defende que são “as características concretas e sensíveis das representações – a sua objetividade – que contam pela sua importância do fazer imagens” (*ibidem*, 119). Ao nível da cura, pelo menos sabe-se em teoria, defende a autora, que estas figuras atraem os espíritos Luangan e que é esperado, como já foi referido, que os espíritos devolvam a alma ao paciente em troca das oferendas e substitutos, dentro de um princípio de reciprocidade. Herrmans faz a ressalva que “em negociação com os espíritos, contudo, Kakah Ramat não pode estar seguro que ele estará realmente capaz para restaurar a alma do paciente. Os espíritos são, afinal de tudo apenas espíritos e como tal altamente imprevisíveis” (*ibidem*, 102). No caso da neta de mulher de Kakah Ramat, mal acabou o ritual ela ficou bem. No fim do ritual todo o grupo se junta para preparar e comer a comida.

2.5. Conclusão

Com base nos contributos da Antropologia da Experiência com as suas noções de reflexividade do *self*, do papel do observador participante, das interpretações de significado e co-autoria, de como representar a vida das outras pessoas e de como é feita a passagem de velhas narrativas para novas narrativas, exploramos a sua potencialidade para o processo psicoterapêutico e para o processo de investigação. Os conceitos aqui expostos permitiram também estabelecer pontes com a importância de integrar o corpo em ação, através de várias expressões num contexto de psicoterapia. Encontramos no psicodrama Moreniano um modelo de intervenção, cujos contributos teóricos e práticos colocam o corpo no centro da ação e com um forte potencial de meio de cura. Através da apresentação de casos que envolvem vários tipos de performances, podemos fazer um levantamento de elementos inspiradores para a conceção de exercícios performativos para a prática em contexto terapêutico e proceder ao levantamento de questões relacionadas com os constructos teóricos subjacentes a essas práticas. A importância do corpo também foi o foco da análise de uma Antropologia da Magia. Apresentámos o caso dos Azande com o intuito de acrescentar à noção de mentalidade mística a vivência corporal mística desses povos Africanos. Argumentámos que o corpo também participa na magia, através daquilo que designamos por uma vivência corporal mística. Fomos fazendo reflexões em torno dos hábitos mágicos do corpo e par de noções tradicionais dentro dos estudos da magia, como a clarificação da magia simpática e da magia por contágio. A par destas exposições, apresentámos vinhetas com exemplos práticos para que o leitor pudesse por si mesmo refletir e construir as suas próprias significações e avaliar a pertinência das nossas reflexões. Finalmente foram apresentados dois casos de performances de cura Xamânica entre os Luangan, em que a autora da investigação, Herrmans (2015) leva a cabo uma reflexividade onde dá destaque à vivência do corpo nas performances rituais. Pegando nas palavras de Herrmans relativamente à cura *belian*, a autora refere que a cura admite incertezas nos seus resultados, mas mesmo quando falha parece ser credível e significativa. O caso de Nen Pare foi um caso em que ela estava muito doente, e o ritual de cura através da dança não surtiu efeitos, inclusivamente a paciente já tinha tentado quinze rituais, no ano anterior. De qualquer dos modos sentimos necessidade de acrescentar algumas reflexões em torno da pertinência da dança no processo de cura, como é o caso da psicodança no psicodrama. A psicodança é uma técnica psicoterapêutica em que o principal veículo de comunicação é o corpo e os seus movimentos, e é uma

técnica que recorre à música como meio de suporte a essa comunicação: “ao dançar não só se descarregam energias, mas dá-se também uma libertação de formas, em uma sequência de atitudes corporais, gestos e movimentos que são característicos de cada indivíduo e que constituem o seu código corporal” (Bermúdez 1997, 111). De acordo com Bermúdez (1997), na psicodança o foco é a linguagem corporal e nesse sentido tem a vantagem de evitar a dispersão verbal, o corpo e as suas ações funcionam como um modelo vivo e ativo. No psicodrama através da psicodança, “o protagonista há-se expulsar os fantasmas que o atormentam e encontrar um novo equilíbrio no seu psiquismo” (*ibidem*, 128). Relativamente à importância do corpo, o neurocientista Damásio (2013) lembra que para cada mente existe um corpo: “Uma mente, aquilo que define uma pessoa, exige um corpo, e um corpo, um corpo humano, claro, gera naturalmente uma só mente. A mente é de tal forma modelada pelo corpo e destinada a servi-lo que apenas uma mente pode nele surgir. Sem corpo, nada de mente” (Damásio 2013, 179). Relativamente ao corpo em ação, Damásio refere o seguinte: “propriedade e capacidade de ação estão também inteiramente relacionados com um corpo, num determinado instante e num determinado tempo. (...) A capacidade de ação requer um corpo que atua no tempo e no espaço e não faz sentido sem ele” (*ibidem*, 182). Numa linguagem metafórica o autor diz mesmo: “de certo modo, retirar a presença do corpo é como que retirar o chão em que a mente caminha” (Damásio 2004, 216).

CAPÍTULO III - Reflexividade do Self em fase de Modernidade Tardia

Anthony Giddens no seu livro *Modernidade e Identidade Pessoal* (1997) analisa a natureza das interligações entre as influências globalizadoras e as tendências pessoais. Giddens considera que, por um lado, as transmutações introduzidas pelas instituições modernas influenciam a vida individual e por extensão o *self* e, por outro, os indivíduos contribuem e promovem diretamente influências sociais com consequências e implicações globais. O autor pretende, nas suas palavras, refletir sobre “a emergência de novos mecanismos de auto-identidade que são moldados (ainda que também as moldem) pelas instituições da modernidade” (1997, 1). Neste capítulo pretendemos apresentar os mecanismos de auto-identidade abordados por Giddens. O desafio eminentemente antropológico que nos propomos é tentar fazer a integração da obra de Giddens sobre a Identidade e Modernidade tardia nos quadros de conhecimento astrológico e desde já convidamos o leitor a entrar neste desafio. Para aquele que já teve contacto com o pensamento de Giddens sobre a Identidade Pessoal propomos que conheça alguns conceitos de astrologia para posteriormente e a partir destes poder ir aplicando as ideias do autor. Para aquele que conhece a astrologia, o desafio é poder atualizar algumas premissas de acordo com a época de Modernidade tardia e seus contornos, apresentados por Giddens. Para os psicoterapeutas fica o desafio de eles próprios poderem refletir sobre a importância de inserir em contexto psicoterapêutico esses mecanismos de auto-identidade e de reflexividade do *self*, através da astrologia.

3.1. Astrologia: princípios gerais

Numa abordagem psicoterapêutica da astrologia que vise a reflexividade e vivências do *self* em fase de Modernidade tardia, consideramos como fatores astrológicos centrais: os Planetas, os Signos, os 4 Elementos e as Casas. Estes fatores podem ser identificados no Zodíaco Natural (ver a figura 3.1).

O Zodíaco Natural constitui uma representação teórica, que serve de base à compreensão da astrologia¹². Este é constituído por um círculo exterior que contém os Planetas, com referência à sua regência por Signo e por Casa. No segundo círculo aparecem os 12 Signos do Zodíaco. Os 4 Elementos, que se identificam no terceiro círculo, o Fogo, a Terra, o Ar e a Água, dizem respeito à caracterização tanto das Casas como dos Signos. O quarto círculo é constituído pela classificação das Casas em Angulares, Sucedentes e Cadentes e finalmente no círculo interior localizam-se as 12 Casas.

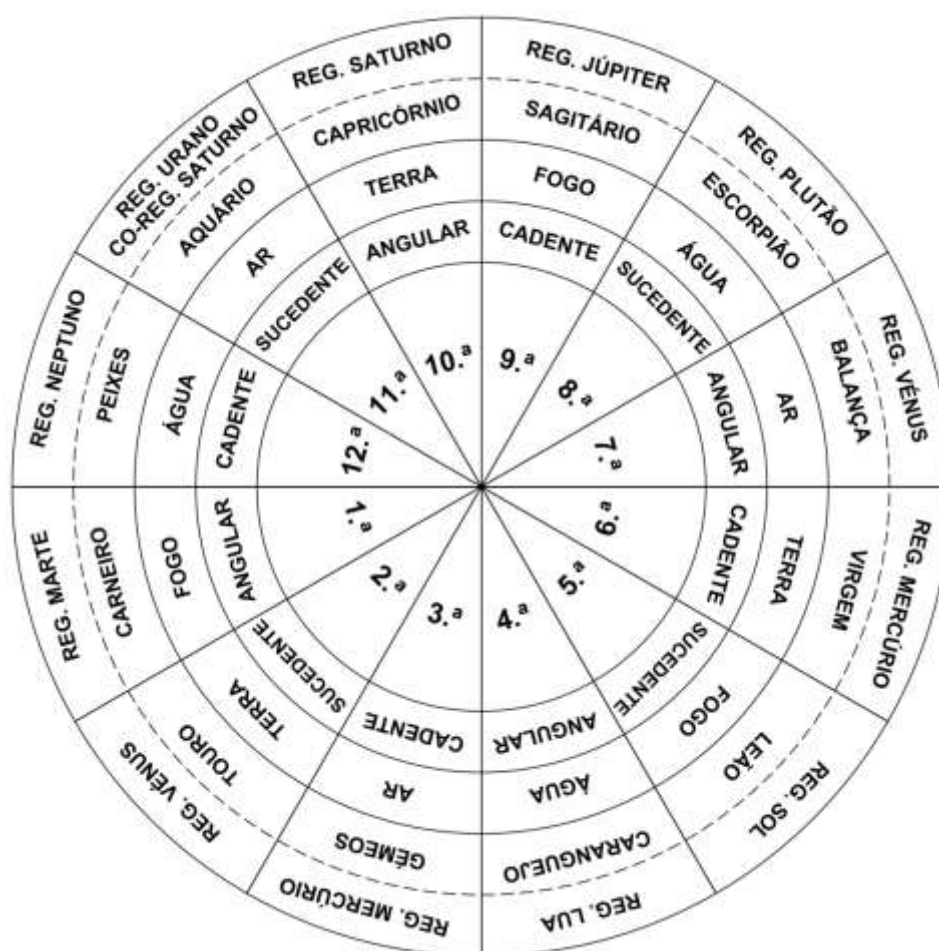


Figura 3.1: O Zodíaco Natural

Fonte: Adaptada de Sasportas (2009, 30)

¹² Na realidade, os Signos e Planetas podem ter posicionamentos diferentes no mapa astrológico de cada indivíduo. Para além disso os Planetas, devido ao seu movimento diário, situam-se em diferentes Casas e Signos ao longo do tempo. Para o mesmo indivíduo a configuração planetária é diferente consoante analisamos o mapa astrológico de nascimento ou o mapa que corresponde a outros momentos no tempo (Ver no anexo a fig. A3.17 e a fig. A4.10).

Na perspectiva de Arroyo (2010, 92), “os Planetas indicam *dimensões* específicas *de experiência*. Os Signos indicam *qualidades* específicas *de experiência*”. Os 4 Elementos” são as energias básicas da astrologia” (*ibidem*, 100). As Casas “indicam *campos* específicos *de experiência*, nas quais operam as energias dos Signos e dos Planetas” (*ibidem*, 92). Estes fatores são combinados do seguinte modo: “Uma determinada dimensão da experiência (indicada por um certo Planeta) será, invariavelmente colorida pela qualidade do Signo onde o Planeta está situado no mapa do indivíduo. Essa combinação resulta num anseio específico de auto-expressão e então é definida uma necessidade particular de realização. O indivíduo enfrentará, de maneira imediata, aquela dimensão de vida no campo de experiência indicado pela Casa onde o Planeta está colocado” (*ibidem*, 92).

3.1.1. Os Planetas

Na astrologia psicológica, os Planetas podem ser divididos em três grupos. O primeiro deles refere-se aos fatores básicos *pessoais*: Sol, Lua, Mercúrio, Vénus e Marte¹³. Esses Planetas dizem respeito aos traços mais salientes da personalidade e aos anseios mais fortes do indivíduo. Também indicam as forças que os indivíduos podem dirigir ou modificar, em parte, de forma consciente (Arroyo 2010, 90). De acordo com o autor, “todas as pessoas experimentam um senso de individualidade e de auto-identidade (Sol), uma maneira de reagir espontaneamente, baseada em reações condicionadas (Lua), uma habilidade para raciocinar e trocar ideias com outras (Mercúrio), uma necessidade e uma capacidade para o amor e o relacionamento íntimo (Vénus) e um impulso para a ação, para a auto-afirmação e para a experiência sexual (Marte)” (*ibidem*, 90). O segundo grupo é constituído pelos fatores *coletivos*, representados por Júpiter e Saturno. De um modo geral a significação de ambos refere-se “ao seu impacto sobre a maneira como a pessoa deseja tomar parte no mundo em geral e em relação com as atividades sociais. Estes planetas representam as correntes mais profundas de estabilidade, tradição e

¹³ De acordo com Helena Avelar e Luís Ribeiro (2007, 60) é importante fazer a distinção entre os luminares que são o Sol e a Lua e os Planetas propriamente ditos. Os autores referem que “por vezes dá-se aos luminares a designação de ‘planetas’ apenas por ser mais cómodo. Não há qualquer inconveniente nesta designação, desde que se tenha presente que o Sol é na realidade uma estrela e a Lua um satélite natural da Terra” (2007, 487).

segurança (Saturno) e as aspirações futuras, o senso de aventura, os riscos assumidos e o crescimento pessoal (Júpiter) ” (*ibidem*, 91). Úrano, Neptuno e Plutão integram o terceiro grupo e designam os fatores *transpessoais*.

Este grupo simboliza “as mais profundas fontes de mudança na vida, as dimensões transcendentais de experiência e as energias mais subtis, com as quais estamos afinados. Essas forças afetam as nossas faculdades mais conscientes através da inspiração, de lampejos de percepção, da intuição, do conhecimento inato – não aprendido através do intelecto – de um desejo ardente de mergulhar num todo muito maior e de um forte impulso no sentido de refinar a nossa natureza mais íntima. Quando essas energias entram em ação, os velhos padrões de vida são abalados e mudam rapidamente” (*ibidem*, 91). Na figura 3.2 encontramos os conceitos-chave para os Planetas, com referência aos seus princípios, impulsos representados e necessidades simbolizadas.

INDIVIDUAIS	SOL Vitalidade; sentido da individualidade; energia criativa; eu interior radiante; valores essenciais. Anseio de ser e criar. Necessidade de ser reconhecido e de expressar o eu.	LUA Reação; predisposição subconsciente, sentimento do eu; respostas condicionadas. Impulso para sentir apoio interior; impulso para a segurança doméstica e emocional. Necessidade de tranquilidade da alma e sentido de dependência; de se sentir bem com o eu.	MERCÚRIO Comunicação consciente (i.e., mente lógica e racional). Impulso para expressar as próprias percepções e inteligência através da perícia ou da palavra. Necessidade de estabelecer ligações com os outros; necessidade de aprender
	VÊNUS Gostos coloridos emocionalmente; valores; troca de energia com os outros; comunhão. Impulso social e amoroso; impulso para a expressão afetiva; impulso para o prazer. Necessidade de se sentir próximo de outro; de conforto e harmonia; de oferecer as próprias emoções.	MARTE Desejo; vontade orientada para a ação; Iniciativa; energia física; vigor. Impulso auto-afirmativo e agressivo; impulso sexual; impulso para agir decididamente. Necessidade de realizar desejos; necessidade de excitação física e sexual.	

COLETIVOS	JÚPITER Expansão; graça. Impulso na direção de uma ordem superior ou para se unir com algo superior ao eu. Necessidade de fé; confiança e segurança na vida e no eu; necessidade de aperfeiçoar o eu.		SATURNO Contração; esforço. Impulso para defender a estrutura e integridade do eu; impulso orientado para a segurança e certeza na realização tangível. Necessidade de afirmação social; de confiar nos próprios recursos e no trabalho.	
	URANO Liberdade individualista; libertação do ego. Impulso para a diferenciação, originalidade e independência da tradição. Necessidade de mudança, excitação e expressão sem restrições.	NEPTUNO Liberdade transcendente, unificação; desapego do ego. Impulso para fugir das limitações do eu e do mundo material. Necessidade de experimentar unidade com a vida; uma fusão completa com o todo.	PLUTÃO Transformação; transmutação; eliminação. Impulso para o total renascimento; impulso para penetrar até ao centro da experiência. Necessidade de refinar o eu; de libertar o velho através da dor.	

Figura 3.2: Planetas: Conceitos- Chave

Fonte: Adaptada de Arroyo (2004, 55-56)

3.1.2. Os Signos

A circunferência do Zodíaco (360° graus) está dividida em doze frações de 30° graus, que correspondem aos 12 Signos. O Zodíaco pode ser dividido em quatro quadrantes: no 1° quadrante encontramos os Signos da Primavera – Carneiro, Touro e Gémeos; no 2° quadrante estão os Signos do Verão – Caranguejo, Leão e Virgem; no 3° quadrante situam-se os Signos do Outono – Balança, Escorpião e Sagitário e finalmente o 4° quadrante abrange os Signos de Inverno – Capricórnio, Aquário e Peixes. De acordo com Avelar e Ribeiro, “os comportamentos indicados pelo signo devem ser sempre combinados com a natureza do planeta que os veicula. Por exemplo, o comportamento entusiástico representado por Carneiro será expresso de forma diferente por Saturno, mais cauteloso e retraído, ou por Marte, mais assertivo e dinâmico” (2007, 104). A figura 3.3 indica alguns modos de atuação dos Signos, as principais características e comportamentos dos indivíduos.

Modos	Características	Comportamento dos Indivíduos
Signos Cardinais Carneiro Caranguejo Balança Capricórnio	Ação Movimento Agitação Ações repentinas e objetivas, que podem terminar rapidamente.	Impulsividade, impaciência, dificuldade em respeitar limites; propensão para a atividade, passando facilmente das ideias à ação.
Signos Fixos Touro Leão Escorpião Aquário	Estabilidade Durabilidade Conservadorismo Alguma inércia Ações cautelosas, defensivas mas persistentes e coerentes.	Motivação para a segurança, ações com continuidade, defesa e autocontrole; teimosia, reações lentas, cautelosas, defensivas e controladas; rigidez e dificuldades em fazer cedências.
Signos Mutáveis Gêmeos Virgem Sagitário Peixes	Oscilam entre o impulso repentino (do Cardinal) e a tendência para a inércia (típica do Fixo). Multiplicidade de ações; diversidade de respostas; certa adaptabilidade.	Vivacidade; curiosidade; capacidade de adaptação; incoerência e dispersão.

Figura 3.3: Modos de Atuação dos Signos

Fonte: Elaborada a partir de Avelar e Ribeiro (2007, 91-93)

O modo de atuação de cada Signo é representado por três tipos – *móvel*, *fixo* e *mutável*. De acordo com Avelar e Ribeiro, “os Signos que iniciam as estações denominam-se *móveis* ou *cardinais*, pois ‘movimentam’ e ‘impulsionam’ as características da estação. Aos Signos do meio da estação, dá-se o nome de *fixos* ou *sólidos*, pois estabilizam e ‘fixam’ as características dessa época do ano. Os Signos finais são chamados *comuns*, *duplos*, *bicorpóreos* ou *mutáveis*, porque representam a zona de mudança da estação; nesta fase, o clima partilha características de duas estações, a que finaliza e a que se aproxima” (Avelar e Ribeiro 2007, 91). A figura 3.4 indica algumas expressões e comportamentos dos Signos¹⁴.

¹⁴ Devido às diferentes atribuições das Regências, pelos Astrólogos, na figura 3.4 consideramos ao nível da expressão, a classificação que Howard Sasportas (2009) utiliza na sua associação entre Planetas, Signos e Casas, no que se refere apenas à Regência ou domicílio. Consideramos esta classificação por ser aquela que a terapeuta emprega nas performances de astrologia tendo em conta apenas o Zodíaco Natural.

Carneiro	Quente + Seco Colérico Cardinal Regido por Marte	A sua expressão comportamental caracteriza-se pela impulsividade e resposta rápida; a ação está no centro das motivações. Descreve uma atitude entusiástica e apaixonada, mas pouco brusca, precipitada e por vezes agressiva. A expressão é emotiva e expansiva, mas falta-lhe alguma sensibilidade, tacto e subtilidade.
Touro	Frio + Seco Melancólico Fixo Regido por Vénus	Caracteriza um comportamento calmo, ponderado, com tendência à inércia e à preguiça. Postura pragmática, prática, centrada no conforto e na satisfação. Pouco dado à ação, tende a ser mais reativo a estímulos exteriores do que iniciar ações. Cultiva a segurança e a estabilidade. A expressão emotiva faz-se através de demonstrações físicas ou ações concretas.
Gémeos	Quente + Húmido Sanguíneo Mutável Regido por Mercúrio	A sua expressão comportamental caracteriza-se pela curiosidade, variedade de interesses e capacidade de mudar o foco de atenção de um assunto para outro. Apresenta grande dinamismo (sobretudo ao nível intelectual e social), mas a expressão tende a ser dispersa, manifestando-se por vezes com volatilidade e inconsistência. Tende a ser mais racional que emotivo.
Caranguejo	Frio + Húmido Fleumático Cardinal Regido pela Lua	Em termos comportamentais apresenta uma postura calma, recetiva e simpática, mas sujeita a oscilações, pois os sentimentos e a segurança emocional estão na base do seu comportamento. Responde facilmente às mudanças do meio circundante, mas de forma defensiva ou hesitante.
Leão	Quente + Seco Colérico Fixo Regido pelo Sol	Expressão comportamental caracterizada por uma irradiância natural, que resulta numa postura afirmativa e dominadora. As suas ações são firmes e consequentes, embora marcadas por pontos de vista pessoais. Expressão emocional calorosa e generosa mas, em simultâneo, pouco recetiva, apresentando alguma brusquidão e um tom impositivo.
Virgem	Frio + Seco Melancólico Mutável Regido por Mercúrio	O comportamento representado por este signo distingue-se pela expressão utilitária, prática e minuciosa. Expressão agitada, muito focada em questões conceptuais e detalhes práticos. As ações são precisas mas tendem a perder-se na multiplicidade de pormenores. Predomina a vertente racional, pelo que a sua expressão emocional pode parecer “seca”.
Balança	Quente + Húmido Sanguíneo Cardinal Regido por Vénus	Grande apetência para interação social, que adquire uma expressão dinâmica e muito variada. Cultiva contactos, amizades e grupos, tendendo a manter uma expressão socialmente aceite e de tipo conservador. Tende a expressar-se de forma mais racional que emotiva e cultiva a moderação.
Escorpião	Frio + Húmido Fleumático Fixo Regido por Plutão	Representa uma postura contida, introvertida e defensiva. As ações são baseadas na segurança e no controlo emocional, originando desconfiança e cautela. Expressão reservada, evitar mostrar sentimentos e sensibilidades.
Sagitário	Quente + Seco Colérico Mutável Regido por Júpiter	Caracteriza-se por uma expressão ativa e dinâmica, muito adaptável e bem-disposta. As ações são expansivas e expressivas, com certo pendor idealista e “justiceiro”. Natureza aventureira, experimental e otimista.
Capricórnio	Frio + Seco Melancólico Cardinal Regido por Saturno	Comportamento firme e empreendedor. Motivação pragmática, centrada em ações práticas e úteis, que associam objetividade e dinamismo. Expressão emocional contida, oscilando entre a sobriedade e a reserva.
Aquário	Quente + Húmido Sanguíneo Fixo Regido por Úrano e Saturno	Gosto por conceitos e ideias, aos quais a mente adere de forma perseverante e por vezes teimosa. Cultiva um modo próprio de agir, distanciando-se de tudo o que faz parte da mentalidade geral. Pouco emotivo, tende a ser mais teórico que prático.
Peixes	Frio + Húmido Fleumático Mutável Regido por Neptuno	Comportamento plácido, recetivo e sentimental. Natureza plástica, adaptável, por vezes volúvel, pois as ações são baseadas nos sentimentos e nas sensibilidades do momento. Postura “à vontade”, que chega à dispersão e ao desleixo

Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos signos

Fonte: Adaptada e Modificada a partir de Avelar e Ribeiro (2007, 103-104)

A influência dos Planetas nos Signos pode ser classificada quanto às suas dignidades e debilidades, em Trono ou Regência, Exílio, Exaltação e Queda (Barbault 2001; Avelar e Ribeiro 2007; Sasportas 2009)¹⁵. Podemos dizer que um Planeta é regente¹⁶ de um Signo quando se encontra no seu próprio domicílio, sendo esta regência variável de acordo com vários autores.

3.1.3. Os 4 Elementos

De acordo com Arroyo, os 4 Elementos são as energias básicas da experiência presentes nos indivíduos que têm mais afinidade por uns elementos do que por outros. O conceito de energia é empregue pelo autor, seguindo a premissa de que, “assim como a Física moderna demonstrou que a energia é matéria, os quatro elementos entrelaçam-se e combinam-se para formar toda a matéria” (Arroyo 2010, 87). O autor refere que cada Elemento pode expressar-se em três modalidades: Cardinal, Fixa e Mutável. Os 12 Signos do Zodíaco resultam precisamente da combinação dos 4 Elementos com as três modalidades. Arroyo (2010, 113) considera que a análise do Elemento a que pertence o Signo ocupado pelo Sol é uma componente importante na compreensão da constituição psicológica de qualquer indivíduo. Segundo o autor o Elemento do Signo do Sol revela a força interior básica que motiva o que o indivíduo faz: “os Signos de Ar são motivados pelos seus *conceitos* intelectuais, os Signos de Água pelos seus *anseios* emocionais mais profundos, os Signos de Fogo pelas suas *inspirações* e *aspirações* e os Signos de Terra pelas suas *necessidades* materiais” (*ibidem*, 114).

A figura 3.5 mostra a expressão dos Elementos nos Signos, atendendo às suas características positivas e negativas.

¹⁵ De acordo com André Barbault, “Em Trono, o planeta está no máximo da sua força; em Exaltação, o planeta apenas adquire maior força; em Queda, o planeta perde força; em Exílio, a atividade do planeta está entravada ou perturbada; o seu poder benéfico está enfraquecido...” (2001, 120).

¹⁶ Na Astrologia Tradicional, seguida por Helena Avelar e Luís Ribeiro (2007) as Regências que se alteram na Figura 3.4. são: Escorpião é apenas regido por Marte, Aquário é regido apenas por Saturno e Peixes é somente regido por Júpiter; na Astrologia que leve em consideração os Planetas transpessoais, Úrano, Neptuno e Plutão, seguida por André Barbault (2001) a alteração na Figura 3.4. inclui a regência de Peixes também por Júpiter; na classificação seguida por Luís Resina (1999), Escorpião para além de ser regido por Plutão também é regido por Marte e Peixes é regido por Neptuno e também por Júpiter.

	FOGO	AR	ÁGUA	TERRA
SIGNOS	Carneiro Leão Sagitário	Gêmeos Balança Aquário	Caranguejo Escorpião Peixes	Touro Virgem Capricórnio
+	Facilidade em decidir; Movidos pela sua fé e entusiasmo; Auto-expressão segura e livre.	Ênfase nas teorias e conceitos; Sociáveis; Apreço pelas ideias dos outros; Facilidade em comunicar.	Valorização dos sentimentos; Empáticos; Segurança emocional.	Paciência; Auto-disciplina; Raciocínio prático; Adaptáveis; Eficientes; Segurança material.
-	Falta de tato; Impaciência.	Fanatismo; Valorização excessiva da competência intelectual.	Instabilidade emocional.	Apego excessivo à ordem e à rotina.

Figura 3.5: Expressão dos 4 Elementos nos Signos

Fonte: Elaborada a partir de Arroyo (2010, 107-112)

3.1.4. As Casas

Sasportas explica que os astrólogos trazem para a Terra o significado dos eventos celestes, através da estrutura das Casas. Estas tornaram-se “o quadro de referência através do qual as potencialidades da combinação do planeta com o signo podiam ser relacionadas com os atuais acontecimentos e conceitos de vida” (Sasportas 2009, 27). O autor clarifica como se obtém a divisão de um mapa astrológico em ângulos Ascendente, Descendente, Meio-do-Céu e Fundo-do-Céu (ver a figura 3.6):

“Do ponto de vista da posição de um observador na Terra, a qualquer hora do dia um certo signo será visto elevando-se no leste, enquanto o seu signo oposto (a 180° de distância) será visto pondo-se a oeste. O grau que o signo ocupa no ponto mais ocidental do céu é chamado de o grau ascendente, e o signo no qual se encontra é chamado de Ascendente ou signo ascendente. Astronomicamente, o Ascendente marca a intersecção da eclíptica com o horizonte do observador. Isto significa que é o encontro do céu com a Terra. O ponto oposto ao Ascendente é o descendente, o signo que se põe a oeste. A linha que liga o Ascendente ao Descendente é chamada de eixo do horizonte. Do mesmo modo, a qualquer hora do dia para um observador na Terra, determinado grau de certo signo estará culminando no meridiano superior, o ponto ao sul do local em questão. Ele é chamado de meio-do-céu ou MC, uma abreviação do termo latino *Médium Coeli*, - o meio dos céus. O ponto oposto ao Meio-do-Céu é chamado *Imum Coeli* ou IC, uma abreviação de fundo-do-céu. A linha que liga o Meio-do-Céu com o Fundo-do-Céu é chamada de eixo do meridiano” (Sasportas 2009, 27-28).

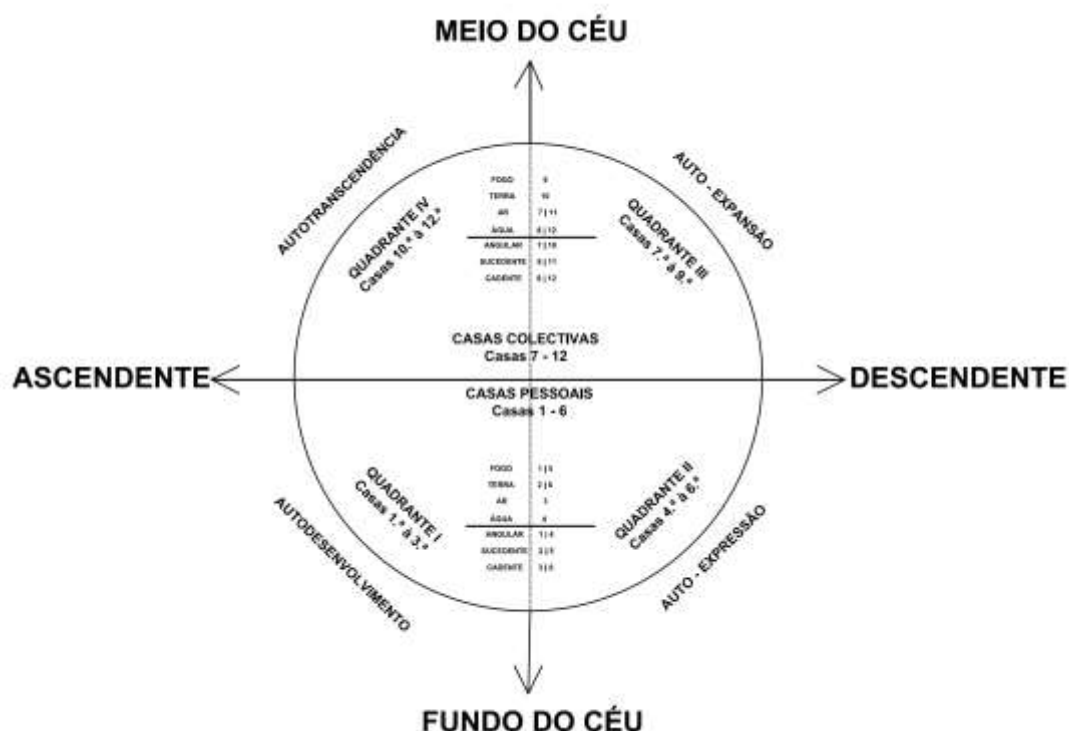


Figura 3.6: Casas – Agrupamento

Fonte: Redesenhado e modificado a partir de Sasportas (2009, 100)

As Casas “são determinadas pela linha do horizonte (onde o céu e a Terra se encontram), elas ligam as atividades e as energias simbolizadas pelos planetas nos signos (os eventos celestes) à vida na Terra (eventos terrestres). Em outras palavras, as casas mostram áreas específicas da experiência do dia-a-dia, através das quais se manifestam os efeitos dos signos e dos planetas” (Sasportas 2009, 30). As casas podem ser divididas em *casas pessoais* (da 1ª à 6ª) que se localizam abaixo do horizonte e em *casas coletivas* (da 7ª à 12ª) que se localizam acima do horizonte. As casas pessoais “estão mais diretamente ligadas ao desenvolvimento do indivíduo, à identidade separada e aos requisitos básicos que a pessoa precisa para viver” (*ibidem*, 99). As casas coletivas “focalizam a conexão de um indivíduo com outros num nível íntimo de pessoa para pessoa, em termos de sociedade como um todo e com relação ao resto da criação” (*ibidem*, 99). Cada uma das 12 Casas representa um departamento diferente da vida. As Casas podem ainda dividir-se em função dos 4 elementos (Arroyo 2010; Sasportas 2009): Casas de Fogo (1ª, 5ª e 9ª); Casas de Terra (2ª, 6ª e 10ª); Casas de Ar (3ª, 7ª e 11ª) e Casas de Água (4ª, 8ª e 12ª) (ver figuras 3.1 e 3.6).

As Casas podem ser classificadas quanto à sua angularidade, que as divide em três tipos, Angulares, Sucedentes ou Cadentes (ver figura 3.6 e 3.7).

- As Casas Angulares (1ª, 4ª, 7ª e 10ª) geram energia, “estimulam-nos para a ação e representam quatro áreas básicas de vida que têm um forte impacto na nossa individualidade: identidade pessoal (1ª Casa), o lar e o ambiente familiar (4ª Casa), relacionamentos pessoais (7ª Casa) e a carreira (10ª Casa)” (Sasportas 2009, 102). A palavra-chave para as Casas Angulares é: a *Ação* (Arroyo 2010, 171);

- As Casas Sucedentes (2ª, 5ª, 8ª e 11ª) concentram a energia. A 2ª Casa define as nossas posses e recursos, na 5ª Casa afirmamos e reforçamos o sentido do Eu, com a 8ª Casa aumentamos os nossos recursos e aprofundamo-nos mais em nós mesmos, na 11ª Casa expandimos o nosso sentido de identidade (Sasportas 2009, 105). As Casas Sucedentes “estão relacionadas com os desejos individuais e com o que queremos controlar e governar” (Arroyo 2010, 172). A palavra-chave para as Casas Sucedentes é: a necessidade de *Segurança* (Arroyo 2010, 172);

- As Casas Cadentes (3ª, 6ª, 9ª e 12ª) distribuem e reorganizam a energia “em cada casa cadente, reconsideramos, reajustamos ou reorientamo-nos com base naquilo que vivenciamos anteriormente na casa sucedente anterior” (Sasportas 2009, 109). A 3ª Casa corresponde à mente analítica e concreta, a 6ª Casa à área do trabalho e da saúde, a 9ª Casa aos estudos superiores e a 12ª Casa representa a ânsia de nos ligarmos a algo maior do que o *self* (Sasportas, 2009). As Casas Cadentes “são os segmentos do mapa onde há entrada, troca e distribuição de pensamentos e observações” (Arroyo 2010, 172). A palavra-chave para as Casas Cadentes é: o *Conhecimento* (Arroyo 2010, 172).

	CARACTERÍSTICA PRINCIPAL	PALAVRA-CHAVE
ANGULAR	Geram Energia	Ação
SUCEDENTE	Concentram Energia	Segurança
CADENTE	Distribuem e Reorganização Energia	Conhecimento

Figura 3.7: Casas - Angularidade

Fonte: Elaborada a partir de Arroyo (2010, 171-172) e de Sasportas (2009, 102-109)

De acordo com Arroyo, e como podemos ver na figura 3.1 (a do Zodíaco Natural), “a progressão das casas, de angular para a sucedente e desta para a cadente, tornando a voltar para a angular, simboliza o fluxo da experiência da vida: agimos e consolidamos o

resultado das nossas ações para obtermos segurança; aprendemos por meio daquilo que fizemos e também passamos a ter percepção do que resta para ser feito e, conseqüentemente, tornamos a agir” (Arroyo 2010, 172).

Observa-se outra divisão na roda das casas, os *quatro quadrantes*, que resultam do corte ao meio do horizonte quando o eixo do meridiano cruza a linha do horizonte. Sasportas (2009) faz a seguinte descrição acerca dos *Quadrantes* (ver a figura 3.6):

- No *Quadrante I* (casas 1ª à 3ª), “o indivíduo começa a tomar forma como entidade distinta. Um sentido de identidade separada forma-se através da diferenciação do *self* (1ª Casa), corpo e substância (2ª Casa) e mente (3ª Casa), saído da matriz universal de vida” (Sasportas 2009, 99);

- No *Quadrante II* (casas 4ª à 6ª), “o crescimento envolve ulterior expressão e aprimoramento do *self* diferenciado. Na 4ª Casa formada pela educação familiar e pelas heranças ancestrais, o indivíduo molda um sentido mais convincente da sua própria identidade. Tendo isto como medida e base, o Eu tenta se externar na 5ª Casa e, mais tarde, especificar, aprimorar e aperfeiçoar a sua natureza particular, as suas competências e capacidades (6ª Casa)” (*ibidem*, 101);

- No *Quadrante III* (casas 7ª à 9ª), “o indivíduo expande o conhecimento através de relacionamentos com outras pessoas. Na 7ª Casa existe um encontro íntimo entre a realidade de uma pessoa e a realidade de outra. A 8ª Casa descreve a queda do ego-identidade individual através do processo de união com o outro. A conseqüente amplificação, um novo despertar e um novo visual do *self* é mostrado pela 9ª Casa” (*ibidem*, 101);

- No *Quadrante IV* (casas 10ª à 12ª), “a principal preocupação é expandir ou transcender as fronteiras do *self* para incluir não só um outro, mas muitos outros. O papel de uma pessoa na sociedade é descrito pela 10ª Casa; várias formas de conscientização grupal são exploradas na 11ª e uma identidade espiritual do indivíduo, o seu relacionamento daquilo que é maior mas que, no entanto, inclui o *self*, é explorado na 12ª” (*ibidem*, 101).

3.2. Astrologia no pensamento de Anthony Giddens: As Casas e os Planetas.

3.2.1. As Casas: as áreas da vida

O Zodíaco na sua divisão em Casas pessoais e Casas coletivas remete-nos desde logo para a enunciação de Giddens da dialética do local e do global, inerente ao processo de globalização introduzido pela Modernidade e radicalizado na fase de Modernidade tardia. O conceito de globalização diz respeito “à intersecção da presença e da ausência, o entrelaçar de eventos sociais e relações sociais ‘à distância’ com contextualidades locais” (Giddens 1997, 19). A globalização deve ser compreendida, de acordo com o autor, “em termos de uma relação contínua entre a distanciação, por um lado, e, por outro, a mutabilidade crónica das circunstâncias locais e engajamentos locais”. Giddens considera que os dois polos da dialética do local e do global se revêm nas transformações na auto-identidade e na globalização, ou seja, “as mudanças nos aspetos íntimos da vida pessoal, (...), estão diretamente ligadas ao estabelecimento de conexões sociais de âmbito muito alargado” (*ibidem*, 29). Convidamos agora o leitor a percorrer connosco as 12 casas astrológicas estabelecendo paralelismos com a enunciação de Giddens (1997) de Identidade Pessoal em fase de Modernidade tardia. Posteriormente serão apresentados alguns paradoxos e dilemas apresentados pelos Nodos Lunares nas Casas astrológicas e que espelham a dialética do local e do global.

i. 1ª Casa associada a Marte e a Carneiro

A 1ª Casa é uma Casa do elemento Fogo e é Angular. Está relacionada com a descoberta da nossa identidade única. Esta Casa está associada a Carneiro que é um signo que está relacionado com os começos, com o impulso para a ação. O seu regente é Marte, que está relacionado com a ação, a agressividade e a sexualidade. (ver figura 3.1)

A 1ª Casa revela a experiência do nosso nascimento e o modo como entramos em novas fases da nossa vida. Ela revela o modo como começamos as coisas. A 1ª Casa representa a nossa identidade em ação (em que nos identificamos com uma ação específica e autodirigida em determinada fase da nossa vida) (Arroyo 2010, 176-177). A 1ª Casa dá algumas indicações de vitalidade e de aparência física mostrando também o efeito que causamos nos outros (Sasportas 2009, 340), pois o corpo é a nossa identidade em ação: somos reconhecidos e influenciamos as pessoas pelas nossas formas de movimento físico e de expressão mais características (Arroyo 2010, 176-177).

O primeiro paralelismo que pode ser identificado entre a organização do mapa astrológico e a obra de Giddens é entre a 1ª Casa e um dos elementos centrais do livro de Giddens (1997): a identidade pessoal e a centralidade da nossa identidade única.

Giddens conceptualiza a auto-identidade como sendo “o *self* enquanto reflexivamente entendido pelo indivíduo em termos da sua biografia” (1997, 213). Acrescenta que a auto-identidade “é aquilo *de que* o indivíduo está consciente no termo ‘autoconsciência’” (Giddens 1997, 49). O autor refere-se à identidade como incluindo um componente cognitivo, que se traduz em se ter um conceito de pessoa (aplicado ao *self* e aos outros), em que a característica essencial das concepções reflexivas de pessoa é a capacidade de usar ‘eu’ em diversos contextos.

Para Giddens a identidade de uma pessoa encontra-se “na capacidade *de manter a continuidade de uma narrativa*” (1997, 51). O autor argumenta que uma pessoa tem um sentimento de continuidade biográfica quando tem um sentido de auto-identidade estável e aceita esta integridade como valiosa. Este sentido, diz-nos Giddens, é reforçado pelas relações de confiança cedo estabelecidas e que juntamente com a capacidade reflexiva permitem que o indivíduo, através do seu amor-próprio, mantenha o *self* como ‘vivo’ ao mesmo tempo que aprende a aceitar a realidade das coisas e dos outros. Para que o indivíduo mantenha uma interação regular com os outros, a sua biografia deve “integrar continuamente eventos que ocorrem no mundo exterior, e escolhê-los para a ‘estória’ contínua sobre o *self*” (Giddens 1997, 51).

A ideia de *escolha* de Giddens (1997) liga-se à ideia de Sasportas (2009) de que “organizamos a nossa experiência de vida de acordo com o que elegemos ver” (Sasportas 2009, 35). O autor também constata que os sentimentos de auto-identidade são ao mesmo tempo frágeis e robustos:

“Frágeis, porque a biografia que o indivíduo mantém reflexivamente em mente é apenas uma ‘estória’ entre muitas outras histórias potenciais que podiam ser contadas sobre o seu desenvolvimento como *self*; Robustos, porque um sentido de auto-identidade é com frequência mantido de forma suficientemente segura como para resistir a tensões grandes ou transições nos ambientes sociais em que a pessoa se move” (Giddens 1997, 51).

A importância que Giddens (1997) atribui à capacidade de o indivíduo manter a continuidade de uma narrativa, é crucial do ponto de vista da astrologia, nomeadamente na abordagem das Casas astrológicas, uma vez que só em aparência é que as Casas são separadas em temáticas de vida, algo que o astrólogo Sasportas (2009) refere: “As casas são concebidas na sua totalidade, elas desdobram um processo de maior significado – a

história do aparecimento e do desenvolvimento de um ser humano (...) Gradualmente casa por casa, através de uma série de passos, fases, danças e mudanças, construímos uma identidade.” (Sasportas 2009, 33). Similarmente Giddens é da opinião que “uma abordagem da autoidentidade deve ser desenvolvida tendo em conta uma imagem da totalidade da constituição psicológica do indivíduo” (1997, 33).

A 1ª Casa é então aquela que, entre a totalidade das Casas, proclama “o início do ciclo, o passo inicial no processo do próprio ser” (Sasportas 2009, 34). É aquela em que “nascer significa ‘tomar’ um corpo e proclamar o *eu* como um indivíduo único e distinto” (*ibidem*, 34). Esta ideia tem ressonância com o pensamento de Giddens em que a integridade corporal liga-se ao sentimento de “o *self* estar seguro ‘no’ corpo” (Giddens 1997, 54).

Mas o que é ser um indivíduo único e distinto? Podemos obter alguma luz sobre esta questão na abordagem que Rudhyar (1991c) faz acerca da 1ª Casa. O autor aborda as 12 Casas astrológicas como correspondendo a 12 provas pelas quais passa o ser humano, sendo que cada tipo de prova apresenta tanto uma solução positiva como uma negativa. O autor define a prova da 1ª Casa, como sendo a Prova do Isolamento:

“O modo negativo de enfrentar a prova do isolamento e do nascimento é o de insistir em ser e em permanecer *diferente* dos demais seres humanos. O modo positivo é o de insistir em ser sempre mais e mais *distinto*. A integridade do *eu* baseia-se em distinção; na separatividade do individualista, numa ênfase de diferenças. A distinção acentua a forma e o carácter. As diferenças suscitam sensações de distância, de solidão, de medo, de incompatibilidade” (Rudhyar 1991c, 109-110).

Giddens aborda igualmente a questão do indivíduo procurar ser diferente ou distinto na sua auto-identidade:

“Todo o autodesenvolvimento depende da capacidade de responder de forma apropriada aos outros; um indivíduo que tem de ser ‘diferente’ de todos os outros não fica com hipóteses de desenvolver reflexivamente uma auto-identidade coerente” (Giddens 1997, 184);

“No projeto reflexivo do *self*, a narrativa da auto-identidade é inerentemente frágil. A tarefa de forjar uma identidade distinta pode ser capaz de fornecer ganhos psicológicos distintos, mas é também, obviamente, um fardo. Uma auto-identidade tem de ser criada e mais ou menos continuamente reordenada sobre um pano de fundo de experiências cambiantes na vida do dia-a-dia e das tendências fragmentadoras das instituições modernas. Mais, a manutenção de uma tal narrativa afeta diretamente, e em certa medida ajuda a construir, o corpo e o *self*” (Giddens 1997, 171).

ii. 2ª Casa associada a Vénus e a Touro

A 2ª Casa é uma Casa do elemento Terra e é Sucedente. Representa a segurança e a estabilidade. Esta Casa está associada a Touro que é um signo que está relacionado com a matéria, a natureza, a condensação, a produtividade. O seu regente é Vénus, que está relacionado com o que valorizamos. (ver figura 3.1).

A 2ª Casa é normalmente descrita como sendo a Casa dos valores, posses, dinheiro e recursos. Através da 2ª Casa percebemos o que nos dá segurança pessoal, nomeadamente a forma como nos valorizamos e como damos valor às coisas. A 2ª Casa representa assim a segurança material, daí que tenha sido relacionada com o dinheiro, os ganhos, as propriedades e o desejo de controlo de bens e de pessoas que sejam uma garantia de se estar seguro no mundo material (Arroyo 2010, 176). A 2ª Casa relaciona-se também com as faculdades que nos são inerentes ou com as capacidades que poderemos vir a desenvolver, fazendo referência ao corpo, no sentido de mostrar a ligação da nossa identidade com o corpo físico (Sasportas, 40-44).

Giddens, na sua análise do *self* na Modernidade tardia aborda também o papel do dinheiro nas nossas vidas pessoais e num contexto mais global. Para essa análise há que referir a definição que Giddens dá de ‘descontextualização’ e de ‘garantias simbólicas’. A descontextualização é “o processo pelo qual as relações sociais são abstraídas dos contextos locais e re combinadas ao longo de distâncias indefinidas de espaço-tempo” (Giddens 1997, 213), enquanto as garantias simbólicas representam um tipo de mecanismo de descontextualização e são como “meios de troca que têm valor-padrão, sendo, portanto, intercambiáveis ao longo de uma pluralidade de contextos” (*ibidem*, 16). Giddens refere que os mecanismos de descontextualização são de dois tipos: ‘garantias simbólicas’ e ‘sistemas periciais’, que em conjunto constituem os sistemas abstratos (*ibidem*, 16).

O melhor exemplo das garantias simbólicas é o dinheiro, pois segundo Giddens este permite a troca de tudo por tudo e é um meio de distanciamento espaço-temporal, isto é, facilita as transições entre agentes afastados no espaço e no tempo. O autor refere que “o dinheiro põe o tempo entre parênteses (porque é uma forma de crédito) e também o espaço (uma vez que o valor standardizado permite transações entre uma multiplicidade de indivíduos que nunca se encontram fisicamente)” (*ibidem*, 16). Quanto ao tempo, o autor sublinha que o dinheiro permite que as transações possam ser adiadas através da ligação entre crédito e débito e relativamente quanto ao espaço, dá como exemplo transações à

distância, aquelas implicadas nos mercados capitalistas, incluindo os mercados financeiros.

Giddens (1997) estabelece uma ligação entre o dinheiro e a confiança. Analisa também a postura dos indivíduos no que diz respeito a garantir a sua segurança material. Por um lado, a segurança material é associada à confiança no sistema monetário e de divisão do trabalho. O autor diz que, “desde que a pessoa invista confiança no sistema monetário e na divisão do trabalho, estes permitem maior segurança e predictibilidade do que o que poderia ser alcançado por outros meios” (*ibidem*, 125). Este assunto é abordado pela 2ª Casa, em que para muitos indivíduos a segurança material passa pelo dinheiro em si. Por outro lado, e embora seja difícil para os indivíduos desligarem-se completamente do sistema monetário, o autor constata que a confiança pode ser suspensa em relação a alguns sistemas, como é o caso em que “um indivíduo poderia escolher manter as suas posses sob a forma de bens ou propriedade pessoal e ter assim o mínimo de relações com bancos e outras organizações financeiras” (*ibidem*, 131). Esta constatação vai de encontro à caracterização que Arroyo (2010, 176) faz para a 2ª Casa em que a segurança material de muitos indivíduos não é dada pelo dinheiro em si, podendo passar por investir em bancos, em imóveis, comprar terras ou até colecionar moedas.

De acordo com Giddens, “em conjugação com uma divisão do trabalho de complexidade paralela, o sistema monetário rotiniza a provisão de bens e serviços necessária para a vida quotidiana” (Giddens 1997, 124). Além disso existe uma inter-relação entre as economias locais e as arenas globais em que “a existência de troca monetária organizada torna possível os contatos e trocas regularizadas ‘à distância’ (no tempo e no espaço) de que depende esse entrelaçar de influências globais e locais” (*ibidem*, 124). O autor chama a nossa atenção para o facto de que a confiança no sistema monetário também implica uma maior dependência e necessariamente uma maior vulnerabilidade, sobretudo porque “o dinheiro que uma pessoa possui, por muito pouco que seja, está sujeito aos caprichos da economia global em relação aos quais até as mais poderosas nações pouco podem fazer” (*ibidem*, 126). Assim, podemos concluir que a segurança material do indivíduo que é representada pela 2ª Casa está intimamente relacionada com a segurança material a uma escala global.

A 2ª Casa também se refere à segurança que é dada por aquilo que denominamos como sendo o que é ‘nosso’, como o nosso corpo, o nosso conjugue, o nosso estatuto, as

nossas roupas¹⁷. A 2ª Casa tem relações com o consumismo de bens e serviços que promovam a aparência e que reforcem o ego físico. Em período de Modernidade tardia, Giddens observa que “em maior ou menor grau, o projeto do *self* traduz-se na posse de bens desejados e na prossecução de estilos de vida artificialmente enquadrados” (Giddens 1997, 182). Esta observação é partilhada por Sasportas (2009), que admite que todos temos tendência a formar o nosso sentido de identidade e segurança a partir daquilo que possuímos ou atribuímos a nós mesmos como sejam o lar, o corpo, o saldo bancário, a esposa, os filhos ou uma filosofia religiosa mas, tal como para Giddens, o projeto reflexivo do *self* pode ficar comprometido porque fazer “derivar uma identidade de algo externo ou relativo é fundamentalmente precário e condicional. Qualquer um deles poderia ser tirado de nós a qualquer momento e de repente perder a sua importância” (Sasportas 2009, 43).

Na abordagem que Rudhyar (1991c) faz da 2ª Casa encontramos nela a Prova das Posses. Ele diz que as ‘posses’ podem ser várias coisas: como sejam, utensílios, privilégios sociais e riquezas; podem ser vigor muscular, órgãos saudáveis, dotes mentais, energias psíquicas – ou os aspetos negativos dessas coisas. A prova da 2ª Casa é a atitude do indivíduo em relação a essas posses:

- Num modo negativo, o indivíduo identifica-se com as suas posses, poderes ou faculdades e numa dimensão mais vasta, “toda a sociedade em que a posição e autoridade dependam de privilégios – e não de eficiência atuante – está espiritualmente morta” (Rudhyar 1991c, 115).

- Num sentido positivo o indivíduo usa essas posses com referência a uma meta, a um fim em que ele se identifica com um propósito, daí que “as posses, para ele, só podem significar *eficiência*” (*ibidem*, 115). O autor diz mesmo que “nenhum indivíduo deve jamais ser considerado grande pelo que possui, e sim pelo uso que faz do que possui” (*ibidem*, 114).

¹⁷ A 2ª Casa dá-nos indicações da ligação da nossa identidade com o corpo físico, mais especificamente com o ego físico. No entanto há que sublinhar que a temática do corpo é abordada de maneira diferenciada na astrologia ou seja, ela é incluída em diferentes Casas astrológicas, Signos e Planetas, pelo que optamos por apresentar as reflexões que Anthony Giddens (1997) faz acerca do corpo respeitando essa mesma abordagem.

iii. 3ª Casa associada a Gémeos e a Mercúrio

A 3ª Casa é uma Casa do elemento Ar e é Cadente. Remete para a comunicação e para a mente analítica e concreta. Esta Casa está associada ao signo de Gémeos que é um signo marcado por uma grande curiosidade. O seu regente é Mercúrio, que era o mensageiro encarregado de distribuir informações entre os deuses. Do mesmo modo, todas as formas de comunicação – escrever, falar, *mídias*, - entram nesta casa. (Ver figura 3.1)

Na 3ª Casa encontramos a diferença da mente e do corpo (o ego mental). A 3ª Casa dá indicações de como o indivíduo usa a sua mente, do seu estilo mental. Está relacionada com a linguagem. Também nos indica como explorar o ambiente próximo, ensinando-nos a nomear e a classificar as coisas (Sasportas 2009, 341).

A 3ª Casa é o campo do conhecimento ao nível intelectual e social. Confere uma necessidade insaciável de comunicação com os outros e uma forte curiosidade por vários assuntos, permitindo adquirir uma bagagem intelectual ampla e flexível. O conhecimento da 3ª Casa vem através da aplicação da nossa própria lógica e razão (Arroyo 2010, 180).

A 3ª Casa dá-nos assim indicações a respeito das primeiras experiências na escola, local de socialização a que Giddens dá relevo. Este autor destaca o impacto que a separação entre a infância e o estado adulto tiveram na privacidade e nas necessidades psicológicas associadas à escola. Como a escolaridade decorre fora do cenário do lar ela é considerada, em certo sentido, uma atividade pública, no entanto, como observa o autor, ela permanece como um cenário segregado para os alunos uma vez que é distinto do mundo adulto do trabalho. O autor diz-nos que “à medida que a infância é separada das atividades dos adultos, ou pelo menos moldada de modo diferente, constitui uma área de ocultação dentro da qual as experiências privadas são estruturadas” (Giddens 1997, 141).

Em condições de Modernidade tardia, “embora toda a gente viva uma vida local, os mundos fenoménicos são, em grande parte, verdadeiramente globais” (Giddens 1997, 173). O autor sublinha que quer se trate do mundo dos fenómenos do indivíduo ou do universo geral onde acontece a vida social coletiva, nós “vivemos ‘no mundo’ num sentido diferente de outras épocas”, em que “as transformações do lugar e a intromissão da distância nas atividades locais, combinadas com a centralidade da experiência mediada, mudam radicalmente aquilo que ‘o mundo’ de facto é” (Giddens 1997, 172-173).

Na Modernidade tardia, de acordo com Giddens (1997), assiste-se a uma crescente interligação entre os *media* impressos e a comunicação eletrónica, enquanto modalidades de reorganização do tempo e do espaço. Vejamos algumas funções e impacto da experiência mediada na vida dos indivíduos segundo Giddens:

- Ao facilitar a abertura de novos campos da experiência, pode promover o enriquecimento das sensibilidades existenciais; - Permite a acessibilidade dos indivíduos a experiências que ocorrem à distância e a uma maior diversidade de experiências;

- O contacto com realidades que podem não fazer parte da vida comum dos indivíduos, como situações de morte ou doença grave, são comuns através da experiência mediada (Giddens 1997, 155). Giddens (1997) destaca essa relação dos *média* em dois traços fundamentais da experiência mediada: *o efeito de colagem* e a *intromissão de acontecimentos distantes na consciência quotidiana*.

Relativamente ao *efeito de colagem*, em que os itens heterógenos de várias histórias aparecem ao lado uns dos outros (como no caso da página do jornal ou no guia de programas de televisão), Giddens defende o seguinte: “as ‘histórias’ separadas que são apresentadas ao lado umas das outras exprimem ordenamentos de consecutividade típicos de um ambiente de espaço-tempo transformado do qual se evaporou em grande parte a força do lugar. Não resultam, evidentemente, numa única narrativa, mas dependem de, e de certa forma exprimem, unidades de pensamento e consciência” (Giddens 1997, 24). A definição de Giddens de *efeito de colagem* tem ressonância com as características da 3ª Casa e é abordado por Sasportas quando refere que a mente por ser muito ativa e curiosa procura estabelecer conexões entre vários campos de estudo e ramos de conhecimento, em que “pedacinhos de informações são recolhidos aqui e ali, e normalmente faz-se um esforço para conseguir arrumar estas partes num todo maior” (Sasporta 2009, 48).

Quanto à intromissão de acontecimentos distantes na consciência quotidiana, Giddens distingue aqueles acontecimentos que o indivíduo experiencia como externos e remotos daqueles que são experimentados como integrados na vida quotidiana. Podem ocorrer fenómenos de ‘inversão da realidade’ resultantes da familiaridade gerada pela experiência mediada: “o objeto e o acontecimento reais, quando confrontados, parecem ter uma existência menos concreta do que a sua representação nos *média*. Além disso, muitas experiências que podem ser raras na vida do dia-a-dia (tais como o contacto direto com a morte e os moribundos) são rotineiramente confrontadas nas representações dos

média; a confrontação com os fenómenos reais em si é psicologicamente problemática” (Giddens 1997, 24)¹⁸.

Segundo Giddens, na Modernidade tardia assiste-se a um impacto das narrativas que os *media* passam na auto-identidade na medida em que as histórias são desenvolvidas de modo a que os leitores e espectadores se identifiquem com toda a coerência narrativa que essas histórias criam. Por exemplo, a forma narrativa que as novelas oferecem, sugere “modelos para a construção de narrativas do *self*” pois “nestas histórias ganha-se um sentido de controlo reflexivo sobre as circunstâncias da vida, a sensação de uma narrativa coerente, que é um equilíbrio tranquilizador perante as dificuldades de sustentar a narrativa do *self* em condições sociais reais” (Giddens 1997, 183).

Muitos elementos da experiência mediadora são incorporados pelos indivíduos de forma seletiva, mas nem sempre de forma consciente, na sua conduta do dia-a-dia. Este processo é ativo, em que por exemplo perante uma panóplia de jornais, “cada leitor impõe a sua própria ordem nessa diversidade, selecionando qual o jornal que vai ler – se algum, - e selecionando ativamente os seus conteúdos” (*ibidem*, 173). O modo como a informação mediada é apropriada pelo indivíduo relaciona-se com os seus hábitos preestabelecidos, obedecendo ao princípio do evitamento da dissonância cognitiva, ou seja, “o excesso de informação disponível é reduzido através de atitudes rotinizadas que excluem, ou reinterpretam, conhecimentos potencialmente perturbadores” (*ibidem*, 173). Na faceta negativa, “essa limitação pode ser entendida como preconceito, a recusa de considerar pontos de vista e ideias divergentes das que o indivíduo já defende” (*ibidem*, 173). Na faceta positiva, “o evitamento da dissonância é parte do casulo protetor que ajuda a manter a segurança ontológica. Até para a pessoa mais preconceituosa e de visão estreita, o contacto regularizado com a informação mediada, inerente à vida do dia-a-dia de hoje, é uma apropriação positiva, um modo de interpretar informação dentro das rotinas da vida diária” (*ibidem*, 173).

Rudhyar denomina a 3ª Casa como a Prova do Pensamento. Para o indivíduo pensar significa “lutar com os problemas multiformes, sempre cambiantes, que a sua experiência da natureza lhe depara a todo o momento” (Rudhyar 1991c, 116).

¹⁸ Anthony Giddens define experiência mediada como, “o envolvimento de influências temporal e espacialmente distantes na experiência sensorial humana” (1997, 214). O autor refere que a experiência mediatizada influencia tanto a auto-identidade quanto a organização básica das relações sociais.

- Quando a inteligência se liga à sombra acontece que perante a possibilidade de fracasso, o indivíduo sente-se amedrontado: “Ele cristaliza o processo racional num sistema, mais que isto, num dogma (...) aquele que se detém após a vitória de um dia perde inteligência, retém apenas intelectualidade” (Rudhyar 1991c, 119-120);

- No aspeto evolutivo do pensamento trata-se de: “Unificar todas as coisas e dissolver todos os problemas em consequência de vê-los a partir do nível do Todo universal” (Rudhyar 1991c, 117). Para além disso, “o processo ideacional bem-sucedido comprime energia em forma de ideias e significação” em que “o pensamento opera em *toda a parte a um só tempo pelo Todo*” (*ibidem*, 117-118).

iv. A 4ª Casa associada à Lua e a Caranguejo

A 4ª Casa é uma Casa do elemento Água e é Angular. Remete para o lar, a família e as emoções. Esta Casa está associada ao signo de Caranguejo, que é sensível, intuitivo e gosta de cuidar dos outros. O seu regente é a Lua, que está relacionada com a maternidade (ver figura 3.1).

A 4ª Casa é caracterizada pela consciência auto-reflexiva na assimilação das experiências das primeiras três casas. Ela procede à integração da mente, corpo e sentimentos em volta de um Eu central. Ela reforça a manutenção de características individuais do *self* de maneira estável. A 4ª Casa mostra-nos o que encontramos quando nos voltamos para dentro de nós mesmos e indica como somos na privacidade e as raízes do ser. Ela denuncia a influência da nossa família de origem em nós e a atmosfera da nossa primeira infância e suas condições iniciais (Sasportas 2009, 341). A 4ª Casa é a área das emoções. Nesta Casa o indivíduo gosta de agir a um nível emocional mais profundo, no sentido de assimilar as suas experiências na infância e na juventude (Arroyo 2010, 174).

Giddens considera que a forma como o indivíduo vai enfrentar as transições, crises e circunstâncias de alto risco é influenciada pela segurança ontológica e pela confiança básica, que adquiriu nas primeiras experiências de criança, principalmente no contacto com os pais e encarregados de educação. A confiança básica traduz “a confiança na continuidade dos outros e no mundo-objeto, derivada das primeiras experiências infantis” (Giddens 1997, 213), e a segurança ontológica refere-se ao “sentido de continuidade e ordem nos eventos, incluindo aqueles que não estão diretamente presentes no ambiente percetual do indivíduo” (*ibidem*, 215).

As reflexões de Giddens acerca da importância da confiança básica e do que cria um sentido de segurança ontológica estão relacionadas com a noção de Winnicott (2000) de espaço potencial: “existe uma terceira parte na vida do indivíduo, parte essa que não podemos ignorar, uma região intermediária da experimentação, para a qual contribuem tanto a realidade interna quanto a vida externa. Trata-se de uma área não questionada, pois nenhuma reivindicação é feita em seu nome, salvo a de que possa existir como um lugar de descanso para o indivíduo permanentemente engajado na tarefa humana de manter as realidades interna e externa separadas e ao mesmo tempo, inter-relacionadas” (Winnicott 2000, 318). O espaço potencial refere-se a “ (...) um estado intermediário entre a incapacidade do bebê reconhecer e aceitar a realidade, e sua capacidade crescente em fazê-lo” (*ibidem*, 318).

Giddens refere que a confiança básica é forjada no espaço potencial, em que este “é criado como um meio através do qual a criança faz a passagem da onipotência para o alcance do princípio da realidade. ‘Realidade’ aqui, porém, não deve ser entendida simplesmente como um dado mundo-objeto, mas como um conjunto de experiências organizadas constitutivamente através da mutualidade de criança e educadores” (Giddens 1997, 36). Giddens refere que a condição para a elaboração da autoidentidade e da identidade de outras pessoas e objetos é obtida através do estabelecimento de confiança básica e está relacionada com a aprendizagem do que é o *não-eu*:

“O espaço potencial entre a criança e educadores fornece os meios para repudiar o outro objeto como ‘não-eu’. Saída da fase de fusão com o educador principal, a criança separa-se desse agente ao mesmo tempo que o educador reduz o grau de atenção constante investida na satisfação das necessidades dela” (Giddens 1997, 39).

Este autor sublinha que é a aceitação emocional da *ausência* que permite que a criança tenha uma consciência separada das figuras parentais, sendo que esta ausência traduz-se, “na ‘fé’ de que o educador voltará, mesmo que ela ou ele já não esteja na presença da criança” (*ibidem*, 36). Para que essa separação possa ser bem tolerada, o autor diz, que ela deve ser alcançada através de confiança e fiabilidade, uma vez que “a confiança é um modo de lidar com as ausências do espaço-tempo implícitas na abertura de espaço potencial” (*ibidem*, 39).

Para Giddens a confiança que o indivíduo vai desenvolver nas âncoras existências da realidade, assenta “no reconhecimento da fiabilidade das pessoas, adquirido nas primeiras experiências da criança” (*ibidem*, 36) e quando “desenvolvida através das atenções carinhosas dos encarregados de educação nos primeiros tempos de vida, a

confiança básica liga fatalmente a auto-identidade ao apreço pelos outros” (*ibidem*, 36). A forma como o indivíduo vai enfrentar transições, crises e circunstâncias de alto risco, é expressada por Giddens da seguinte forma:

“A confiança que a criança, em circunstâncias normais, deposita nos seus educadores parece-me poder ser vista como uma espécie de *inoculação emocional* contra ansiedades existenciais – uma proteção contra futuras ameaças e perigos que permitem ao indivíduo ter esperança e coragem em face de quaisquer circunstâncias debilitantes com que ele ou ela possam confrontar-se mais tarde. A confiança básica é um mecanismo de ocultação em relação a riscos e perigos nos cenários circundantes da ação e da interação. É o principal apoio emocional de uma carapaça defensiva ou *casulo protetor* que todos os indivíduos normais carregam consigo, como meio através do qual são capazes de prosseguir com os assuntos do dia-a-dia” (Giddens 1997, 37).

Assim, a confiança básica também é crucial para a criação de um casulo protetor, que é “a proteção defensiva que filtra os perigos potenciais que se intrometem a partir do mundo exterior e que se funda psicologicamente na confiança básica” (*ibidem*, 213).

A 4ª Casa refere-se ao estabelecimento e à perpetuação de laços entre pais e filhos e Giddens reflete sobre este assunto partindo do conceito de relação pura. O autor define relação pura como uma “relação social que é internamente referencial, isto é, que depende fundamentalmente de satisfações ou recompensas específicas dessa mesma relação” (*ibidem*, 215). O autor exemplifica que um tipo de relações que se destaca, em parte, da relação pura são aquelas estabelecidas entre pais e filhos ou em relações de parentesco mais extensas, uma vez que “ambas se mantêm substancialmente ligadas a critérios externos: conexões biológicas que constituem condições-chave para o sustento da relação...” (*ibidem*, 91-92). O autor explica o seu argumento da seguinte forma:

“Mesmo sendo hoje bastantes fracas, há obrigações que os parentes têm uns para com os outros, especificadas pelo laço de parentesco. Além disso, embora estas obrigações possam ser gerais e vagas, os laços de parentesco, quando são relações de sangue, não podem ser cortados” (Giddens 1997, 84);

“As relações pais-filhos são um caso especial por causa do desequilíbrio radical de poder e por causa da sua centralidade para os processos de socialização. Os laços próximos estabelecidos entre pais e filhos são formados num contexto de dependência infantil, mas são também o *nexus* psicológico dentro do qual a criança desenvolve capacidades para iniciar laços íntimos na vida futura” (*ibidem*, 92).

No entanto, Giddens observa que em condições de Modernidade a relação pura joga de forma mais proeminente o seu papel, à medida que a criança se autonomiza em direção ao estado adulto e dá um exemplo deste processo:

“Uma pessoa que tenha saído da casa paterna pode manter-se em contacto constante com os seus pais, por via de obrigação, mas uma confiança reflexivamente ordenada

tem de ser desenvolvida, implicando um compromisso mutuamente aceite, se se quiser aprofundar a relação” (Giddens 1997, 92).

Assim o autor conclui que as relações de parentesco podem ser atenuadas ou podem ser reformadas “através da conquista reflexiva da intimidade” (*ibidem*, 92).

Giddens nota que a Modernidade tardia introduz contornos que têm impacto ao nível da reestruturação das famílias, e baseando-se num estudo levado a cabo por Wallerstein e Blakeslee (1989) acerca do fenómeno da natureza em mutação das famílias adotivas, Giddens faz uma reflexão sobre a tarefa dos indivíduos estabelecerem um novo sentido do *self*: O reformar dos laços matrimoniais após o divórcio tem impacto sobre a natureza das famílias, em que a consequência mais imediata é que muitas pessoas, adultos e crianças, passam a viver nestas novas famílias adotivas, num novo lar. Uma criança passa a ter duas mães e dois pais, novos irmãos ou até pode estabelecer outras ligações de parentesco mais complexas resultantes de casamentos múltiplos dos pais. Todos os elementos da família se vêm confrontados com a necessidade de negociar novas questões, como por exemplo, se uma criança chama a madrasta de mãe ou pelo nome próprio. Questões como esta podem colocar problemas com custos psicológicos para todos os elementos envolvidos (Giddens 1997, 11).

Giddens refere que a natureza em mutação decorrente do reformar dos laços matrimoniais atinge todos os membros da família adotiva e neste sentido, “estas novas formas de laços de família extensa têm de ser estabelecidas pelas próprias pessoas que se encontram nelas envolvidas mais diretamente” (Giddens 1997, 12). Assim, e como reforça Giddens, as mudanças que ocorrem na natureza das famílias adotivas, também podem constituir “novas oportunidades para novos tipos de relações sociais gratificantes” (Giddens 1997, 11-12).

Rudhyar (1991c) define a 4ª Casa como a Prova da Estabilidade. A prova da estabilidade é a prova de *quando, onde e como parar*:

- Na faceta estável, o indivíduo: “Precisa parar e amear dentro de alguma sólida estrutura o espólio que acumulou em sua vitória sobre a natureza. Antes de poder usar criativamente a inteligência ele precisa incorporá-la numa estrutura de identidade – uma estrutura que possa sustentar a massa de materiais que ele ganhou da experiência” (Rudhyar 1991c, 120). O indivíduo deve “parar; consolidar as próprias conquistas; estabelecer a própria profundidade onde ainda se possa ver o brilho meridiano da luz” (*ibidem*, 124).

- Na faceta instável, o indivíduo: “Continua sempre a aumentar a tensão dos seus processos de pensamento. Ele procura relacionar a seu *eu* um agregado cada vez mais vasto de fatores dinâmicos e a assimilar experiências extraídas de campos cada vez mais amplos da natureza, mas (...) a sua mente pode estourar sob a pressão de um excessivo poder e um exagerado número de descobertas estimulantes” (*ibidem*, 120).

v. 5ª Casa associada ao Sol e a Leão

A 5ª Casa é uma Casa do elemento Fogo e é Sucedente. Está associada com o ego, a criatividade e com as crianças. Esta Casa está associada a Leão que é um signo que está relacionado com o brilho pessoal e com a generosidade. O seu regente é o Sol, que simboliza a unidade e a autoconsciência. (ver figura 3.1)

A 5ª Casa expressa a ânsia de nos distinguirmos como únicos e especiais. Ela mostra o desejo do indivíduo ser o centro, apelando para a capacidade de gerar, produzir e realçar a auto-expressão criativa e a expressão artística, sendo a Casa do ator. A 5ª Casa inclui a recreação, os *hobbies*, os divertimentos do nosso tempo livre, os prazeres, os acontecimentos desportivos, o jogo e a especulação. A 5ª Casa diz então respeito às crianças, a extensão física do *self* e indica-nos como elas são e o que projetamos nelas; também nos mostra a criança que existe em nós. Inclui o brincar e o gosto pessoal (Sasportas 2009, 341-342).

Giddens relaciona a criatividade com a confiança: “a criatividade, que significa a capacidade de agir ou pensar inovadoramente em relação a modos de atividade preestabelecidos, está intimamente ligada à confiança. A confiança em si, pela sua natureza, é em certo sentido criativa, porque implica um compromisso que é um ‘salto para o desconhecido’, o que significa uma preparação para abraçar experiências novas” (Giddens 1997, 38).

Giddens também estabelece uma conexão entre a saúde mental ou a falta desta e a presença ou ausência de criatividade. Diz-nos que ao nível da saúde psicológica, a criatividade tem um papel fundamental quer no envolvimento que o indivíduo tem com os outros e o mundo objeto, onde pode encontrar satisfação psicológica e descobrir ‘um significado moral’, quer como fenómeno de rotina em que o indivíduo encontra um sentimento de valor pessoal (*ibidem*, 38). No entanto sublinha que “onde os indivíduos não podem viver criativamente quer por causa do desempenho compulsivo de rotinas,

quer por terem sido incapazes de atribuir total ‘solidez’ a pessoas e objetos em seu redor, é provável que surjam tendências melancólicas ou esquizofrênicas crônicas” (*ibidem*, 38).

A 5ª Casa também apela para as temáticas do narcisismo, de uma certa egocentricidade e de um desejo de ser o centro, que no pensamento de Giddens estão relacionadas com a auto-identidade e são abordadas dentro de uma perspectiva desenvolvimental. Assim, Giddens relaciona o narcisismo com questões desenvolvimentais, sendo o resultado de uma falha em alcançar a confiança básica, em que a criança tem dificuldades em reconhecer a autonomia das figuras cuidadoras, vivenciando sentimentos que oscilam entre a onnipotência e a sensação de vazio e desespero. O autor diz que a consequência disto é que quando em adulto essas vivências vão ser projetadas no relacionamento com os outros, em que o sujeito não só é incapaz de comunicar eficazmente devido a uma autonomia insuficiente como faz depender dos outros a sua auto-estima (*ibidem*, 64). Para além disso, o autor refere que esses indivíduos têm dificuldade em encarar a contemplação do risco, e “é provável que ele ou ela dependa da atratibilidade do corpo, e talvez do *charme pessoal*, como meio de procurar controlar os perigos da vida” (*ibidem*, 164).

O autor refere que nos casos de distúrbios narcísicos da personalidade, “o sentido de orgulho próprio e das suas realizações torna-se sobre-desenvolvido (embora escondendo sentimentos de inferioridade) ou fraturado” (*ibidem*, 63-64). Segundo o autor, “os sentimentos alternados de grandiosidade e demérito com que o narcisista tem de lidar são essencialmente respostas a uma auto-identidade frágil, passível de ser acometida pela vergonha” (*ibidem*, 164)¹⁹.

Para dar conta da capacidade do indivíduo desenvolver uma auto-identidade, separado das figuras dos educadores, Giddens socorre-se do termo de Kohut (1971) de *self* ideal, que é “uma parte central da auto-identidade porque forma um canal de aspirações positivas em termos das quais a narrativa de auto-identidade é trabalhada” (Giddens 1997, 63). Neste caso o indivíduo é capaz de desenvolver uma biografia coerente com base em narrativas adequadas.

Giddens (1997) refere que um dos principais elementos do narcisismo é visível através da relação entre o *self* e o corpo, nomeadamente a relação que o indivíduo

¹⁹ De acordo com Anthony Giddens “a vergonha está diretamente relacionada com o narcisismo, mas não deve ser vista como necessariamente acompanhada por um *self* ideal dominador nas suas ambições” (1997, 64); “O narcisismo é um dos mecanismos psicológicos – e, nalguns casos, patológicos – resultante das conexões entre identidade, vergonha e projeto reflexivo do *self*” (*ibidem*, 7-8).

estabelece com a sua aparência corporal, e observa que “o cultivo do corpo, através de considerações de dieta, vestuário, aparência facial e outros fatores, é uma qualidade comum das atividades do estilo de vida na vida social contemporânea” (Giddens 1997, 163). Perante isto o autor coloca a seguinte questão: “até que ponto representam estas preocupações uma forma de narcisismo?” (*ibidem*, 163). O autor defende que no projeto reflexivo da auto-identidade o corpo ocupa um lugar central, no entanto:

“O planeamento de vida, no que diz respeito ao corpo, não é, pois, necessariamente narcisista, mas algo normal nos ambientes sociais pós-tradicionais. Tal como com outros aspetos da reflexividade da auto-identidade, o planeamento do corpo é na maioria das vezes mais um engajamento com o mundo exterior do que uma retração defensiva em relação a ele” (Giddens 1997, 164).

A 5ª Casa é considerada a Casa do ator uma vez que descreve a maneira como enfrentamos a arte de viver, sendo também associada às máscaras e neste sentido ao falso *self* ou à falsa *persona*. Giddens aborda o fenómeno da falsa *persona* recorrendo àquilo que Goffman designa de ‘aparências normais’, que fazem parte dos contextos rotineiros de interação. As aparências normais “significam que é seguro e sadio prosseguir com a atividade em que se está ocupado, prestando apenas uma atenção periférica à verificação da estabilidade do ambiente” (Goffman, 250 como citado em Giddens 1997, 54).

Giddens refere que em todas as culturas se observa que os indivíduos fazem uma separação entre aquilo que são as suas auto-identidades e aquilo que são as suas atuações em contextos sociais específicos, mas sublinha que surgem circunstâncias que alteram essa separação. O autor diz que existem situações em que uma rotina estabelecida pode tornar-se inválida e encenada e o indivíduo sentir que todo o fluxo das suas atividades é representado ou falso, mas para que possa continuar com as aparências normais, ele precisa de criar uma certa distância e agir como se nada se estivesse a passar. Um caso é o do marido que tem um relacionamento extraconjugal e que planeia divorciar-se, mas que esconde isso da mulher, neste caso o indivíduo vai representar uma falsa *persona*, continuando a desempenhar o papel de marido cumpridor, mas não ao ponto de comprometer a própria auto-imagem (Giddens 1997, 54). Perante isto, Giddens conclui que as aparências normais encerram em si um paradoxo, pois se por um lado têm de ser geridas com imenso cuidado, por outro lado uma das suas características centrais é a aparente ausência desse cuidado. Outra observação do autor é que o grau com que as aparências normais são geridas está intimamente relacionado com a narrativa biográfica do indivíduo e têm impacto ao nível dos sentimentos de segurança ontológica (*ibidem*, 54).

Rudhyar (1991c) define a prova da 5ª Casa, como sendo a Prova da Pureza:

- O modo positivo do indivíduo enfrentar a prova da pureza:

“Espera-se que assuma o seu lugar consciente e significativamente dentro da grande representação da evolução universal; (...) ele precisa também representar o seu papel na orquestra da humanidade – o seu papel tal qual existe na partitura universal” (Rudhyar 1991c, 128);

“A verdade de um indivíduo consiste em todas as atividades necessárias ao completo e correto desempenho de sua finalidade vital como um *eu* encarnado” (*ibidem*, 128).

- O modo negativo de enfrentar a prova da pureza, é aquele em que o indivíduo:

“Se identifique com o fascínio variável, primeiro deste poder, depois do outro; tornando-se assim uma triste caixa-de-ressonância para os confusos fluxos e refluxos de toda e qualquer energia que as circunstâncias lhe despertem no corpo e na psique” (*ibidem*, 128);

“O indivíduo perde a sua pureza. Engalfinha-se com o poder; amarrota-o com a sua paixão (...)” (*ibidem*, 131).

vi. A 6ª Casa associada a Mercúrio e a Virgem

A 6ª Casa é uma Casa do elemento Terra e é Cadente. Está relacionada com o trabalho, a saúde e os deveres. Esta Casa está associada a Virgem que é um signo perfeccionista e ligado à pureza. O seu regente é Mercúrio que está associado à mente, ao intelecto e as várias formas de trocar e selecionar informações. (ver figura 3.1)

A 6ª Casa foca a divisão das coisas em partes, discriminação e seleção. A 6ª Casa traduz as relações corpo-mente e conduz ao necessário ajuste à necessidade e à vida com as suas limitações. Esta casa diz respeito à realidade mundana e rituais diários. As nossas qualidades como serviços ou o nosso relacionamento com serviços, trabalho pago e empregados, são assuntos desta Casa. Mostra-nos como encaramos o trabalho e o nosso relacionamento com colegas de trabalho. Nela são incluídos a perícia profissional, a atenção a detalhes, perfeição e competência técnica. A 6ª Casa aborda os problemas de saúde, de natureza física e o significado psicológico oculto de certas doenças. Esta Casa também aborda a relação dos indivíduos com os animais domésticos (Sasportas 2009, 342).

Os maus hábitos, a excessiva pressão do trabalho ou dos deveres, o exagero na autocritica ou pensamentos negativos, são todos assuntos desta Casa e influenciam a nossa saúde levando-nos a aprender sobre as necessidades e limitações do nosso corpo material: estas experiências ajudam-nos a aceitar as nossas limitações e a assumir a

responsabilidade pelo nosso próprio estado de saúde, tanto físico como psicológico (Arroyo 2010, 176).

Giddens realça as competências próprias do corpo e aconselha-nos a ‘escutar o nosso corpo’, quer no sentido de estarmos atentos aos sinais de alerta de que algo está errado, quer no sentido de obtermos benefícios para a saúde e reforça que “o cuidado do corpo confere ‘poder do corpo’, a capacidade acrescida de evitar doenças graves e a capacidade de lidar com sintomas menores sem recorrer a medicamentos. O poder do corpo pode ajudar a manter, e até a melhorar, a aparência deste...” (Giddens 1997, 95). Também Sasportas (2009) refere que “as consequências por não respeitarmos as verdades da nossa própria natureza são o *stress*, a frustração e o mal-estar - mensageiros que nos avisam de que algo está errado e precisa de ser reexaminado” (Sasportas 2009, 60).

Nas questões relacionadas com os cuidados do corpo Giddens destaca o papel dos hábitos, das rotinas e dos regimes. O autor observa que os hábitos e as rotinas têm um carácter paradoxal: Por um lado têm um papel fundamental no forjar de relações no espaço potencial, permitindo que “se estabeleçam conexões centrais entre a rotina, a reprodução de convenções coordenadas e os sentimentos de segurança ontológica nas atividades futuras do indivíduo” (*ibidem*, 36); Por outro lado, as rotinas ao ligarem-se à disciplina exprimem ambivalências profundas, isto é, embora sejam defesas contra a ansiedade e facilitadoras de um mundo estabilizado de objetos e pessoas, constituem por isso mesmo um fenómeno de tensão (*ibidem*, 36).

Relativamente aos regimes, Giddens define-os como “modos de comportamento regularizados relevantes para a continuidade ou promoção de traços corporais” (*ibidem*, 215). Acrescenta que os regimes: são práticas aprendidas que conduzem a um controlo apertado sobre as necessidades orgânicas; são garantidos pelo carácter fisiológico do organismo, são um foco motivacional ao centrarem-se na gratificação / privação e constituem-se como modalidades de auto-disciplina (*ibidem*, 58). De acordo com Giddens os indivíduos constroem diferentes tipos de regimes através de padrões de motivação prevalecentes e de elementos inconscientes que condicionam a sua conduta. Um exemplo é a escolha dos regimes de comida, que pode ser determinada pela influência e gosto individual ou pode resultar de um impacto mais forte ao nível social e cultural (*ibidem*, 58). O autor acrescenta que essa seleção também pode ser feita a partir de uma panóplia de informações sobre os riscos para a saúde.

Giddens refere que em condições de Modernidade tardia, os riscos para a saúde são alvo de uma monitorização regular e pormenorizada, em que as teorias elaboradas em

torno desses riscos sofrem constantes mudanças e algumas são mesmo postas de lado, o que é visível nas rivalidades resultantes de diversas opiniões (*ibidem*, 112). O autor diz que perante a pluralidade de escolha relativamente à alimentação mais adequada para a saúde, o indivíduo tem de optar por alternativas, por exemplo, pode optar por manter uma alimentação baseada em alimentos gordos e doces ou seguir as indicações das pesquisas que indicam que as frutas e a alimentação com alto teor de fibras e baixo teor de açúcar e gordura, reduzem o risco de contrair certos tipos de doenças (*ibidem*, 77). Ou então, acrescenta, os indivíduos preferem apegar-se a hábitos estabelecidos para si próprios, como no caso dos seguidores de uma determinada dieta, em que quebrar um determinado estilo de vida se pode tornar difícil (*ibidem*, 113).

Mas qual será a importância dos regimes para a auto-identidade? O autor observa que os regimes, ao ligarem os hábitos a aspetos da aparência visível do corpo, constituem-se como um aspeto central para a auto-identidade, em que “os hábitos de comer são demonstrações rituais em si, mas também afetam a forma do corpo, talvez indicando algo sobre os antecedentes do indivíduo, bem como uma certa auto-imagem que ele ou ela cultivou” (*ibidem*, 58). O autor sublinha que o corpo se tornou parte da reflexividade, em que “os regimes do corpo e a organização da sensualidade na modernidade tardia tornaram-se abertos a uma contínua atenção reflexiva, sobre o pano de fundo da pluralidade da escolha. Tanto o planeamento de vida como a adoção de opções de estilos de vida se tornam (em princípio) integradas com regimes corporais” (*ibidem*, 95). O autor defende que seria limitador encarar a reflexividade como algo que diz apenas respeito a uma mudança de ideias na aparência corporal ou como uma influência mercadorizadora da publicidade, antes, “tornámo-nos responsáveis pelo *design* dos nossos próprios corpos e, em certo sentido, somos forçados a fazê-lo...” (*ibidem*, 96). Para defender a sua tese, Giddens socorre-se do exemplo da anorexia, que segundo ele, só aparentemente se relaciona com uma pura obsessão com a aparência corporal e a elegância:

Giddens salienta que a expressão “estar de dieta” faz parte de um fenómeno mais geral, que ele vê como sendo “o cultivo dos regimes corporais como meio de influenciar reflexivamente o projeto do *self*” (1997, 98). No caso da anoréxica, o autor enfatiza que a sua preocupação em emagrecer pode surgir ‘a pouco e pouco’, como um fenómeno controlado e progressivo, em que a dieta é encarada com cuidado e atenção, sendo que a recolha de todo o tipo de informações sobre calorias, é na ótica do autor, uma das componentes reflexivas da anoréxica (*ibidem*, 98). Entre as escolhas plurais disponíveis de comida, a anoréxica pode optar por um ascetismo deliberado no regime corporal, com

carácter extremado e Giddens explica que, “há uma ‘urgência e força’ no ascetismo da anorexia, que tem mais a ver com a auto-negação *per se* do que com uma imagem corporal de elegância” (1997, 100). Diz ainda que a extraordinária intensidade que o ascetismo anoréxico pode assumir “transporta consigo a marca de uma impiedosa dedicação interior, de cujas origens no projeto da auto-identidade o indivíduo tem apenas consciência parcial” (*ibidem*, 100). Perante um mundo de opções plurais e ambíguas a anorexia representa uma das formas que o indivíduo tem de lutar pela segurança e neste sentido o autor defende que “a anorexia devia antes ser entendida em termos da pluralidade de opções que a modernidade tardia disponibiliza” (*ibidem*, 99).

Giddens observa que perante esta pluralidade de opções, a anoréxica tem necessidade de forjar um estilo de vida distinto, com grande clareza e consciência. O autor também observa que esse estilo de vida pode ser influenciado por tentativas de comando compulsivas e por regimes corporais extremados, como no caso de uma pessoa que corre vários quilómetros, depois vai dar uma aula intensa de ioga e logo de seguida exercita-se nas máquinas (*ibidem*, 100). O autor dá o seu parecer sobre tal postura: “Estas atividades conferem uma sensação de conquista e não simplesmente de desespero, e nelas se detetam importantes aspetos de capacitação, de aquisição de poder” (*ibidem*, 100); “O corpo apertadamente controlado é um emblema de uma existência segura num ambiente social aberto (...) O indivíduo só se sente ‘digno e merecedor’ na base de um regime de auto-regulação tão completo que o mínimo lapso é ameaçador” (*ibidem*, 100).

Perante tudo isto, Giddens conclui que na anorexia não existe uma autêntica monitorização reflexiva, ao invés existe um domínio compulsivo em que a anoréxica se sinta “frequentemente ‘tomada de assalto’ pelo próprio regime a que submete o seu corpo” (1997, 100). O corpo, diz-nos o autor, “torna-se parte de um sistema de falso *self* desligado das aspirações interiores do indivíduo, ainda que rigorosamente governado por elas. As sensações de destruição, derivadas da vergonha inconsciente, passam a ser mais focadas nos regimes do corpo” (1997, 100). No fim da linha, o autor foca que, “a ‘alienidade’ do corpo – no qual o *self* não se pode sentir em casa – ajuda a explicar por que razão os regimes anoréxicos podem por vezes ser seguidos até ao ponto de um verdadeiro ‘jejum de morte’” (*ibidem*, 100).

Relativamente à saúde, Sasportas refere a importância da conexão entre o corpo e a mente:

“O corpo, a mente e as emoções operam como um todo. Aquilo que pensamos e sentimos afeta o corpo. Inversamente, o estado do corpo influencia a forma como

pensamos e sentimos. *Psique* (mente) e *Soma* (corpo) estão irremediavelmente atados. Desequilíbrios fisiológicos ou químicos dão origem a problemas psicológicos enquanto perturbações emocionais e mentais podem manifestar-se através de sintomas físicos” (Sasportas 2009, 63).

Sasportas refere que há uma relação entre a saúde e o trabalho, em que se por um lado a necessidade de ser produtivo e útil é algo intrínseco à natureza humana, o trabalho em demasia afeta a saúde e em falta torna os indivíduos letárgicos. O astrólogo sublinha a importância das rotinas ao nível do trabalho, em que apesar de termos de cumprir horários, estruturar o nosso tempo, deixar coisas de lado, o facto de podermos seguir um determinado esquema, uma rotina também nos ajuda a organizar e a padronizar a vida, “escapamos da ansiedade existencial que a liberdade de escolha pode provocar: temos um emprego e sabemos onde precisamos estar” (Sasportas 2009, 61).

A 6ª Casa também faz referência ao interesse pela habilidade manual, perfeição e capacidade técnica. Um dos fenómenos relacionados com o trabalho, é a desqualificação que os sistemas abstratos promovem, em que “a desqualificação da vida do dia-a-dia é um fenómeno alienador e fragmentador no respeitante ao *self*” (Giddens 1997, 127). A desqualificação da vida quotidiana é “um processo através do qual as competências e saberes locais são expropriados pelos sistemas abstratos e reorganizados à luz do conhecimento técnico. A desqualificação normalmente é acompanhada de processos complementares de reapropriação” (*ibidem*, 213-214).

Em primeiro lugar é importante perceber que “quaisquer que sejam as competências e formas de conhecimento que as pessoas leigas possam perder, elas permanecem qualificadas e conhecedoras nos contextos de ação em que as suas atividades ocorrem” (*ibidem*, 128). Em segundo lugar é importante ter a noção de que estas atividades se reconstituem continuamente, ou seja, “no local de trabalho, são continuamente criadas novas competências em parte desenvolvidas por aqueles cujas atividades foram desqualificadas” (*ibidem*, 128). Perante isto, Giddens considera que “a competência e o conhecimento quotidianos estão, pois, em conexão dialética com os efeitos expropriadores dos sistemas abstratos, influenciando continuamente e remoldando o próprio impacto de tais sistemas na existência do dia-a-dia” (*ibidem*, 128). O que realmente aqui está em causa é um aspeto daquilo que Giddens designa como dialética de controlo, que se refere ao facto de os atores leigos exercerem um controlo e uma reapropriação do conhecimento. Para além disso, em determinadas circunstâncias e contextos, o autor refere que se trata da capacitação. Giddens salienta que os seres humanos têm não só a possibilidade de reapropriação do poder como também a

capacidade de “alterarem o mundo material e transformarem as condições das suas ações” (1997, 128).

A escolha é assim outro aspeto problematizado por Giddens que refere que “a profusão de sistemas abstratos está diretamente ligada com os panoramas de escolha com que o indivíduo se confronta na atividade do dia-a-dia” (*ibidem*, 128-129). O autor refere que no trabalho existe uma multiplicidade de escolhas e estilos de vida, mas que nem sempre são abertos a todos os indivíduos e estes nem sempre têm uma total consciência do leque de alternativas, no entanto “a escolha de trabalho e do seu ambiente constitui um elemento básico das orientações de estilo de vida na divisão do trabalho extremamente complexa que caracteriza a modernidade” (*ibidem*, 76). Segundo o autor o indivíduo tem frequentemente de selecionar, entre os procedimentos disponibilizados pelos sistemas abstratos e o modo como vai fazer as coisas. Para além disso, as decisões específicas ou cursos de ação a contemplar podem ser direcionadas para uma requalificação parcial ou mais abrangente, dependendo da disponibilidade dos recursos de tempo e de outros requisitos (*ibidem*, 129). Assim para Giddens, as opções que o indivíduo vai fazer são de extrema importância uma vez que “tendem a refratar-se na narrativa da auto-identidade e a serem mobilizadas para o seu desenvolvimento” (1997, 130). Deste modo, Giddens reforça que a escolha pode ser baseada numa informação razoável, caso o indivíduo se queira requalificar devidamente. Também é importante perceber que a requalificação “é sempre parcial e sujeita a ser afetada pela natureza ‘revisável’ do conhecimento especializado e pelas dissensões internas entre especialistas” (1997, 6)²⁰.

Quanto à capacitação, esta “está rotineiramente à disposição dos leigos como parte da reflexividade da modernidade, mas muitas vezes há problemas em torno de como essa capacitação se traduz em convicções e em ação” (Giddens 1997, 131). O autor sublinha que na tomada de decisão, o elemento da fortuna ou de fatalismo também pode jogar, em parte, o seu papel, sobretudo quando o indivíduo tem apenas ao seu alcance uma determinada informação local ou pericial, e nesse caso a pessoa deverá, nas palavras de Giddens, “deixar-se levar” (1997, 131).

²⁰ Este assunto será tratado de forma mais aprofundada quando da descrição da 9ª Casa, uma vez que esta está relacionada com o fenómeno da reflexividade.

Rudhyar (1991c) define a prova da 6ª Casa como sendo a Prova do Sofrimento. *Saber sofrer*: eis a prova. Nas palavras de Rudhyar apenas podemos refletir pois não há vencedores nem vencidos nesta prova:

“Usar a decepção, o medo e o fracasso como trampolins para a imortalidade... para fazê-lo, o homem precisa assumir uma atitude corajosa em relação ao fracasso, precisa fazer uma avaliação objetiva das causas do fracasso e desprender-se emocionalmente do passado – qualquer passado” (Rudhyar 1991c, 132).

“A dor é a guardiã de nossos tesouros não descobertos. Ela revela que nos desviamos da plenitude de nossa natureza potencial; que estamos perdendo a substância do nosso ser interior, que somos gestores ineficientes de nossas riquezas humanas. Não há nada de grande em si mesmo na tragédia, salvo se lhe dermos o significado da autodescoberta” (Rudhyar 1991c, 133).

vii. 7ª Casa associada a Vénus e a Balança

A 7ª Casa é uma Casa do elemento Ar e é Angular. Está relacionada com o casamento, os relacionamentos pessoais e com os inimigos declarados. Ela está associada ao signo de Balança que é um signo que remete para a qualidade das relações com os outros. O seu regente é Vénus, que está relacionado com o amor e o valor (ver figura 3.1).

A 7ª Casa é conhecida como a Casa do casamento, em que este se refere a qualquer relacionamento assente num compromisso, legal ou não. Esta Casa revela características do parceiro do casamento, o tipo de parceiro que nos atrai. Ela também indica o que, de nós mesmos, projetamos em nosso parceiro e o que trazemos para o relacionamento, ou seja, a atmosfera dos relacionamentos íntimos. A 7ª Casa está conotada como a Casa dos inimigos declarados, no sentido em que o indivíduo vê nos outros o que não gosta nele próprio. Ela também revela a nossa cooperação com os outros e o modo como encaramos a sociedade, no processo de coletivização e socialização (Sasportas 2009, 342).

Em condições de Modernidade tardia os casamentos tendem a aproximar-se do que Giddens refere como sendo a relação pura, “uma relação social que é internamente referencial, isto é, que depende fundamentalmente de satisfações ou recompensas específicas dessa mesma relação” (Giddens 1997, 215). O autor enuncia o que poderiam ser os elementos da relação pura (de uma forma ideal – típica) na sua ligação com o projeto reflexivo do *self*, referindo-se ao compromisso, à intimidade e confiança e à reflexividade das relações.

Giddens refere que o compromisso é algo de historicamente novo no que diz respeito às relações próximas nos dias de hoje. A pessoa ‘comprometida’ no contexto de uma relação próxima, “é alguém que, reconhecendo as tensões intrínsecas a uma relação

de tipo moderno, está apesar disso disposta a apostar nela, pelo menos a médio prazo – e que aceita que as únicas recompensas sejam aquelas inerentes à relação em si” (*ibidem*, 86). O autor vê no compromisso um modo de ganhar tempo como no caso do apoio emocional, que pode persistir apesar das tensões inerentes às relações. Giddens clarifica a ideia de que embora os sentimentos de amor possam regularizar o compromisso, em si só não são suficientes, uma vez que o compromisso implica esforços recíprocos entre os parceiros, nomeadamente aceitar riscos e abdicar de opções pessoais potenciais fazendo concessões na relação. O autor aborda do seguinte modo a dificuldade da construção de um compromisso:

“Nas fases iniciais de uma relação, cada pessoa é bem capaz de estar a inspecionar minuciosamente as atividades da outra, uma vez que um avanço demasiado rápido no sentido do compromisso por parte de uma delas pode espoletar a desistência da outra em relação ao empreendimento nascente” (Giddens 1997, 87).

Giddens sublinha que a expectativa da intimidade e a confiança estreita contribuem para os laços entre o projeto reflexivo do *self* e a relação pura, sendo uma condição importante para a estabilidade das relações. Na relação pura o que é crucial na construção da confiança, “é que cada pessoa deve conhecer a personalidade do outro e ser capaz de confiar na eliciação regular de certos tipos de respostas desejadas por parte do outro (...) o que interessa é que se possa fiar naquilo que o outro diz e faz” (1997, 90). O autor afirma que a abertura de confiança em relação ao outro, é a base da intimidade, que tem de ser conquistada. Mesmo ao nível da autoidentidade, esta só faz sentido dentro de uma relação pura se “negociada através de processos interligados de auto-exploração e do desenvolvimento da intimidade com o outro. Estes processos ajudam a criar ‘histórias partilhadas’ (...)” (*ibidem*, 91).

Relativamente à reflexividade das relações, este autor afirma que “o auto-exame inerente à relação pura liga-se claramente, e de perto, com o projeto reflexivo do *self*” (*ibidem*, 85-86). Para o autor a relação pura “é organizada reflexivamente, de forma aberta e numa base contínua” (*ibidem*, 85). No sentido de a pessoa perceber como está a relação, o autor exemplifica algumas questões que o indivíduo pode colocar: «está tudo bem?» ou «como é que eu estou?» - questões que ajudam a refletir sobre as recompensas e dor inerentes a uma relação; outra questão que poderá ser dada pelo parceiro é «porquê eu?» - questão que permite a ligação entre a autoidentidade e as exigências de uma relação pura (*ibidem*, 85-86). Giddens vê na reflexividade das relações a vantagem de ajudar o indivíduo a perceber se a relação corre bem, se o indivíduo se sente autónomo e seguro

do seu valor próprio, ou se por outro lado, a sua relação baseia-se num arrastamento por inércia, em que a pessoa está numa situação de dependência e nestes casos, para o autor, a reflexividade poderá ajudar a reduzir, em relações futuras, essa mesma dependência.

Na perspetiva de Giddens, o casamento “ torna-se cada vez mais uma relação iniciada, e mantida pelo maior tempo possível, para o fornecimento da satisfação emocional derivada do contacto íntimo com outrem” (1997, 83). Neste sentido, o autor acrescenta que a “relação pura é procurada apenas por aquilo que a relação possa trazer para os parceiros em causa” (*ibidem*, 84). Giddens chama a atenção para o facto de que a relação que existe apenas pelo prazer da relação em si é simultaneamente mais suscetível de ser intrinsecamente ameaçada.

Os desequilíbrios na relação pura surgem de acordo com Giddens a partir dos desvios na própria relação pura. A este propósito o autor sublinha que a relação pura apesar de ser intrinsecamente referencial não se alicerçando em condições externas da vida económica e social, pode ficar ameaçada como no caso em que um dos parceiros se desloque para o polo baseado nessas condições externas, e provocando descontentamento no outro parceiro. Outro exemplo dado pelo autor, são as relações co-dependentes dominadas pela inércia e por critérios externos, em que apesar de um parceiro estar descontente e infeliz, ele sente-se psicologicamente incapaz de sair de uma relação que poucos benefícios psíquicos oferece (*ibidem*, 87) Estes desequilíbrios também se podem perpetuar nos filhos, em que numa situação de separação pode acontecer aquilo que o autor refere como o ter filhos passar a ser uma fonte de “arrastamento por inércia” (*ibidem*, 84). O autor defende que uma relação pura não pode existir sem elementos de reciprocidade, e sublinha que sentimentos como o de ‘nunca estar satisfeito’ na relação, podem provocar desequilíbrios na reciprocidade entre o que cada um dá e recebe do outro parceiro.

Sasportas destaca a importância do mecanismo de projeção psicológica em relação à 7ª Casa. O autor refere que embora esta Casa se refira às qualidades que procuramos num parceiro, a um nível mais profundo, representa “aquelas qualidades ocultas em nós que precisamos conscientemente integrar ao nosso conhecimento para nos tornarmos inteiros” (Sasportas 2009, 67). O autor sublinha que podemos inibir ou repudiar em nós tanto características negativas como as potencialmente positivas e que, neste ultimo caso, podemos, idealizar de tal forma o parceiro ao ponto de não nos sentirmos completos, sendo necessário que essas qualidades retornem para nós, ainda que a partir do outro. E neste sentido, “uma vez que tenhamos reintegrado, até certo ponto, as qualidades da 7ª

Casa em nossa própria identidade, podemos expor amplamente esses princípios à sociedade” (Sasportas 2009, 67).

Assim a 7ª Casa aponta para as relações do indivíduo com a sociedade, para a experiência de cooperação com os outros. Nesta dimensão Giddens coloca uma questão pertinente: “problemas pessoais, crises e atribuições pessoais, relações pessoais: o que nos podem dizer, e que podem exprimir, acerca da paisagem social da modernidade?” (Giddens 1997, 10). O autor faz a seguinte reflexão:

“as circunstâncias sociais não são separáveis da vida pessoal e tão – pouco são apenas um ambiente exterior a elas. Na luta com problemas individuais, os indivíduos contribuem ativamente para a reconstrução do universo de atividade social que os rodeia. Decerto que o mundo da modernidade tardia se estende bem para lá dos meios das atividades individuais e dos compromissos pessoais” (Giddens 1997, 11).

Encontramos uma ideia semelhante na caracterização que Arroyo (2010) faz para a 7ª Casa, em que o astrólogo observa que ao nível individual, a qualidade da relação de uma pessoa com outra vai ter repercussões em todas as áreas de vida do indivíduo, como a saúde, finanças, sexo, sucesso profissional, etc. O autor acrescenta que a estabilidade e eficiência desse relacionamento determinam, em grande parte, a viabilidade da ordem social.

Rudhyar (1991c) define a prova da 7ª Casa como sendo a Prova da Mutualidade:

- O modo positivo de enfrentar a prova da mutualidade: é compreender de forma consciente que “identidade é unicidade; o amor é comunhão cooperativa. (...) Aquilo que começa em ego deve compreender-se e efetivar-se em mutualidade e em amor (Rudhyar 1991c, 137);

- O modo negativo de enfrentar a prova da mutualidade: “onde não há intercâmbio, inter-relação, reciprocidade, só pode haver a sombra do amor” (*ibidem*, 137).

Os significados dados pela astrologia à 7ª Casa, podem ser enriquecidos pelas reflexões de Giddens (1997) em torno das relações puras em época de Modernidade tardia, em que o autor faz uma síntese de duas facetas inerentes às relações puras:

- Num sentido harmonioso: as relações puras “oferecem a oportunidade para o desenvolvimento de confiança baseada em compromissos voluntários e numa intimidade intensificada” (Giddens 1997, 171). A relação pura “é um ambiente-chave para a construção do projeto reflexivo do *self*, uma vez que, simultaneamente, permite e exige

uma auto-compreensão organizada e contínua – o meio de securizar um laço duradouro com o outro” (*ibidem*, 171-172).

- Num sentido tenso: a relação pura “por definição, é uma relação social que pode ser terminada por um ato de vontade, e só é mantida na medida em que gere suficientes lucros psíquicos para cada indivíduo. (...) a relação pode ser cortada voluntariamente, sendo reconhecida por ambas as partes como ‘válida até notícia em contrário’. A possibilidade de dissolução, talvez voluntariamente trazida à baila pelo indivíduo em questão, é parte do próprio horizonte do compromisso. Não surpreende que a ira e os sentimentos depressivos redemoïnham através dos contextos das relações puras e que, em certas circunstâncias concretas, a intimidade possa ser psiquicamente mais perturbadora que recompensadora” (Giddens 1997, 172).

viii. A 8ª Casa associada a Plutão e a Escorpião

A 8ª Casa é uma Casa do elemento Água e é Sucedente. Está relacionada com o oculto, a morte, o sexo, e o dinheiro dos outros. Esta Casa está associada a Escorpião que é um signo que está relacionado com as transformações e a procura da verdade que está oculta. O seu regente é Plutão, que diz respeito ao renascimento, em que há a destruição do que é velho para dar lugar ao novo. (ver figura 3.1)

A 8ª Casa representa a necessidade de encontrar segurança emocional e segurança para a alma. A sexualidade está associada com esta Casa, no sentido em que a segurança emocional é experimentada pela fusão do indivíduo com outra pessoa. A 8ª Casa está relacionada com o conhecimento de leis ocultas e de uma penetrante sensibilidade psíquica. Os seguros e associações financeiras também são assuntos desta Casa. A 8ª Casa está relacionada com tumultuosos conflitos emocionais, de desejos e obstinação compulsivas (Arroyo 2010, 174-175).

A 8ª Casa está relacionada com o que é compartilhado entre as pessoas. Ela refere-se ao dinheiro dos outros. Esta Casa dá indicações de como o indivíduo age relativamente a questões financeiras no casamento ou em associações de negócios, heranças, legados, impostos, contas bancárias, contabilidade, investimentos, etc. Ela desafia os indivíduos a destruir as velhas fronteiras do ego e a abrir novas, através de períodos de limpeza e renovação. A 8ª aborda os procedimentos efetuados em torno do divórcio. Esta Casa faz referência à morte física e à morte da identidade do ego. A 8ª Casa dá indicações do modo como o indivíduo se relaciona com o plano do invisível (Sasportas 2009, 342-343).

Relativamente às questões relacionadas com a sexualidade Giddens esclarece-nos que a sexualidade tem vindo a ser inserida no fenómeno da privatização da paixão, isto é, “a retração da paixão à esfera sexual e a separação dessa esfera do olhar público” (1997, 214). O autor explica que “a ocultação do comportamento sexual não foi tanto uma conciliação pudica quanto uma reconstituição da sexualidade e sua refocagem numa esfera emergente de intimidade. O desenvolvimento sexual e a satisfação sexual doravante ligaram-se ao projeto reflexivo do *self*” (Giddens 1997, 151). Uma das consequências foi a separação cada vez mais pronunciada da sexualidade e da procriação, em que aquela passou a ser um meio de auto-realização e uma expressão da intimidade. O autor observa que também houve um afastamento dos domínios existenciais para uma esfera pessoal, no entanto em época de Modernidade tardia assiste-se ao retorno do reprimido²¹ no núcleo do comportamento sexual:

“Podemos encontrar um regresso do reprimido no núcleo do comportamento sexual. A paixão privatizou-se, porém as suas implicações e ressonâncias estão longe de ser privadas. A sexualidade tornou-se num elemento principal de luta pela intimidade, mas dirige-se a problemas e estimula sentimentos que não se restringem a uma relação pessoal entre dois seres humanos” (Giddens 1997, 188)

“A sexualidade tornou-se separada da procriação e, logo, dos processos cósmicos da vida e da morte, mas ainda retém uma carga moral e uma significância generalizável que a separa dos propósitos egoístas dos parceiros” (*ibidem*, 189).

De acordo com Sasportas a 8ª Casa é a expansão do que os indivíduos elaboram na 7ª Casa, constituindo a essência dos relacionamentos, ou seja, “aquilo que acontece quando duas pessoas - cada uma com o seu temperamento, os seus recursos, o seu sistema de valores, as suas necessidades e o seu relógio biológico - começam a aparecer” (Sasportas 2009, 70). Nesta Casa surgem questões e conflitos mais profundos ao nível dos relacionamentos que podem resultar em separações traumáticas e divórcios complicados.

Outro assunto da 8ª Casa refere-se à Bolsa e aos Seguros. Giddens define Bolsa como “um mercado regulado que fornece um leque de títulos que as empresas com necessidade de capitais emitem e os investidores adquirem, criando assim um leque de modos de

²¹ O retorno do reprimido implica que se possam ter em consideração fatores extrínsecos à sexualidade, como as questões morais que estariam recalcados e remetidos para a esfera da intimidade. Este fenómeno de recalçamento faz parte do que Anthony Giddens (1997) denomina o isolamento da experiência e será abordado na 12ª Casa, mas ao nível da temática da sexualidade é um assunto mais proeminente da 8ª Casa.

estruturar os riscos, tanto de uns como de outros, no seu objetivo de alcançarem ganhos financeiros” (1997, 109-110). O autor sublinha que a Bolsa está sujeita à reflexividade em torno dos perigos dos investimentos e dos empréstimos e que promove a colonização do futuro, isto é, “a criação de territórios de possibilidades futuras por via da simulação” (*ibidem*, 213). Neste sentido dá como exemplo a criação de mercados de futuros financeiros em que “todas as poupanças e empréstimos criam mundos futuros possíveis através da mobilização do risco, mas os mercados de futuros financeiros hipotecam o futuro de forma direta, assegurando uma proteção atempada que oferece uma segurança peculiar a certos tipos de emitentes” (*ibidem*, 110).

Relativamente aos Seguros, Giddens (1997) também estabelece uma ligação com o cálculo dos futuros:

“os seguros, por exemplo, desde muito cedo que têm estado ligados não só aos riscos em causa nos mercados capitalistas, mas também aos futuros potenciais de um vasto leque de atributos individuais e coletivos. O cálculo dos futuros por parte das seguradoras é em si um empreendimento arriscado, mas é possível limitar alguns aspetos-chave do risco de maneiras que não estão à disposição na maior parte dos contextos práticos de ação” (Giddens 1997, 26).

Tendo em conta todos os aspetos referidos para a 8ª Casa, é importante clarificar a ideia de crise. Para Giddens uma crise “existe sempre que as atividades ligadas a objetivos importantes na vida de um indivíduo ou coletividade pareçam subitamente desadequadas. Neste sentido, as crises tornam-se numa parte ‘normal’ da vida, mas por definição não podem ser rotinizadas” (Giddens 1997, 170). A Modernidade tardia é caracterizada pela natureza de uma propensão para a crise com consequências desestabilizadoras:

“Alimenta um clima de incerteza geral que é perturbador para o indivíduo, por muito que ele tente esquecer-se disso, e, inevitavelmente, expõe toda a gente a uma diversidade de situações de crise de maior ou menor importância, situações essas que poderão, por vezes, ameaçar o próprio núcleo da auto-identidade” (Giddens 1997, 170).

Estes contornos são visíveis em indivíduos que têm um sentido de *self* fraturado ou desabilitado, e podem apresentar as seguintes características:

- O indivíduo não tem um sentimento de continuidade biográfica e vivencia simultaneamente uma “ansiedade em relação à obliteração, a ser sufocado, esmagado, ultrapassado por acontecimentos intrometedores externos...” (Giddens 1997, 50). O autor refere que para este indivíduo “o tempo pode ser percebido como uma série de momentos separados, cada um cortando as experiências

anteriores das subseqüentes de um modo tal que é impossível estabelecer uma ‘narrativa’ contínua” (*ibidem*, 50). Também Sasportas refere, a propósito da 8ª Casa, que as pessoas “tendem a viver as suas vidas como se fosse um livro com diversos capítulos ou então uma longa peça de teatro com várias mudanças de cenário” (Sasportas 2009, 73);

- O indivíduo fica paralisado em termos de ação prática, experimentando uma ‘morte interior’²². Esta, de acordo com Giddens, resulta do facto de a pessoa estar obsessivamente preocupada com os perigos e riscos que advêm de um ambiente externo cheio de mudanças e que podem ameaçar a sua existência. A morte interior traduz, segundo o autor, a incapacidade do indivíduo de sustentar os perigos ou de manter o seu casulo protetor (Giddens 1997, 50). Na procura de uma solução, “as pessoas sufocadas por tais ansiedades podem procurar ‘misturar-se com o ambiente’ de modo a escaparem a serem alvos de perigos que os assombram” (*ibidem*, 50).

- O indivíduo não desenvolve nem mantém confiança na sua própria auto-integridade, revelando falta de amor-próprio, e neste caso “é muito frequente que, paradoxalmente, o ator sujeite o seu comportamento e pensamentos a um escrutínio constante. O auto-escrutínio neste sentido é obsessivo e o seu resultado experimental é praticamente o mesmo que nas outras situações, um sentimento de que a espontaneidade viva do *self* se tornou em algo de morto” (*ibidem*, 50).

Rudhyar atribui à 8ª Casa a prova da Responsabilidade, em que esta “não é só do indivíduo; nem só da coletividade. Ela nasce do relacionamento; é a efetivação do relacionamento dentro de um todo maior de vida em que participam aqueles que estão relacionados” (Rudhyar 1991c, 146). O indivíduo adota duas posturas:

- Ser responsável: “é assumir o ônus de um novo nascimento, de uma nova aventura, de um novo facto. (...) Toda a situação humana constitui um desafio inescapável à renovação e à criatividade humana” (Rudhyar 1991c, 143-144);

²² A expressão utilizada por Anthony Giddens (1997) - ‘*morte interior*’; é do Laing (1965).

- A falha na responsabilidade: “recusar-se a agir equivale apenas a agir negativamente” (*ibidem*, 144); “Todo o homem é responsável pelo mal quando deixa de assumir a responsabilidade de qualquer situação e de qualquer relacionamento de que foi e é participante. Desse modo se origina o ‘Karma’. (...) o *Karma* é causado por uma negação – consciente ou inconsciente – do potencial criativo do momento por quantos vivam esse momento” (*ibidem*, 144).

ix. A 9ª Casa associada a Júpiter e a Sagitário

A 9ª Casa é uma Casa do elemento Fogo e é Cadente. Está relacionada com o Ensino Superior, as viagens ao estrangeiro, a filosofia e a religião e com as leis. Esta Casa está associada a Sagitário que é um signo aventureiro e confiante. O seu regente é Júpiter, o planeta social da expansão (ver figura 3.1).

Na 9ª Casa a indivíduo procura respostas e significados para a nossa existência. A 9ª Casa significa tudo o que é conhecido como ‘mente superior’ – a parte da mente ligada à faculdade de abstração e ao processo intuitivo. Esta Casa está ligada a viagens e a longas jornadas físicas, mentais ou espirituais, em que o indivíduo pode viajar para o estrangeiro e contactar com outras culturas ou pode ampliar os seus horizontes através de leituras e meditação. A 9ª Casa está associada à Educação Superior e dá indicações dos campos de estudo. Ela também se refere às publicações. Todos os assuntos relacionados com os sistemas legais e as leis fazem parte desta Casa (Sasportas 2009, 74-78). Sagitário e a 9ª Casa representam a “Educação Superior”, mas no geral simbolizam “a conquista da perícia pessoal no campo escolhido, quer a sua manifestação seja sob a forma de um artesão perito ou de um profissional” (Arroyo 2010, 75).

Na 9ª Casa introduzimos outro mecanismo de descontextualização, que também está implicado no extremo dinamismo das instituições modernas, que são os sistemas periciais. De acordo com Giddens os sistemas periciais “põem entre parênteses o tempo e o espaço através da utilização de modos de conhecimento técnico que têm validade independentemente dos praticantes e dos clientes que os usam” (Giddens 1997, 16). O autor diz que estes sistemas têm uma ampla extensão que vai desde as áreas tecnológicas, passando pelas relações sociais em si e incorporando os aspetos mais íntimos do *self*. Giddens coloca em plano de igualdade o médico, o conselheiro, o terapeuta, o técnico e o engenheiro, no que diz respeito à sua importância para os sistemas periciais.

Este autor defende ainda que o conhecimento pericial nos sistemas modernos depende de uma combinação de treino prolongado e especialização, sendo que a própria especialização contribui para o carácter errático e fugidio da modernidade. Vejamos o que o leva a constatar tal observação. Giddens parte do princípio que o conhecimento pericial tem por objetivo um crescente melhoramento ou eficácia interna e este desafio, por sua vez, implica que o perito tende a definir assuntos com uma crescente clareza e precisão. Com isto percebemos a necessidade de um treino prolongado e especializado. No entanto à medida que o perito vai delineando com mais precisão um determinado problema ele necessita de mais especialização pelo facto de surgirem necessidades que ultrapassam a esfera particular da aplicação para a qual o perito está preparado. A partir desse momento a capacidade de prever resultados vai diminuindo, ou seja, as consequências deixam de poder ser contidas e necessariamente torna-se crucial a aquisição de mais conhecimento pericial. Tal levou Giddens a referir que a intensidade da especialização que os sistemas abstratos exigem e promovem conduz a que o perito o seja apenas em uma ou duas áreas, o que faz com que ele próprio seja leigo em outras áreas de especialização (*ibidem*, 27-28).

Nesta linha de pensamento Giddens também dá destaque ao conceito de reflexividade, em que esta diz respeito, “ à possibilidade de a maioria dos aspetos da atividade social, e das relações materiais com a natureza, serem revistos radicalmente à luz de novas informações ou conhecimentos” (1997, 18). O autor sublinha que a reflexividade “frusta afinal a certeza do conhecimento, mesmo nos domínios centrais da ciência natural” (*ibidem*, 19). Neste sentido todo o conhecimento toma a forma de hipóteses e é institucionalizado o princípio da dúvida radical: “Por muito querida, e aparentemente bem estabelecida, que seja uma dada doutrina científica, ela está aberta à revisão – ou pode ser completamente posta de lado-, à luz de novas ideias ou descoberta” (Giddens 1997, 19).

Outro componente importante dos sistemas periciais é a confiança. Esta refere-se “ à crença em pessoas ou sistemas abstratos na base de um ‘impulso de fé’ que põe entre parênteses a ignorância ou a falta de informação” (*ibidem*, 213). O autor diz que todos os indivíduos são confrontados nas suas atividades diárias com a necessidade de tomar decisões e que estas têm subjacente a confiança. As tomadas de decisões podem ser feitas de forma consciente devido à reflexividade intrínseca, mas muitas vezes, sublinha Giddens, elas fazem parte de algo mais generalizado que tem conexões com o desenvolvimento da personalidade, ligando-se à segurança psicológica dos indivíduos e

dos grupos (*ibidem*, 17-18). Giddens a este propósito diz-nos que “o *self* não é, na modernidade tardia, um *self* minimal, mas sim o ponto de interseção da experiência de vastas arenas de segurança com fontes generalizadas de inquietação – umas vezes de modo subtil, outras de modo cruamente perturbador. As sensações de inquietação, apreensão e desespero podem misturar-se na experiência individual com a fé na fiabilidade de certas formas de enquadramento social ou técnico” (*ibidem*, 167). Perante este cenário o autor argumenta que “o *self* tal como os contextos institucionais mais vastos nos quais ele existe, tem de ser construído reflexivamente” (*ibidem*, 3).

Giddens (1997, 20-21) enuncia alguns elementos inerentes aos mecanismos de descontextualização que agem no sentido de desqualificarem muitos aspetos das atividades diárias:

- Os peritos ou técnicos especializados não se apropriam do conhecimento dos aspetos das atividades diárias uma vez que, entre eles, existem disputas e rivalidades que se traduzem em informações contraditórias acerca desse mesmo conhecimento;
- A desqualificação não é um processo unívoco, uma vez que os atores leigos se reapropriam das informações dos especialistas;
- Não são apenas os leigos que têm de confiar nos sistemas de descontextualização mas os próprios peritos, uma vez que perante a multiplicidade de sistemas abstratos, a especialização de cada indivíduo foca-se ao nível dos conhecimentos restritos à sua área, e muitas vezes de modo superficial;
- Todos os indivíduos, sejam especialistas técnicos ou não, têm consciência das fragilidades e limites dos sistemas abstratos, o que é visível na seleção que fazem entre as possibilidades concorrenciais de ação proporcionados por esses mesmos sistemas. Neste sentido, todos os indivíduos escolhem vincular-se ou desvincular-se de determinado sistema;
- Os mesmos indivíduos vivenciam atitudes de polarização face aos sistemas abstratos, confiando inquestionavelmente nuns e manifestando atitudes de ceticismo ou antagonismo face a outros. Um exemplo é o caso do indivíduo que

fica doente e deixa de procurar um profissional médico porque não acredita no conhecimento pericial de cura, mas simultaneamente ao consumir alimentos acaba por de forma indireta se relacionar com a investigação médica e científica que regula a produção de alimentos. Um outro exemplo que Giddens dá, mas que se relaciona com a transferência de fé, é o caso do indivíduo que depois de se desiludir com a profissão médica ortodoxa se vira para a medicina holística (Giddens 1997, 20-21).

A 9ª Casa refere-se à busca da verdadeira identidade, em que muitos indivíduos se identificam com uma doutrina religiosa, filosófica ou metafísica, à qual se podem dedicar recebendo conhecimento de um mestre ou de uma organização que eles acreditam pautar-se pela verdade (Arroyo 2010, 178). Neste sentido da verdade Giddens aborda a questão do fundamentalismo religioso, que fornece respostas definitivas sobre o que fazer numa época que abandonou as autoridades finais:

“Essas mesmas autoridades podem ser convocadas de novo através do apelo às velhas fórmulas da religião. Quanto mais ‘cerrada’ for uma dada ordem religiosa, tanto mais ela ‘resolve’ o problema de como viver num mundo de opções múltiplas. Todavia, formas mais atenuadas de crença religiosa podem, claramente, oferecer também um apoio significativo no moldar de decisões de vida significativas” (Giddens 1997, 131).

Giddens alerta-nos que perante a necessidade de escolher entre sistemas abstratos rivais, como no caso de uma determinada religião que possa proporcionar mais segurança aos indivíduos, podendo gerar-se preocupações mais difusas:

“A adesão a uma fé nítida – especialmente se esta fornecer um estilo de vida englobante – pode diminuir essas ansiedades, mas é provavelmente raro que até mesmo o mais fundamentalista dos crentes fundamentalistas escape inteiramente à dúvida radical. Hoje em dia, ninguém pode deixar de estar consciente do facto de que viver de acordo com os preceitos de uma determinada fé é o resultado de uma escolha. O próprio ultraje moral que o ‘verdadeiro crente’ sente em relação aos estranhos exprime muitas vezes, certamente, uma ansiedade subjacente mais do que um sentimento de adesão segura à ‘causa’” (Giddens 1997, 167).

Perante este cenário Giddens conclui que ao nível da religião se assiste na Modernidade tardia ao retorno do reprimido, visível na criação de novas formas de sensibilidade religiosa e de empreendimento espiritual:

“O que era suposto tornar-se num universo físico e social sujeito a um conhecimento e a um controlo cada vez mais seguros, criou, ao invés, um sistema em que as áreas de segurança relativa se entrelaçam com a dúvida radical e com cenários de risco inquietantes. A religião gera, em certa medida, uma segurança que estava suspensa pela adesão aos princípios da modernidade: neste sentido, é fácil ver por que razão o fundamentalismo religioso tem uma certa atração. Mas não é tudo. As novas formas

de religião e de espiritualidade representam basicamente um regresso do reprimido, uma vez que se dirigem diretamente a assuntos do significado moral da existência que as instituições modernas tentam diligentemente dissolver” (Giddens 1997, 190).

Rudhyar (1991c) atribui à 9ª Casa a Prova da Significação:

- No sentido positivo: “A inteligência na personalidade é uma promessa de valor e de significado nos relacionamentos que essa pessoa urdirá sobre a trama da vida social e cultural” (Rudhyar 1991c, 148); Para o autor o verdadeiro fundamento da significação está no entendimento, em que este nem sempre precisa de experiência pessoal direta e “pode ser obtido através da experiência de uma coletividade, grupo ou nação, em cuja vida participemos vital e plenamente em identificações fundamentais de sentimento e sangue” (*ibidem*, 150);

- No sentido destrutivo: o indivíduo “se não puder dar um sentido válido a todo relacionamento de que participe, tal relacionamento torna-se destrutivo. Todo o relacionamento improdutivo é mais ou menos responsável pela destruição da integridade dos *eus* através dele relacionados” (*ibidem*, 148); O sentido negativo do entendimento é quando, o homem se contenta com exterioridades e ilusões e quando “é uma operação intelectual, formalista e indiferentemente objetiva” (*ibidem*, 150).

x. 10ª Casa associada a Saturno e a Capricórnio

A 10ª Casa é uma Casa do elemento Terra e é Angular. Remete para a faceta pública. Esta Casa está associada a Capricórnio que é um signo ambicioso e trabalhador. O seu regente é Saturno, que está relacionado com o tempo, o rigor e a sabedoria (ver figura 3.1).

A 10ª Casa representa a nossa reputação, a nossa posição no mundo e a nossa vocação. Ela está associada com a ambição específica que esperamos realizar no mundo (Arroyo 2010, 175). A 10ª Casa remete para as qualidades pelas quais queremos ser admirados, elogiados, apreciados e respeitados. Ela representa a nossa contribuição para o mundo; para a sociedade. Esta Casa simboliza a ambição e traduz o reconhecimento público do nosso mérito e valor. A 10ª Casa também pode dar indicações da natureza da nossa carreira e o modo como chegamos a uma carreira. O nosso relacionamento com as figuras de autoridade em geral é outro assunto desta Casa (Sasportas 2009, 79-83).

Relativamente ao domínio público e privado, Giddens clarifica que embora o privado seja considerado o outro lado da penetração do estado e aquilo que não pode ser

revelado, esta distinção é apenas uma questão legal, uma vez que “o estado também ajuda a definir os direitos e prerrogativas privadas de forma positiva” (p. 140). Giddens constata que o amadurecimento das instituições modernas facilitou não só a expansão do domínio público mas as possibilidades de os indivíduos terem uma participação efetiva nesse domínio:

“A vida social moderna empobrece a ação individual, porém leva mais longe a apropriação de novas possibilidades; é alienadora mas, ao mesmo tempo, os seres humanos reagem caracteristicamente contra as circunstâncias sociais opressivas. As instituições da modernidade tardia criam um mundo com uma mistura de oportunidade e alto risco. Mas este mundo não é um ambiente impermeável que resiste à intervenção” (Giddens 1997, 161).

A participação dos indivíduos no domínio público liga-se, entre outros aspetos, com a questão da autoridade e sobre a qual Giddens (1997) faz uma reflexão em termos do dilema da autoridade versus dúvida. O autor observa que “em condições de modernidade tardia, em muitas áreas da vida – incluindo o domínio do *self* – não há autoridades determinantes, existem antes muitos candidatos à autoridade...” (*ibidem*, 178). O autor sublinha que a autoridade equivale ao conselho do especialista e está ligada à incerteza. A ligação entre a autoridade e a incerteza assenta sobre algumas ideias de Giddens que já abordamos na 9ª Casa, uma delas é que relativamente aos aspetos da atividade social todos os indivíduos são leigos e neste sentido na 10ª Casa percebemos que “não há autoridades que abarquem os diversos campos dentro dos quais o conhecimento pericial é reivindicado...” (*ibidem*, 179-180). O autor reforça esta ideia dizendo que “a autoridade não é já uma alternativa à dúvida. Pelo contrário, os modos de conhecimento pericial são alimentados pelo princípio mesmo da dúvida; ao avaliar as reivindicações de autoridades rivais, o indivíduo leigo tende a utilizar esse princípio numa perspetiva cética que as circunstâncias pluralistas pressupõem quase inevitavelmente” (*ibidem*, 180).

Outra ideia apontada por Giddens (1997) é a de que o indivíduo tende a fazer uma avaliação cética relativamente às reivindicações de autoridades rivais. O autor esclarece que o indivíduo não se confronta de forma permanente com a experiência da dúvida radical, por um lado porque os próprios sistemas abstratos promovem a previsibilidade através de muitas formas rotineiras de atividade, facilitando a reorganização da vida dos indivíduos, por outro lado, o autor reforça o papel do casulo protetor nesta exposição à dúvida. Perante este dilema da autoridade versus dúvida, Giddens diz-nos que ele “é normalmente resolvido através de uma mistura de rotina e compromisso com uma certa

forma de estilo de vida mais o depositar de confiança numa dada série de sistemas abstratos” (*ibidem*, 180).

A 10ª Casa dá-nos então indicações de como nos comportamos publicamente, “a imagem que queremos apresentar ao mundo – os tipos de roupas que usamos quando ‘aparecemos’. (...) a maneira pela qual gostaríamos de ser vistos pelos outros e como nos descrevemos a eles” (Sasportas 2009, 79). Giddens refere que o mundo social, “não deve ser entendido como uma multiplicidade de situações em que um ‘ego’ encara um ‘alter’, mas um mundo no qual cada pessoa está igualmente envolvida no processo ativo de organizar uma interação social previsível” (Giddens 1997, 48). Sobre a competência dos agentes e interação social, Giddens (1997) refere que nestas últimas espera-se não só que o agente proceda à monitorização contínua e bem-sucedida da cara e do corpo, mas também que este controlo contínuo sobre o corpo seja visto por outros agentes. A autogestão do corpo faz assim parte das competências do agente social, desejando-se que seja a mais completa e constante possível, pois “todos os indivíduos são vulneráveis a momentos de *stress* quando a competência falha – e o enquadramento de segurança ontológica é ameaçado” (*ibidem*, 53). Outra competência do agente social relaciona-se com a disciplina corporal, considerando que esta “é intrínseca ao agente social competente; é transcultural mais do que especificamente ligada à modernidade; e é uma característica contínua do fluxo de conduta na *durée* da vida diária” (*ibidem*, 53). Relativamente ao controlo rotineiro do corpo, este é “parte integrante da própria natureza tanto da agência como do ser-se objeto da confiança dos outros em verem-nos como competentes” (*ibidem*, 53-54).

No que diz respeito aos cenários públicos da vida social, Giddens diz que: “Uma pessoa que se encontra com outra na rua demonstra, através de um olhar controlado, que a outra é digna de respeito, e logo, ao ajustar esse olhar, que ele ou ela não é uma ameaça para o outro; e essa outra pessoa faz o mesmo” (1997, 43-44). O autor sublinha que “o controlo dos gestos corporais, da cara e do olhar e do uso da linguagem-, remetem para os aspetos mais básicos da segurança ontológica” (*ibidem*, 44). Assim:

“O carácter ordenado da vida do dia-a-dia é uma ocorrência miraculosa, mas não brota de nenhuma espécie de intervenção exterior, é trazido à luz como aquisição contínua por parte dos atores de todos os dias e de um modo inteiramente rotineiro. Essa ordem é sólida e constante e, no entanto, o mais leve olhar de uma pessoa na direção de outra, uma inflexão da voz, uma mudança na expressão facial ou gestos do corpo pode ameaçá-la” (Giddens 1997, 48).

Ainda dentro dos temas pertencentes à 10ª casa, Giddens faz referências ao vestuário enquanto um tipo de regime, organizado social e culturalmente: “Em todas as culturas, o vestuário é muito mais do que um simples meio de proteção corporal: é, manifestamente, uma forma de demonstração simbólica, uma maneira de dar forma exterior a narrativas de auto-identidade” (Giddens 1997, 57); sendo que “os regimes de auto-adorno estão igualmente ligados a dinâmicas-chave da personalidade. Vestir é uma forma de auto-demonstração, mas também se relaciona diretamente com o esconder / revelar no respeitante às biografias pessoais: liga a convenção a aspetos básicos da identidade” (*ibidem*, 58).

Rudhyar atribui à 10ª Casa a Prova da Posição, referindo que “qualquer pessoa que funcione ativamente, de acordo com o lugar por ela ocupado na sociedade, tem uma ‘posição’” (Rudhyar 1991c, 153).

- No modo de participação positivo e integrador: “A posição implica o fator de lugar; porém, mais do que isso, ela se refere ao facto de que todo o homem em qualquer ‘posição’ deve assumir plenamente as responsabilidades de sua posição e pode exercer, ainda que em pequeno grau, algum tipo de influência e autoridade. (...) ela inclui atividade funcional sempre que a função seja preenchida com eficácia, prestígio” (Rudhyar 1991c, 153). Assim “a ‘prova das obras’ é exigida pelo espírito a qualquer pessoa que busque experimentar a plenitude do viver individual. Deve, igualmente, ser exigida pela sociedade que, só depois de dada a prova, tem o direito de outorgar prestígio e autoridade. Essa outorga é o que significa ‘com-sagração’: o Todo dotando um participante individual de sua vida com autoridade e delegação de poder; confiando-lhe ‘um ministério’ ” (*ibidem*, 154);

- No modo de participação negativo e desintegrador: “Qualquer sociedade em que a ‘posição’ confira prestígio a um indivíduo mesmo que ele não satisfaça, ativa e eficazmente, os requisitos de suas responsabilidades, é em certo sentido uma sociedade insalubre e espiritualmente perversa” (Rudhyar 1991c, 154); Quando “a tendência da sociedade é no sentido de, subtil ou grosseiramente, fazer o indivíduo considerar todo o poder ou autoridade que lhe vem parar às mãos em decorrência de sua posição social, como algo estritamente, e sem reservas morais, ‘seu’. Este poder ou autoridade é apresentado como se fosse exclusivamente para ele mesmo usar como bem lhe parecer e sem levar em conta o bem-estar da sociedade em geral” (*ibidem*, 155).

xi. 11ª Casa associada a Saturno, a Úrano e a Aquário

A 11ª Casa é uma Casa do elemento Ar e é Sucedente e está relacionada com as metas, os objetivos de vida e com os grupos. Esta Casa está associada a Aquário que é um signo independente, inventivo, visionário. Os seus regentes são Saturno e Úrano: Saturno está relacionado com o rigor, a autoridade e o tempo e Úrano está relacionado com o novo, com o futuro, com a criatividade e as invenções (ver figura 3.1).

A 11ª Casa representa a procura de segurança social e intelectual, em que o indivíduo procura associar-se com outros que partilhem das suas ideias e objetivos. De acordo com esta Casa o indivíduo deve estabelecer um forte sentido de propósito individual, que satisfaça as suas necessidades mas também que estas estejam em harmonia com as necessidades da sociedade como um todo (Arroyo 2010, 179-180).

Ela é considerada a Casa dos grupos pelos quais somos atraídos e é a Casa das amizades, indicando o modo como fazemos amigos. Atendendo à sua dupla regência, o conceito de consciência grupal na 11ª Casa pode ser entendido de duas maneiras diferentes: Saturno procura uma maior segurança e um senso mais sólido de identificação pelo facto de um indivíduo pertencer a um grupo, enquanto o lado Uraniano da 11ª Casa implica a consciência de que somos parte de um todo maior inter-relacionado com o resto da criação. Esta Casa também é a Casa das esperanças, das metas, dos desejos e dos objetivos (Sasportas 2009, 84-89).

A 11ª Casa é considerada como a Casa das esperanças, das metas, dos desejos e dos objetivos e indica a maneira como encaramos as várias possibilidades, alternativas, opções e saídas na nossa vida. Giddens (1997) dá um contributo valioso para o entendimento desta Casa com a sua reflexão acerca do planeamento-de-vida estratégico, num mundo em que existe uma pluralidade de opções de estilo de vida. Para Giddens um estilo de vida, “pode ser definido como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo adota...” (Giddens 1997, 75). O autor vê nessas práticas um modo de o indivíduo satisfazer as suas necessidades utilitárias mas atribui-lhes um sentido mais profundo, ao destacar a ideia de que elas “dão forma material a uma narrativa particular de autoidentidade” (*ibidem*, 75). Reforça esta ideia afirmando que “o estilo de vida diz respeito ao próprio núcleo da auto-identidade, à sua construção e reconstrução” (*ibidem*, 76). O autor considera que apesar dos estilos de vida serem práticas rotinizadas uma vez que o indivíduo tem diariamente de tomar decisões que fomentam essas rotinas seguidas, estas “estão reflexivamente abertas à mudança, à luz da natureza móvel da auto-

identidade” (*ibidem*, 76). Acrescenta que “todas estas mudanças são decisões não apenas sobre como agir, mas sobre quem ser” (*ibidem*, 76). Giddens encara a primazia do estilo de vida como uma consequência do facto de todo o indivíduo se confrontar na sua vida diária com uma complexa diversidade de escolhas, perante as quais ele tem de fazer opções, e realça que “em condições de modernidade tardia, não só todos nós prosseguimos estilos de vida, como somos sobremaneira forçados a isso – não temos outra escolha se não escolher” (1997, 75).

Giddens (1997) destaca que se deve ter em consideração que a multiplicidade de escolhas não implica que todas elas estejam abertas a toda a gente ou que os indivíduos tomem todas as suas decisões de forma consciente, uma vez que essa seleção, segundo o autor, pode ser influenciada por circunstâncias económicas, pressões grupais e também pela identificação com outros indivíduos que têm visibilidade. Em condições de Modernidade tardia é preciso compreender o que influencia a pluralidade de escolhas. Em primeiro lugar, Giddens considera que “agir num mundo de escolhas plurais, e nele engajar-se, significa optar por alternativas...” (1997, 77). Em segundo lugar o autor destaca a diversidade e segmentação dos cenários da vida em que o indivíduo se move. Relativamente à segmentação, esta inclui a diferenciação entre os domínios público e privado, que tem inerente a pluralização interna. Quanto à diversidade dos ambientes o autor observa que um indivíduo tende a sentir-se mais confortável em cenários que vão de encontro ao seu estilo de vida e neste sentido, sublinha que os estilos de vida acabam por se associar a ambientes de ação específicos (*ibidem*, 77).

No que diz respeito aos planos de vida, Giddens refere que estes “são o conteúdo substancial da trajetória reflexivamente organizada do *self*. O planeamento de vida é um meio de preparar um curso de ações futuras mobilizado em termos da biografia do *self*” (1997, 79). O autor também inclui aqui a existência de calendários pessoais ou aquilo que ele designa por *calendários de plano de vida*, que são “expedientes de medição do tempo para eventos significativos na vida do indivíduo, inserindo esses eventos no interior de uma cronologia personalizada” (*ibidem*, 79). O autor defende que estes calendários não são estáticos uma vez que as mudanças mentais do indivíduo ou as alterações nas próprias circunstâncias, levam a que esses calendários sejam submetidos a uma constante revisão e reconstrução. O planeamento de vida também está sujeito a um modo específico de se organizar o tempo, “pois a construção reflexiva da auto-identidade depende tanto da preparação do futuro, como da interpretação do passado, embora a ‘reformulação’ de eventos passados seja por certo mais importante neste processo” (*ibidem*, 79).

Giddens, sublinha que o estilo de vida também se refere “a decisões tomadas e cursos de ação seguidos em condições de constrangimento material extremo; esses padrões de estilo de vida podem por vezes incluir também a rejeição mais ou menos deliberada de formas de comportamento e consumo mais vastamente difundidas” (*ibidem*, 5).

A 11ª Casa é designada a Casa das amizades. Na visão de Giddens (1997) as relações de amizade tendem a aproximar-se de uma relação pura que tem impacto no projeto reflexivo do *self*, em que “os parceiros são voluntariamente escolhidos dentre uma diversidade de possibilidades” (1997, 81). Um amigo é definido especificamente “como alguém com quem se tem uma relação gerada por tudo menos pelas recompensas que a relação fornece. É fácil ficar amigo de um colega e a proximidade no trabalho ou os interesses partilhados gerados pelo trabalho podem ajudar a instigar a amizade – mas é uma amizade apenas na medida em que a ligação com a outra pessoa seja valorizada por si só. (...) Normalmente fica-se amigo do outro desde que, e só se, os sentimentos de intimidade forem reciprocados pelo prazer da intimidade” (*ibidem*, 84). Assim e nas palavras do autor, “Um amigo é *ipso facto* uma pessoa comprometida” (*ibidem*, 86).

Rudhyar atribui à 11ª Casa a Prova do Descontentamento. A 11ª Casa é regida por Saturno e sobretudo por Úrano, em que Saturno remete para o passado e Úrano é o apelo para o futuro, para o novo, para a criatividade. O indivíduo que passou a prova de Saturno de uma forma integradora, é aquele para quem:

“O sucesso não constitui um fim em si mesmo. (...) sob a ótica coletivista, o indivíduo, tendo atingido a posição em que possa melhor servir a comunidade, passa a estar, daí por diante, completamente identificado com essa posição. Absorvido em seu trabalho e por seu trabalho, a pessoa plenamente socializada não deve ter outra preocupação além de levar a sociedade, mediante sua tarefa quotidiana, a uma condição de plenitude e felicidade cada vez maiores” (Rudhyar 1991c, 159).

O indivíduo que apenas fica pela prova se Saturno e não se aventura pela prova proposta por Úrano, esse indivíduo: “Dá-se por satisfeito com os conteúdos reconhecidos e coletivamente autorizados de uma personalidade social respeitável” (Rudhyar 1991c, 160). Mas o indivíduo também corre um risco pois sem um desafio criativo, “só pode haver ossificação, automatismo e o círculo vicioso do hábito” (*ibidem*, 163).

A prova de Úrano é dolorosa: “Entre as muitas pessoas ultra-socializadas, aparecem algumas que desafiam a ordem social estabelecida e suas formas vazias – muito embora o desafio possa significar o sacrifício de um mártir” (Rudhyar 1991c, 159). Rudhyar expressa o grande desafio de Úrano: “Qual é a força transformadora? Quem é

que despreza a bem-aventurança social ou o conforto individual, e inicia febrilmente a busca de algo situado mais além, que importa em dor, angústia e revolução?” (*ibidem*, 160). E responde:

“É o indivíduo em quem surgiram novas forças e uma nova visão, que as formas coletivas e as tradições sociais não poderiam conter; (...) é o indivíduo que prefere antes estar eternamente vazio e à procura, do que amarrar-se a receitas rígidas de plenitude e de contentamento” (Rudhyar 1991c, 160);

“Todo o desenvolvimento é accionado pelo descontentamento” (Rudhyar 1991c, 160); “Abandonar velhos conteúdos é experimentar descontentamento. Abrir-se para uma nova substância num acto de criatividade abrangente e de receptividade positiva voltada para o espaço é experimentar alegria. A alegria nasce do descontentamento” (*ibidem*, 163).

Rudhyar afirma que para os indivíduos que se aventuraram na prova de Úrano, esta pode ser vivenciada de forma positiva ou negativa, “para esses indivíduos que sentiram as agruras do descontentamento essencial, também há uma grande prova: *A que fim* farão servir esse descontentamento?” (1991c, 161). Rudhyar explica:

“Eles tiveram a sua realização, e nessa realização acharam o vazio. Demonstraram seu valor social como indivíduos; mas isso pareceu-lhes indigno, porque fictício – morto, porque isolado em oposição a toda a nova vida. Então, o que dizer a isto? Haverão de dramatizar a própria insatisfação e incessantemente intoxicar a todos com sua fome? Gesticularão e gritarão a sua revolta, empurrarão para o lado toda a restrição e, quais românticos poetas e ‘almas malditas’, forçarão a sociedade a ver neles a própria sombra de sua respeitabilidade, as pustulentas ulcerações que mascara com morais e com disfarces? Ou bem usarão seu poder e autoridade, ou qualquer posição social que lhes cabe, para impelir ao ponto de rotura os círculos viciosos da tradição, de modo a que esses círculos, sempre reiterados em monótono automatismo pelos homens bons, se convertam em espirais, cada vez mais abertas ao espírito criador?” (Rudhyar 1991c, 161).

xii. A 12ª Casa associada a Neptuno e a Peixes

A 12ª Casa é uma Casa do elemento Água e é Cadente. Está relacionada com a procura da transcendência, de um sentido para a vida e refere-se a instituições como hospitais e prisões. Esta Casa está associada a Peixes que é um signo fraterno, sensitivo, inspirado. O seu regente é Neptuno, o planeta que simboliza o amor universal, o sentimento coletivo e as dissoluções (ver figura 3.1).

A 12ª Casa mostra como o indivíduo deve sacrificar o sentido de *self* separado para emergir como algo maior, mesmo temendo a dissolução de fronteiras. Esta Casa remete para a nebulosidade, confusão e tendências escapistas, como ilusões, consumo de álcool e drogas. Ela revela as atividades por baixo do pano, bem como modelos e complexos inconscientes. Ela remete para o servir aos outros, a causas, a crenças ou a Deus. É a Casa

da meditação, das preces, da simpatia e da compaixão. Ela está associada com o *karma*, aquilo que trazemos de vidas passadas. A 12ª Casa revela as energias que nos sustentam e destroem. Ela permite o acesso ao inconsciente coletivo, a imagens místicas. Esta Casa dá indicações do nosso comportamento em hospitais, prisões, museus, bibliotecas e em outras instituições. Dá algumas indicações de carreiras (Sasportas 2009, 344).

A 12ª Casa está ligada à aprendizagem ao nível emocional e da alma, em que a par da solidão e do sofrimento profundo o indivíduo deseja prestar um serviço desinteressado ou dedicar-se a um alto ideal. Essa Casa revela a fase da evolução na qual precisamos assimilar os resultados de todas as experiências e responsabilidades da vida passada. A um nível mais profundo, esta Casa indica a ânsia de se procurar paz para a alma através da entrega total a algo mais elevado, ou da dedicação a um ideal transcendente e de libertação dos fantasmas dos pensamentos e ações do passado (Arroyo 2010, 175).

Giddens (1997) refere que um dos problemas psíquicos fundamentais em circunstâncias de Modernidade tardia, é a ausência de sentido pessoal, “o sentimento de que a vida nada tem a oferecer que valha a pena” (Giddens 1997, 8). Para o autor, este fenómeno está relacionado com questões morais que a vida quotidiana coloca e face às quais existe uma repressão e se recusam respostas: “o ‘isolamento existencial’ não é tanto uma separação dos indivíduos uns dos outros, mas mais uma separação dos recursos morais necessários para viver uma existência plena e satisfatória” (*ibidem*, 8).

As questões e dúvidas existenciais levantam ansiedades que podem ameaçar a segurança ontológica dos indivíduos e em condições de Modernidade é promovido o controlo dessas ansiedades, através de rotinas e do que o autor designa por isolamento da experiência. Relativamente às rotinas, o autor refere que estas são centrais para a manutenção de sentimentos de segurança ontológica, sobretudo porque a existência diária é mais controlada devido ao desenvolvimento de ambientes relativamente seguros de vida quotidiana (Giddens 1997). Porém “as próprias rotinas, que fornecem essa segurança não têm significado moral e vir a ser experimentadas como práticas ‘vazias’ ou, alternativamente, podem parecer esmagadoras” (*ibidem*, 154). A consequência é a possibilidade de surgirem crises existenciais: “Quando as rotinas seja por que razão for, se disrrompem radicalmente, ou quando alguém se abalança para alcançar um maior controlo reflexivo sobre a sua auto-identidade, é provável que as crises existenciais ocorram” (Giddens 1997, 154-155).

Outra forma de lidar com as ansiedades suscitadas pelas questões existenciais, é através do isolamento da experiência, em que “tais questões não têm de ser confrontadas

diretamente – são institucionalmente ‘postas de lado’ e não tanto manipuladas no seio da personalidade do indivíduo” (*ibidem*, 170). Deste modo, Giddens refere-se ao isolamento da experiência como, “a separação da vida do dia-a-dia do contacto com experiências que levantam questões existenciais potencialmente perturbadoras – em especial experiências relacionadas com a doença, a loucura, a criminalidade, a sexualidade e a morte” (*ibidem*, 214). De acordo com o pensamento de Giddens o fenómeno de isolamento da experiência tem sido encarado mais em termos de fatores internos deixando de lado as preocupações externas que colocam os indivíduos em contacto com questões de moralidade e existenciais. No entanto, o autor sublinha que em época de Modernidade tardia assistimos ao retorno do reprimido em que os fatores exteriores naturalmente se impõem. Com o objetivo de clarificar esta mudança é importante compreender como é que a vida social pode ser isolada da loucura, da criminalidade, da doença e da morte.

- *As Prisões*: Giddens faz equivaler a prisão a um laboratório, “um ambiente no qual a organização social e a mudança são engendradas reflexivamente, como pano de fundo para a vida individual e como meio para a reconstituição da identidade individual” (1997, 146). A vida social quotidiana tem sido isolada da criminalidade, que é encarada como uma “expressão de traços da personalidade e de comportamentos que podem representar ‘alternativas’ às preocupações e envolvimento rotineiros” (*ibidem*, 154). No entanto, o autor sublinha que o regresso do reprimido se torna cada vez mais visível através das tentativas de promover a desencarceração, como é o caso das prisões abertas e da reabilitação de prisioneiros na comunidade (*ibidem*, 187-188). Por detrás destas mudanças encontram-se fatores de ordem económica mas também a crença reformista de que a separação da sociedade em membros normais e ‘desviados’ está errada:

“À superfície, a desencarceração parece ser meramente uma ‘normalização’ do desvio – um meio de pôr o prevaricador em contacto mais chegado com a população comum -, porém, pode muito bem ser o inverso: um meio de encorajar os indivíduos ‘normais’ a encararem as questões potencialmente perturbadoras levantadas por aqueles que não conseguiram aderir às normas centrais que governam a vida social” (Giddens 1997, 188).

- *A loucura*: Giddens observa que o carácter daqueles que estão encarcerados em prisões e hospícios é influenciado pela perda de vários tipos de direitos pessoais e sociais e que aquilo que têm de mais aproximado aos enquadramentos mais abrangentes da modernidade é a tentativa de desenvolver um autocontrolo reflexivo. O autor diz que a própria noção de cura está associada ao facto de os indivíduos estarem predispostos e

capazes de funcionar em ambientes sociais mais vastos, no entanto a ideia prevalecente é a de que “a encarceração serve pelo menos para proteger quem está no mundo exterior das irregularidades inalteráveis no comportamento da minoria” (1997, 148). E neste sentido a vida social quotidiana é isolada da loucura, em que esta “é uma expressão de traços da personalidade e de comportamentos que envolvem experiências postas ‘entre parênteses’ pelas atitudes comuns de segurança ontológica” (*ibidem*, 154). No entanto como defende Giddens a doença mental revela aspetos reprimidos da nossa existência:

“A doença mental, em particular os vários tipos de esquizofrenia, fazem-nos recordar a fragilidade das convenções do dia-a-dia pelas quais se ordena a nossa experiência da realidade social e os parâmetros básicos da existência em geral. O esquizofrénico paranoico, por exemplo, pode levar-nos a refletir sobre porque não vemos – ao contrário dele – malevolência num olhar de outra pessoa ou num choque accidental de corpos na rua. A pessoa que ‘ouve vozes’ não está, talvez, em comunicação com Deus, mas apesar de tudo pode levar-nos a pensar acerca da nossa ‘normalidade’, pois talvez haja aspetos das nossas visões preestabelecidas sobre a existência que possamos interrogar” (Giddens 1997, 188).

- *A doença e a morte*: De acordo com Giddens o desenvolvimento dos hospitais está associado à profissionalização da medicina, e constitui um cenário de promoção de conhecimento pericial e de concentração de tecnologia médica. A morte também envolve assuntos técnicos sobre a qual os médicos fazem uma avaliação, “a morte passou a ser uma questão de decidir em que ponto uma pessoa deve ser tratada como estando morta no respeitante à cessação de vários tipos de funções corporais” (1997, 149). À semelhança das prisões e dos hospícios, o autor refere que o hospital “é também um sítio em que os desqualificados da participação em atividades sociais ortodoxas são isolados, e tem consequências similares em termos de conciliação de certas experiências de vida cruciais – a doença e a morte” (*ibidem*, 149). A grande diferença é que a morte permanece como o grande fator extrínseco da existência humana, ou seja, “existem pontos de ligação entre a vida social e os critérios externos respeitantes à mortalidade e à finitude” (*ibidem*, 154). O autor esclarece que apenas os eventos que conduzem ao processo de morrer podem ser considerados como estando engajados dentro dos sistemas internamente referenciais, pois a morte “torna-se num ponto zero: não é nem mais nem menos do que o momento em que o controlo humano sobre a existência humana encontra um limite exterior” (*ibidem*, 149). O autor clarifica que tanto o nascimento como a morte constituem pontos de transição da vida, com implicações mais vastas difíceis de escapar, daí que representem momentos em que os critérios externos entram em jogo. Giddens salienta que é necessário criar ambientes onde a morte possa ser discutida e confrontada e onde se possam introduzir rituais de passagem. A maioria das discussões sublinham que: “sem ritual ordenado e

envolvimento coletivo, os indivíduos ficam sem modos estruturados de lidar com as tensões e ansiedades implícitas. Os ritos comunitais fornecem um foco de solidariedade de grupo nas transições maiores, assim como distribuem tarefas definidas para as pessoas envolvidas – tais como especificar períodos de luto e modos de comportamento a ele associados” (Giddens 1997, 187).

Conclui-se assim que o isolamento da experiência serve para conter muitas formas de ansiedade, mas de acordo com Giddens este controle da ansiedade apresenta um paradoxo, pois se:

“Por um lado em circunstâncias ordinárias, o indivíduo está relativamente protegido de assuntos que, de outro modo, se poderiam colocar como questões perturbadoras, por outro, sempre que os momentos decisivos intervêm, ou sempre que ocorrem outros tipos de crise pessoal, é de esperar que o sentido de segurança ontológico seja vítima de uma considerável tensão” (Giddens 1997, 170-171).

Nos momentos decisivos o indivíduo é obrigado, a repensar aspectos fundamentais da sua existência bem como os seus projetos futuros, e nestes momentos “é difícil para o indivíduo continuar a pensar puramente em termos de cenários de risco, ou confinar as avaliações de potenciais cursos de ação a parâmetros técnicos” (*ibidem*, 186). Assim em momentos de transição de vida os critérios externos surgem com proeminência.

Na 12ª Casa os indivíduos buscam a experiência da transcendência, que na visão de Giddens (1997) pode ter implicações várias para o seu bem-estar:

“A libertação do corpo – ou talvez uma fusão completa do *self* e do corpo – sob a forma do êxtase espiritual é um ideal comum das religiões mundiais, e surge aí com uma tonalidade positiva. Mas quando esta dissociação acontece como um traço de personalidade indesejado, exprime ansiedades existenciais que atingem diretamente a auto-identidade” (Giddens 1997, 55).

Sasportas refere que na 12ª Casa, “todos querem perder o seu sentido de isolamento e transcender a sua separação individual, e ainda assim ficam aterrorizados com a desintegração e temem a perda do *self* separado. Essa dupla ligação existencial – querer a totalidade, temendo e resistindo a ela – este é o maior compromisso da 12ª Casa” (Sasportas 2009, 91).

De igual modo Giddens (1997) clarifica que os indivíduos que se encontram em situações de tensão decorrentes da vida quotidiana podem ter sensações de desencarnação, que não são mais que o resultado de distúrbios na segurança ontológica. Nestas situações, “o indivíduo entra num estado esquizoide temporário e desliga-se daquilo que o corpo está a fazer ou do que lhe estão a fazer ao corpo” (Giddens 1997, 56).

Nestes casos, a desencarnação “é uma tentativa de transcender perigos e encontrar a segurança” (*ibidem*, 55). Podem assim surgir situações que levam o indivíduo a vivenciar um falso *self*:

“A maior parte das pessoas estão absorvidas nos seus corpos e sentem-se como um corpo e um *self* unificados. Uma discrepância demasiado radical entre as rotinas aceites e a narrativa biográfica do indivíduo cria... um falso *self* – no qual o corpo surge como um objeto ou instrumento manipulado pelo *self* por detrás das cortinas” (Giddens 1997, 55).

Sasportas sublinha que para algumas pessoas, uma ênfase forte na 12ª Casa contribui para a dificuldade na definição da sua identidade, mas é na 12ª Casa que “a pessoa pode dar vida à verdadeira simpatia e compaixão, a serviços altruístas, inspiração artística e, finalmente, à capacidade de estar num Todo maior” (Sasportas 2009, 97).

Rudhyar (1991c) atribui à 12ª Casa a Prova da Conclusão:

- Num sentido positivo:

“Morrer é concluir uma tentativa definida e calculada de lidar com assuntos não concluídos. E só há um meio de lidar com assuntos não concluídos: produzir, como consumação conclusiva da existência corpórea, valores maiores. Uma morte bem-sucedida é, pois, uma morte em termos de compreensão mais plena possível do valor” (Rudhyar 1991c, 167); “... temos de reunir coragem para atalhar o discurso vacilante, coragem para repudiar e separar, coragem para levar o ciclo a uma conclusão, seja qual for o juízo que tenhamos de enfrentar. Temos de ter esse gesto final, sabendo que essa conclusão é na verdade o prelúdio do futuro nascimento de um ciclo. (...) Precisamos permitir que o ciclo chegue à sua necessária conclusão, por amor de outros ciclos que ainda virão, de outras oportunidades e de outros desafios. Nossa vontade tem que estar definidamente concentrada na grande tarefa da renovação interior” (*ibidem*, 171).

- Num sentido negativo:

“Aquele que se aferra a fantasmas (por estima, pavor ou execração) ergue barricadas, com os restos esmiuçados de experiências que se fizeram pesadas e tenebrosas, no caminho pelo qual o futuro lhe vem saudar a alma viva” (Rudhyar 1991c, 166); “Qualquer passado que não acode a serviço do futuro converte-se em veneno” (*ibidem*, 166).

3.2.1.1. Dilemas do self: Os Nodos Lunares e as experiências de vida.

A astrologia do Nodo Lunar constitui-se como um método que permite um trabalho de síntese e integração, tanto para os indivíduos que procuram psicoterapia como

para os psicoterapeutas²³ (B. Huber e L. Huber 2002). Antes de mais é importante clarificarmos como se constituem os Nodos Lunares.

“Visto desde o nosso ponto de observação, o Sol gira em torno da Terra. A órbita circular que o Sol completa num ano forma um plano que se chama eclíptica. Os planetas e a Lua movem-se em planos muito próximos à eclíptica. Em concreto, o plano que a Lua descreve com a sua órbita tem uma inclinação de 5° em relação à eclíptica. Em projeção desde as estrelas fixas, a órbita do Sol (eclíptica) e a órbita da Lua cruzam-se em dois pontos. Estes pontos de intersecção, que se encontram em posições opostas no Zodíaco, chamam-se nodos lunares” (B. Huber e L. Huber 2002, 26).

Segundo os autores, “durante a sua órbita de 28 dias ao redor da Terra, a Lua cruza a órbita do Sol uma vez em direção de Sul a Norte. Este ponto de intersecção chama-se Nodo Lunar Norte. Aproximadamente 14 dias depois produz-se o cruzamento na direção de Norte a Sul. Este ponto chama-se Nodo Lunar Sul” (*ibidem*, 26-27). Estes dois Nodos correspondem na astrologia ao processo evolutivo que todo o indivíduo deveria tomar consciência ao longo da sua vida:

“Os dois nodos [Norte e o Sul] estão sempre em oposição e entre ambos formam um eixo nodal que é de grande significado para o processo de evolução. Os Nodos formam um caminho. O Nodo Norte está situado frente a mim e indica a direção para a qual devo ir para avançar para o futuro. Nas minhas costas encontra-se o caminho em direção ao Nodo Sul, o caminho em direção ao meu passado, um ponto a que supostamente posso voltar” (B. Huber e L. Huber 2002, 33).

As 12 Casas astrológicas indicam-nos diferentes áreas de vida e a presença dos Nodos Lunares nessas áreas vai permitir a ligação entre as experiências que temos mais enraizadas e que são representadas pelo Nodo Sul, e aquelas que devemos procurar integrar em nós para o nosso desenvolvimento e que são indicadas pelo Nodo Norte (B. Huber e L. Huber 2002). Assim como os Nodos Sul e Norte estabelecem entre si oposições, o mesmo ocorre quando eles intercetam as Casas astrológicas, permitindo obter as seguintes oposições: Casa 1 / Casa 7; Casa 2 / Casa 8; Casa 3 / Casa 9; Casa 4 / Casa 10; Casa 5 / Casa 11 e Casa 6 / Casa 12. Estas oposições vão constituir um elemento importante, os dilemas, representados pelas áreas de vida das Casas e pelos Nodos Lunares Norte e Sul (ver figura 3.8).

²³ De acordo com Bruno Huber e Louise Huber (2002), o estudo dos Nodos também permite descobrir a personalidade - Sombra do paciente, não num sentido negativo, mas na descoberta do que está oculto na personalidade, daquilo que não se revela à luz.

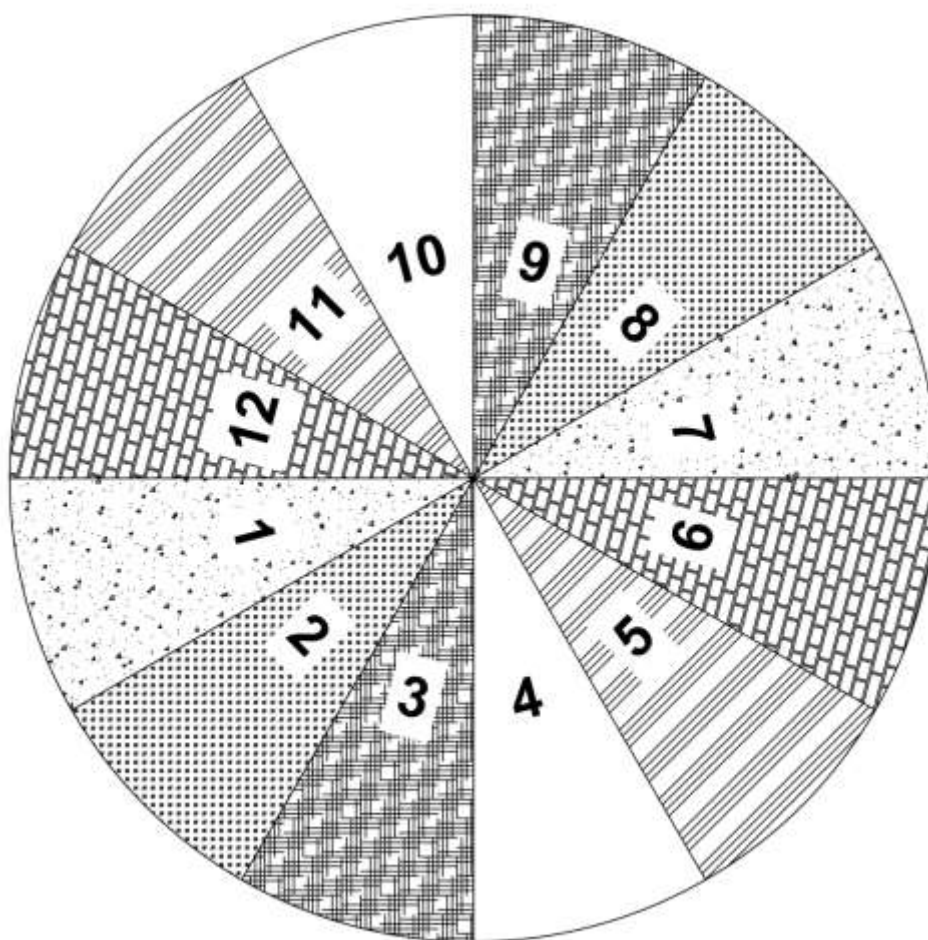


Figura 3.8: Dilemas

Fonte: Construída pelas Autoras (2015)

i. Dilema da Casa 1 vs Casa 7

De acordo com Sasportas (2009, 103) “alguma condição de identidade e liberdade pessoal (1ª Casa) tem de ser sacrificada para funcionar num relacionamento (7ª Casa)”. A oposição entre estas Casas traduz-se no dilema da vontade *versus* o amor, ou seja, “quanto de nossa individualidade mantemos [Casa1] e quanto ajustamos àquilo que os outros necessitam ou requerem [Casa 7]. Existe o temor de que, se nos ajustamos demais, perdemos a nossa própria identidade separada mas, inversamente se somos por demais centrados em nós mesmos e exigentes, os outros não nos amarão” (*ibidem*, 104). Podemos identificar as patologias deste dilema, nos excessos da Casa 1 e da Casa 7 relacionados com o Nodo Lunar Sul (NLS).

Excessos da Casa 1 (eu) (Nodo Lunar Sul 1): o indivíduo tem uma conduta egocêntrica e não é autêntico na relação, sobretudo com o seu par; a pessoa tem receio de

unir-se a outra ou de estabelecer uniões definitivas (B. Huber e L. Huber 2002). **Evolução em direção ao Nodo Lunar Norte (NLN) da Casa 7 (relacionamentos):** O indivíduo “pode ter de trabalhar duro para *assimilar* na sua consciência as lições do relacionamento” (Rudhyar 1991b, 155); o indivíduo deve aprender mais sobre a cooperação e o compromisso, especialmente em relacionamentos íntimos (Sasportas 2009). **Excessos na Casa 7 (relacionamentos) (Nodo Lunar Sul 7):** o perigo que o indivíduo corre “reside em condescender em todo o tipo de relacionamentos e em tornar-se de tal modo envolvido que o *self* se torna escravo na ânsia de se perder nos outros” (Rudhyar 1991b, 153). O risco é quando as pessoas “permitem que os outros as dominem e se ajustam demais tentando ser o que os outros precisam ou querem que elas sejam” (Sasportas 2009, 313), ou “esperar que os outros lhes digam o que fazer” (B. Huber e L. Huber 2002, 82). **Evolução do NLS da Casa 7 para o NLN da Casa 1:** Ele deve aprender a “assumir uma posição pessoal” (Rudhyar 1991b, 153); a efetuar escolhas e a tomar decisões de acordo com o que deseja para si próprio (Sasportas 2009); bem como a aprender a “preservar o seu próprio ponto de vista e a manter a opinião e postura” (B. Huber e L. Huber 2002, 82).

B. Huber e L. Huber (2002) indicam-nos como a questão do dilema vontade [Casa 1] versus o amor [Casa 7] pode ser repensada: “as relações são uma atadura, geram obrigações e restringem a liberdade pessoal. Mas a união com um parceiro também abre caminhos no próprio processo de desenvolvimento ou traça determinadas áreas de atuação em si mesmo” (2002, 98). As pessoas “devem esforçar-se por estabelecer contactos e contrair compromissos. Mas deve certificar-se que estes compromissos estejam baseados na reciprocidade” (*ibidem*, 97). Numa relação deve prevalecer “a igualdade de direitos: ambas as partes devem poder beneficiar-se e ser elas próprias” (*ibidem*, 99).

ii. Dilema da Casa 2 vs Casa 8

Na perspectiva de Sasportas (2009) os conflitos “aparecem entre aquilo que a pessoa possui e vale *versus* aquilo de que outra pessoa gosta. A 2ª Casa preserva e mantém as formas. A 8ª Casa derruba tudo para dar lugar a algo novo. Sacrificamos as nossas limitações (2ª) para entrar completamente em outras (8ª). A 2ª Casa vê o valor de alguma coisa, enquanto a 8ª Casa olha para baixo numa tentativa de encontrar significados

ocultos. Podemos identificar as patologias deste dilema, nos excessos da Casa 2 e da Casa 8 com o NLS.

Excessos na Casa 2, NLS 2: o indivíduo pode ter um sistema de valores muito rígido, vendo na auto-suficiência uma prioridade (Sasportas 2009); o indivíduo tem dificuldade em partilhar ou quer ter sempre mais, não tendo consciência dos seus próprios valores (B. Huber e L. Huber 2002). Nestes casos as pessoas podem “fazer negócios com a sociedade a qualquer preço e sacrificando tudo, inclusive os seres queridos, para alcançar uma determinada posição” (*ibidem*, 102). **Excessos no NLS2 e evolução para o NLN 8:** o indivíduo deve unir-se a algo maior que o seu ego (Rudhyar 1991b). Elas deveriam “tentar ajudar os outros a desenvolverem um maior sentido de valor próprio. Podem ter de aprender que dores e crises, antes de serem coisas a evitar a qualquer custo, muitas vezes trazem oportunidades para crescimento e mudanças positivas” (Sasportas 2009, 314). **Excessos na Casa 8 (NLS 8):** o indivíduo poderá “confiar demais nas relações interpessoais ou grupais, decepcionando-se com elas” (Rudhyar 1991b, 154). Estas pessoas geralmente “dependem dos meios de outras pessoas” (B. Huber e L. Huber 2002, 85). **Evolução do NLS na Casa 8 para o NLN na Casa 2:** Tais pessoas “deveriam desenvolver os seus próprios recursos e valores em vez de confiar nos recursos e valores alheios” (Sasportas 2009, 313). As pessoas “devem aprender por si mesmas a utilizar as suas posses, as suas capacidades, os seus conhecimentos (...), não devem contar com a ajuda ou a substância dos outros. Estas pessoas têm a força e os valores suficientes, e devem empregá-los na vida” (B. Huber e L. Huber 2000, 84).

A questão do dilema entre aquilo que eu consigo à minha custa [Casa 2] *versus* o que advém dos outros [Casa 8], pode ser reequacionado a partir das seguintes reflexões: Sasportas (2009, 314-315), sugere que as pessoas expressem a “necessidade de ganhar dinheiro pelos seus próprios meios [Casa 2], mesmo que possam viver sem problemas com o que ganham de outros [Casa 8]”. O indivíduo “caso consiga ser bem-sucedido, receberá boas recompensas das parcerias” (Rudhyar 1991b, 153-154). Em síntese trata-se de dar e receber num processo de intercâmbio, “não de forma que a pessoa se deixe chantagear para conseguir benefícios mas de uma maneira que cada um dê aos outros o que lhes corresponde e receba deles também o que lhe corresponde. Deve-se alcançar a justa medida (...)” (B. Huber e L. Huber 2002, 102).

iii. Dilema da Casa 3 vs Casa 9

Este dilema pode ver-se na natureza da mente analítica e concreta [Casa 3] *versus* um processo de pensamento mais abstrato e intuitivo [Casa 9]. Podemos considerar as patologias deste dilema, nos excessos da Casa 3 e da Casa 9 representados pelo NLS.

Excessos da Casa 3 (NLS 3): o indivíduo tem dificuldades em lidar com o meio ambiente mais próximo e de fazer um planeamento estratégico (Rudhyar 1991b). A pessoa pode ter “uma visão intuitiva boa; o problema é integrá-la à vida do dia-a-dia” (Sasportas 2009, 314). De acordo com B. Huber e L. Huber (2002) as pessoas podem adotar um comportamento baseado em estruturas de pensamento (padrões, guiões ou programas) que funcionam como automatismos.

Evolução do NLS da Casa 3 para o NLN da Casa 9: Elas “deveriam ser levadas a expandir-se tanto fisicamente, através de viagens ou aventuras no estrangeiro, como mentalmente e espiritualmente” (Rudhyar 1991b, 156). A pessoa “deve aprender a encontrar uma posição própria e defendê-la mentalmente” (B. Huber e L. Huber 2002, 104). Pode ocorrer o caso de “poder haver ênfase demais na mente racional e lógica e [o indivíduo] ter de desenvolver o lado mais intuitivo, criativo e sensível do cérebro” (Sasportas 2009, 314). Neste processo evolutivo, os indivíduos “deveriam expandir o seu conhecimento explorando outras culturas e sistemas de crenças” (Sasportas 2009, 314).

Excessos da Casa 9 (NLS 9): Os indivíduos têm “tendência de se evadir rumo aos conceitos complexos e às teorias da 9ª Casa, ou de seguir ideologias metafísicas, religiosas ou sociais” (Rudhyar 1991b, 154). A pessoa “pode achar que o seu destino é ser um líder nesses assuntos da 9ª Casa, desde a filosofia e a religião até as questões sociais e políticas” (*ibidem*, 154). Surge uma tendência “a absorver e assimilar o que está além do alcance do homem comum” (*ibidem*, 156).

Evolução do NLS na Casa 9 em direção ao NLN na Casa 3: o indivíduo deveria desenvolver, “a capacidade de pensar de modo racional e lógico [Casa 3] em vez de ser dirigido demais pela fé cega [Casa 9] ” (Sasportas 2009, 314). Os indivíduos devem “explorar todas as possibilidades que têm à mão e aquilo que o ambiente próximo tem a oferecer, antes de correr para longe à procura do que querem” (*ibidem*, 314). Na visão de B. Huber e L. Huber, “devem escutar e entender o idioma que falam os outros. (...) devem prestar atenção à sua linguagem uma vez que a linguagem é o meio de comunicação da Casa 3” (2002, 86).

A questão do dilema entre a Casa 3 *versus* a Casa 9, pode ser transcendida do seguinte modo:

“Na Casa 3, a pessoa deve empregar as formas vigentes no coletivo mas deve fazê-lo de forma consciente e sem adaptar-se mais do que é preciso, ou seja, deve aprender a utilizar as referências e as estruturas do pensamento geralmente aceites, caso contrário não a compreenderiam. Deve adaptar-se ao coletivo ou forçá-la a fazê-lo. De todos os modos, se bem é certo que deve haver uma certa subordinação ao coletivo, também o é que o coletivo não tem nenhum direito a exigir a submissão do indivíduo. Por outro lado, o indivíduo tão-pouco pode exigir que o coletivo se coloque aos seus pés” (B. Huber e L. Huber 2002, 87-88).

Em síntese, B. Huber e L. Huber (2002) mostram que a chave da resolução deste dilema consiste em o indivíduo percorrer o caminho próprio da Casa 9, regressar à Casa 3 e adaptá-lo de uma forma consciente.

iv. Dilema da Casa 4 vs Casa 10

Este dilema refere-se à vida privada *versus* vida pública, às tendências de reclusão ou introversão [Casa 4] *versus* o desenvolvimento de um sentido da própria autoridade e poder, através de uma carreira [Casa 10] (Sasportas 2009, 315). Podemos identificar as patologias deste dilema, nos excessos da Casa 4 e da Casa 10 representados pelo NLS. **Excessos na Casa 4:** revêem-se na nossa relação com os elementos da família, em que pode dar-se o caso de estarmos “ (...) indiferenciados e dependentes das flutuações emocionais que se produzem na família. Então estamos governados por estas flutuações emocionais e não podemos participar de forma consciente e criativa mas antes convertemo-nos em vítimas dos assuntos da família. Os membros da família acabam por abusar de nós e pisotear-nos” (B. Huber e L. Huber 2002, 90). **Passagem do NLS4 para o NLN 10:** A pessoa deve “desfazer-se das metas impostas pela família e pela tradição. A família projetou sobre ela determinadas expectativas no que se refere à profissão e *status*, e deve desfazer-se dessa projeção e encontrar a sua própria imagem-guia: deve fazer as malas, pôr-se a caminho e alcançar as metas que ela mesma se imponha” (*ibidem*, 108). **Excessos na Casa 10:** Rudhyar (1991b) observa que em muitos casos, quando a vida pública é bem-sucedida, a vida privada pode tornar-se vazia e perturbada. B. Huber e L. Huber observam que as pessoas podem atingir um determinado patamar na carreira, a partir do qual “já não podem avançar e são confrontadas com bloqueios. Nesta situação, muitas vezes tentam continuar a avançar utilizando a força” (2002, 89-90). **Evolução do NLS da Casa 10 para o NLN da Casa 4:** Sasportas defende que os indivíduos em vez de ficarem focados com as realizações alheias, deveriam “dar um tempo para desenvolver

as esferas privadas e pessoais da vida, especialmente no ambiente familiar. Explicando: o lar e a alma não deveriam ser negligenciados pelo sucesso mundano. São encorajadas atividades que alimentem a vida sentimental da pessoa e que aumentem o seu autoconhecimento psicológico” (Sasportas 2009, 314).

B. Huber e L. Huber indicam como o indivíduo pode equilibrar-se entre o eixo da Casa 4 e da Casa 10, entre a vida privada e a vida pública: “A pessoa deve retirar-se e viver como uma mais do coletivo ou da família. Depois poderá continuar a avançar, irá sentir-se de novo solta e terá acesso às pessoas que quer dirigir: compreendendo-as. Isto lhe dará um novo impulso para poder continuar o desenvolvimento acima e abaixo [entre a Casa 10 e a Casa 4, no mapa astrológico] ” (2002, 90).

v. Dilema da Casa 5 vs Casa 11

De acordo com Sasportas (2009, 106-107), o dilema entre estas duas casas dá-se entre a criação de algo que o indivíduo quer fazer, para a sua satisfação pessoal *versus* a devoção da sua energia a algo maior, atendendo ao consenso do grupo do qual faz parte. O indivíduo pode ver-se no conflito entre solicitar ao grupo que esteja de acordo com ele [Casa 5] *versus* ele aceitar a opinião do grupo [Casa 11]. Podemos identificar as patologias deste dilema através dos excessos da Casa 5 e da Casa 11 no que diz respeito ao NLS.

Excessos da Casa 5: Rudhyar (1991b, 155) considera que “a frustração pessoal da auto-expressão emocional poderia provocar reações descontroladas no terreno da 11ª Casa, especialmente com referência às amizades e ao intercâmbio social”. Os excessos pautam-se pelo egocentrismo do indivíduo; Pode dar-se “um certo esnobismo espiritual que está acompanhado de pretensões elitistas ao serviço do ego”(B. Huber e L. Huber 2002, 112). **Evolução do NLS da Casa 5 para o NLN da Casa 11:** Estas pessoas deveriam “ser encorajadas a envolver-se em empreendimentos grupais. Existe a necessidade de desenvolver um conhecimento social e/ou político, de promover uma causa comum, em vez de ficar preocupado apenas com os seus próprios casos e interesses” (Sasportas 2009, 315). No plano pessoal, o NLN na Casa 11 indica que “a pessoa deve cuidar dos seus amigos e fazer o possível para manter umas relações de amizade ótimas. Deve aprender a ser seletiva na eleição das suas amizades e procurar pessoas com as quais tenha uma afinidade espiritual e que lhe garantam uma amizade

autêntica” (*ibidem*, 110). **Excessos da Casa 11:** Sasportas refere que “assumir metas e objetivos comunitários em vez de definir as suas próprias necessidades e desejos pode vir em detrimento da individuação. Explicando melhor: é mais fácil ser levado pelos outros do que manter-se de pé por si mesmo” (2009, 315). Enquanto parte de um grupo o sujeito pode proclamar, “somos melhores do que os outros...” (*ibidem*, 112). Os autores sublinham que “por detrás do egoísmo da amizade ou dos grupos encontra-se sempre o egoísmo individual, que pode estar disfarçado de ética e, por isso, não se ver” (*ibidem*, 113). **Na passagem do NLS da Casa 11 para o NLN da Casa 5:** “há necessidade de desenvolver mais a própria criatividade dando mais expressão espontânea ao *self* e aos sentimentos” (Sasportas 2009, 315). Na Casa 5 a pessoa tem que estar “convencida de si mesma e deve ser capaz de entrar em cena quando seja necessário. (...) Com a irradiação da sua personalidade e uma aparência segura, a pessoa deve ser capaz de impressionar e convencer os outros” (*ibidem*, 91).

No dilema indivíduo *versus* grupo, Rudhyar defende que “a necessidade de auto-expressão e de intensidade emocional criativa – ou de uma prole sobre a qual se possa projetar – são os meios básicos para o desenvolvimento da personalidade. Quando construtivamente satisfeita, ela pode conduzir à fruição social e cultural, às amizades e à facilidade em participar em atividades de grupo” (Rudhyar 1991b, 154). O autor transcende este dilema referindo que “o sonho deveria ser integrado a um trabalho efetivo, no âmbito da educação, dos trabalhos criativos e artísticos ou nas diversas formas de liderança” (*ibidem*, 154-155).

vi. Dilema da Casa 6 vs Casa 12

De acordo com Sasportas (2009, 111) a 6ª Casa mostra-se discriminativa e seletiva, é pragmática e lógica, define limites e preocupa-se com as realidades do dia-a-dia, enquanto a 12ª Casa inclui tudo e dissolve fronteiras, transcende tudo o que é mundano. O dilema nestas duas casas traduz-se entre o indivíduo preocupar-se mais com uma dimensão terrena [Casa 6] *versus* preocupar-se mais com a vida espiritual [Casa 12]. Podemos identificar as patologias deste dilema, nos excessos da Casa 6 e da Casa 12, através do NLS. **Excessos da Casa 6:** estes “predispõem à doença ou ao excesso de preocupação com a saúde” (Rudhyar 1991b, 157). As pessoas são críticas e julgadoras (Sasportas 2009). Na Casa 6 “não se deve cair em servilismos nem em comportamentos

complacentes com os outros que podem gerar dependência ou submissão (...)” (B. Huber e L. Huber 2002, 95). **A passagem do NLS da Casa 6 para o NLN da Casa 12:** implica que as pessoas tenham noção de que “o ‘coração’ precisa ser aberto para que se sintam ligadas a algo maior que elas próprias. Neste sentido, a vida torna-se mais rica e significativa” (Sasportas 2009, 315). Esta passagem indica que “de vez em quando, a pessoa necessita retirar-se das suas atividades para refletir sobre si mesma” (B. Huber e L. Huber 2002, 113). B. Huber e L. Huber traduzem de uma forma brilhante a experiência a caminho do NLN da Casa 12:

“ A experiência dessa grandeza infinita que tudo abarca, a experiência de Deus ou do cosmos como entidade espacial não pode ser compreendida mediante a razão. Assim pois, na Casa 12 abandonamos o espaço do compreensível conceptualmente: só assim podemos chegar a uma experiência autêntica, profunda e completa. Este espaço não nos é familiar e aproximarmo-nos dele produz-nos um certo medo porque nele devemos abandonar e transcender todas as regras do pensamento, do sentimento e do comportamento. Quando percebemos este espaço, tememos dissolver-nos ou cair num vazio total e incontornável. É um salto ao vazio comparável à morte. Com o Nodo Norte na Casa 12, a pessoa deve poder retirar-se de vez em quando para esse espaço que está aí para todas as criaturas do universo mas que, ao mesmo tempo, é totalmente pessoal” (2002, 115-116).

Excessos da 12ª Casa: “a introspeção compulsiva e a excessiva passividade à influência das instituições sócio-religiosas ou aos humores coletivos podem ser a linha de menor resistência” (Rudhyar 1991b, 155). As pessoas têm ideias ilusórias sobre as suas capacidades. **Na passagem do NLS da Casa 12 para o NLN da Casa 6:** “é preciso prestar mais atenção ao eficiente e prático direcionamento da vida de cada dia. (...) Desenvolver e aprimorar as suas qualidades, talentos, recursos e capacidades práticas proporcionará mais satisfação. O corpo precisa de ser cuidado e respeitado” (Sasportas 2009, 315). A pessoa “deve implicar-se em alguma causa e dar o melhor de si, mesmo quando momentaneamente o trabalho lhe pareça indigno ou pense: ‘tenho que fazer sempre tudo sozinha’. Deste modo, todo o demais se coloca em andamento e se arranja” (*ibidem*, 96).

A transcendência do dilema da vida mundana [Casa 6] *versus* a vida espiritual [Casa 12], pode efetuar-se da seguinte forma: B. Huber e L. Huber (2002, 96) defendem que “o segredo da Casa 6 reside no constante cumprimento das obrigações: no emprego das próprias capacidades ao serviço de metas coletivas”. A pessoa “não tem nenhuma possibilidade de sobreviver se não fizer parte do grande Todo” (*ibidem*, 114). Rudhyar enfatiza que “o trabalho pesado, o domínio da técnica, as experiências relacionadas com

crises pessoais ou doenças e, talvez a devoção a um Mestre espiritual encarnado deveriam trazer grandes recompensas, caso a vontade e a persistência fossem adequadas” (Rudhyar 1991b, 155).

3.2.2. Os Planetas

Podemos encontrar paralelismos entre as características dos Planetas e as considerações que Giddens (1997) faz em torno da Política Emancipadora, proeminente na fase de Modernidade, e a Política da Vida, emergente na fase de Modernidade tardia. De acordo com Giddens a Política Emancipadora refere-se “à política de libertação da exploração, da desigualdade e da opressão” (1997, 214). A Política da Vida diz respeito à “política da auto-realização, no contexto da dialética do local e do global e da emergência dos sistemas internamente referenciais da modernidade” (*ibidem*, 214). O autor clarifica que a Política Emancipadora e a Política da Vida estão interligadas, e que a primeira não é meramente a preparação da segunda (*ibidem*, 209). Na procura desta interligação ao nível do pensamento astrológico consideramos que as relações que a astrologia estabelece entre Úrano e Saturno têm correspondência com a Política Emancipadora como enunciada por Giddens (1997) e que estes planetas participam, juntamente com todos os outros planetas, da natureza da Política da Vida como escrita por Giddens (1997).

No pensamento astrológico Úrano simboliza a libertação, a individualidade forte, a procura do novo, o futuro e Saturno simboliza o passado, a contração, mas também representa a segurança e a integridade. (ver figura 3.2). Podemos constatar que as tensões entre Saturno e Úrano têm uma forte expressão na caracterização que Giddens faz em torno da Política Emancipadora, começando desde logo pela definição que o autor faz desta Política Emancipadora e da caracterização dos seus dois elementos:

“Defino política emancipadora como uma perspectiva genérica preocupada sobretudo com a libertação dos indivíduos e grupos de constrangimentos que afetam adversamente as suas hipóteses de vida. A política emancipadora contém dois elementos: o esforço para cortar as amarras do passado, permitindo assim uma atitude transformadora em relação ao futuro, e o objetivo de ultrapassar a dominação ilegítima de alguns indivíduos ou grupos sobre outros. O primeiro destes objetivos alimenta o ímpeto dinâmico positivo da modernidade. O corte com as práticas estabelecidas do passado permite aos seres humanos assegurarem um controlo social crescente sobre as suas circunstâncias de vida” (Giddens 1997, 194).

Assim, para além de Úrano exigir a libertação dos indivíduos face aos constrangimentos de Saturno, o desafio que esse Planeta propõe é que os indivíduos façam um corte com o passado (que caracteriza Saturno) e se dirijam para o futuro. Mas neste processo de emancipação, os indivíduos vão confrontar-se com as restrições e responsabilidades exigidas por Saturno, que Giddens traduz da seguinte forma:

“ (...) à real natureza da emancipação é dada pouca substância, a não ser enquanto capacidade de indivíduos ou grupos desenvolverem potencialidades dentro dos enquadramentos limitadores do constrangimento comunal. (...) A liberdade e a responsabilidade encontram-se aqui numa espécie de equilíbrio. O indivíduo está libertado de constrangimentos no seu comportamento resultantes de condições exploradoras, desiguais e opressivas mas não é por isso feito livre num qualquer sentido absoluto” (...) “A liberdade pressupõe uma responsabilidade atuante em relação aos outros e o reconhecimento de que estão em causa obrigações coletivas” (Giddens 1997, 196-197).

Consideramos que as tensões entre Úrano e Saturno são transcendidas com a introdução de questões e debates levantados por Giddens na Política da Vida que caracteriza a fase de Modernidade tardia. A Política da Vida “diz respeito a questões políticas que emanam de processos de auto-realização em contextos pós-tradicionais, onde as influências globalizadoras se intrometem profundamente no projeto reflexivo do *self* e, paralelamente, onde os processos de auto-realização influenciam as estratégias globais” (Giddens 1997, 198). A Política da Vida pressupõe de acordo com Giddens um certo nível de emancipação, não no sentido de o indivíduo atingir uma certa autonomia na ação, mas constitui-se antes, como uma orientação inicial. A emancipação significa que “a vida coletiva é organizada de modo que o indivíduo é capaz – de uma maneira ou outra –, de ação livre e independente nos ambientes da sua vida social” (*ibidem*, 196). O autor sublinha que a Política da Vida “não diz respeito primariamente às condições que nos libertam de modo a fazermos opções: ela é uma política *da* opção, da escolha” (*ibidem*, 197).

De seguida apresentamos os paralelismos entre as conceções astrológicas dos Planetas e o pensamento de Giddens (1997), salientando tanto a concordância entre ambos bem como a relevância que a Política Emancipadora e, sobretudo, a Política da Vida têm na vida dos indivíduos e como estes podem contribuir ativamente para as questões levantadas por essas políticas.

3.2.2.1. Os Planetas Individuais: Sol, Lua, Mercúrio, Vénus e Marte

i. O Sol: regente da Casa 5 e de Leão

Para os astrólogos B. Huber e L. Huber (2004, 55) o Sol “ajuda-nos a conhecer a finalidade da nossa vida e a estabelecer uma meta vital, um programa de vida firme e bem desenvolvido. Os autores enfatizam que um Sol autónomo implica uma vontade individual forte, com capacidade de escolha e decisão livre.

No entanto, pode dar-se o caso de haver uma individuação excessiva, que de acordo com Giddens tem ligações com as concepções de grandiosidade, em que “o indivíduo é incapaz de descobrir uma auto-identidade suficientemente ‘sóbria’ para se conformar com as expectativas dos outros no seu meio social” (1997, 185).

O Sol está relacionado com o princípio masculino – paterno e com o modo como vivenciamos esse princípio. B. Huber e L. Huber (2004, 56-57) recorrem à ideia de que o Sol tem correspondências com o sistema do patriarcado, que no passado, dominou a sociedade humana, em que “a função arquetípica do pai era a de servir de modelo para que a pessoa se convertesse numa personalidade independente, com uma vontade forte, capaz de enfrentar o mundo sozinha e o suficientemente forte como para superar as resistências e alcançar um grau de autorrealização elevado” (*ibidem*, 56). Os autores consideram que se vivenciarmos esse pai como frágil, abrigaremos sentimentos de inferioridade, mas se o vivenciarmos como tendo uma personalidade forte, então o pai é uma referência para desenvolvermos a nossa autoconsciência.

O Sol está ligado ao papel de emancipação da mulher. B. Huber e L. Huber (2004) referem que na era patriarcal o princípio solar era dominado pelo homem ficando o princípio lunar reservado para a mulher, que desempenhava um papel de serviço. No entanto, segundo os autores, ao longo dos tempos as mulheres fizeram a passagem do nível lunar para o solar. Giddens sublinha que o feminismo na sua forma mais contemporânea focou-se sobretudo na questão da auto-identidade:

“Porém, as feministas cedo se aperceberam que, para a mulher emancipada, as questões de identidade tinham assumido uma importância proeminente, pois, ao libertarem-se do lar e da domesticidade, as mulheres confrontaram-se com um ambiente social fechado. As suas identidades estavam definidas de forma de tal modo ligada ao lar e à família que, quando ‘deram o passo para fora’, fizeram-no para cenários sociais em que as únicas identidades disponíveis eram as fornecidas pelos estereótipos masculinos” (Giddens 1997, 199).

O Sol foca-se na questão da auto-estima. De acordo com B. Huber e L. Huber (2004, 54) “as pessoas com problemas de autoconsciência não conseguem impor-se na vida. Não alcançam as metas que se estabelecem e são infelizes quando, na realidade, deveriam estar contentes com um balanço de êxitos reduzido. Isto faz com que possam cair facilmente na resignação”. A este propósito podemos ver em Giddens a abordagem da dimensão negativa do princípio solar através da vergonha e a dimensão positiva através do orgulho ou auto-estima. A vergonha enquanto dimensão negativa do princípio solar:

“A vergonha remete diretamente para a auto-identidade porque é essencialmente uma ansiedade acerca da adequação da narrativa com que o indivíduo sustenta uma biografia coerente” (Giddens 1997, 60);

“A vergonha depende de sentimentos de insuficiência pessoal, e estes podem incluir um elemento básico da constituição psicológica de um indivíduo desde muito cedo, e deve ser entendida em relação com a integridade do self...” (*ibidem*, 61);

“A vergonha liga-se a dificuldades que os indivíduos têm em separar a sua auto-identidade da sua ‘unicidade’ original com os agentes educadores, e com uma onipotência mal constrangida. A falta de coerência nos ideais, ou a dificuldade em encontrar ideais que valham a pena prosseguir, pode ser tão importante em relação à ansiedade da vergonha quanto as circunstâncias em que os objetivos são demasiado exigentes para poder ser atingidos” (*ibidem*, 64);

“(...) a vergonha corrói diretamente a sensação de segurança tanto no self como nos meios sociais envolventes” (*ibidem*, 141-142).

Quanto ao lado positivo da vergonha, ou seja, o orgulho e a auto-estima, que no saber astrológico é a expressão positiva da dimensão solar, Giddens salienta:

“(...) a confiança na integridade e valor da narrativa de auto-identidade. Uma pessoa que acarinha com sucesso um sentimento de orgulho do self é alguém capaz psicologicamente de sentir que a sua biografia é justificada e unitária” (Giddens 1997, 62);

“Quanto mais a auto-identidade se torna internamente referencial, tanto mais a vergonha joga um papel fundamental na personalidade adulta. O indivíduo não vive tanto de acordo com os preceitos morais extrínsecos, mas mais através da organização reflexiva do self” (*ibidem*, 142).

As decisões de vida inerentes à Política da Vida que estão associadas com a dimensão Solar, podemos vê-las identificadas por Giddens do seguinte modo:

“(...) o projeto do self permanece um projeto de controlo, conduzido apenas por uma moralidade da ‘autenticidade’. Todavia, porque diz respeito às mais íntimas sensibilidades humanas, este projeto torna-se num impulso fundamental no sentido da remoralização da vida diária. As questões substantivas na agenda da política da vida centram-se em direitos da pessoa e da individualidade, que remetem para as dimensões existenciais da auto-identidade em si” (Giddens 1997, 207-208).

ii. A Lua: regente da Casa 4 e de Caranguejo

Na astrologia a Lua está associada com as emoções e com tudo o que está relacionado com os sentimentos (B. Huber e L. Huber 2004, 59). Remete para as experiências da infância e para a criança interior, em que “todas as experiências, tanto boas como más, ficam registradas no *eu* emocional e são a causa do comportamento futuro nas experiências de contacto” (*ibidem*, 62). Segundo B. Huber e L. Huber se os pais proporcionarem um clima de confiança, “a criança desenvolve uma atitude positiva e saudável perante a vida, e quando se torna adulto é capaz de levar a cabo tarefas importantes e de enfrentar dificuldades” (2004, 62-63). Se os sentimentos de confiança e pertença são frágeis então “a criança fecha-se sobre si mesma e, de modo a proteger-se, constrói uma defesa face ao contacto. Esta defesa continua a actuar de maneira automática e inconsciente durante a sua vida como adulto. (...) Também pode acontecer o contrário: é o caso em que os pais projetam na criança uma imagem ideal que esta não pode tornar real por ser muito diferente da sua disposição hereditária natural” (*ibidem*, 63). Encontramos semelhanças entre esta abordagem e as noções de Giddens (1997) de confiança básica e segurança ontológica, que abordámos na caracterização da Casa 4 que é regida pela Lua (ver neste capítulo, ‘A 4ª Casa associada à Lua e a Caranguejo’). A Lua está relacionada com o *instinto da reprodução* e com o *instinto sexual* (B. Huber e L. Huber 2004, 60). Giddens explica que o termo “reprodução” refere-se tanto à continuidade social como à continuidade biológica da espécie, uma vez que a “reprodução ‘biológica’ é agora totalmente social, isto é, evacuada pelos sistemas abstratos e reconstituída através da reflexividade do *self*” (Giddens 1997, 202). O autor assinala que a reprodução também é afetada pela pluralidade de escolhas, visível nos vários tipos de métodos de contraceção, nos vários tipos de tecnologias reprodutivas e no controlo reflexivo das várias práticas sexuais. Giddens declara que com a introdução da engenharia genética se assiste à dissolução da reprodução como fenómeno natural, em que se quebra o laço que ligava a vida da espécie à evolução biológica, tendo também impacto na constituição física do corpo e nas manifestações da sexualidade (Giddens 1997, 202).

Giddens (1997, 203) constata que há uma separação entre a reprodução e a sexualidade, em que esta passa a ser reordenada, sobretudo de modo reflexivo, em relação aos estilos de vida. Mas segundo o autor, se os processos de globalização da reprodução têm um impacto reflexivo na auto-identidade e no estilo de vida do indivíduo, este também toma decisões que vão afetar o desenvolvimento populacional global, isto é, “a

reprodução socializada liga as decisões individuais à continuidade mesma da espécie sobre a Terra” (*ibidem*, 203). O autor refere que através dos sistemas internamente referenciais, os indivíduos desenvolvem uma série de processos de tomada de decisão, que “poderão produzir imprevisibilidades comparáveis às geradas por outras ordens socializadas. A reprodução torna-se numa decisão individual variável, com um impacto geral sobre o devir da espécie que pode ser imponderável” (*ibidem*, 204). Neste sentido, as questões em torno da reprodução são um exemplo das decisões de vida inerentes à Política da Vida associadas com a dimensão lunar. Giddens também destaca a importância da reprodução poder ser encarada do ponto de vista moral com contornos de contradição existencial, como no caso da transcendência, em que se coloca a questão de como a finitude é abordada pelos seres humanos, e declara que “o problema de quais os direitos que tem um feto, por exemplo, é fortemente influenciado pelo que se pensa que a ‘vida’ representa, como assunto moral e analítico” (1997, 207).

iii. Mercúrio: regente da Casa 3 e de Gémeos, da Casa 6 e de Virgem

Mercúrio está associado a dois signos: Gémeos e Virgem. De acordo com Sasportas (2009), as qualidades mercuriais em Gémeos são a comunicação, maleabilidade e intranquilidade e em Virgem apontam para a precisão, crítica e o prestar de atenção a detalhes. O lado geminiano de Mercúrio “é especialista em reunir pequenos pedaços de informações, colocá-los juntos e relacionar diversos aspetos da vida uns com os outros” (Sasportas 2009, 174). Virgem, por outro lado, “disseca e separa as coisas, analisando cada componente em detalhe” (*ibidem*, 174).

Como princípio planetário, Mercúrio tem a função de intermediário. B. Huber e L. Huber (2004) concebem o papel de Mercúrio como estando associado ao impulso dos indivíduos se relacionarem, estabelecerem contacto e trocarem ideias, criando campos de comunicação e relação em rede. Mercúrio é o responsável pela transmissão e intercâmbio de informação, ele “rege os meios de comunicação como o telefone, a radio, a imprensa, a Internet, e também os sistemas de transporte, as estradas, os automóveis, os comboios, os aviões, os satélites e as estações espaciais (tudo o que serve para o intercâmbio e o transporte de informação, bens e pessoas)” (B. Huber e L. Huber 2004, 74). Em condições de Modernidade tardia, Giddens (1997, 4) constata que “a influência dos acontecimentos distantes sobre os eventos próximos, e sobre as intimidades do *self*, torna-se cada vez mais um lugar-comum. Os *média*, impressos ou eletrónicos, jogam

obviamente um papel central a este respeito”. Relativamente aos média impressos, B. Huber e L. Huber (2004, 77) vêm na escrita, uma das capacidades mais importantes para a transmissão de informações ou estabelecimento de relações mentais com outras pessoas. Giddens também dá relevo à escrita, referindo que “a experiência mediatizada, desde a primeira experiência de escrita, há muito que influência tanto a auto-identidade quanto a organização básica das relações sociais” (1997, 4). Acrescenta que “(...) os materiais impressos e a capacidade de os produzir e interpretar são meios indispensáveis da coordenação administrativa e social” (*ibidem*, 22). Com o desenvolvimento da comunicação de massas, sobretudo a comunicação eletrónica, o autor considera que “a interpenetração do autodesenvolvimento e dos sistemas sociais torna-se cada vez mais pronunciada, inclusive ao nível dos sistemas globais” (*ibidem*, 4).

B. Huber e L. Huber (2004, 74-75) chamam a atenção para a importância da linguagem, uma vez que esta permite que as pessoas se relacionem entre si, que troquem pensamentos e emoções e que o entendimento com os outros depende das funções de falar e escutar. As palavras são poderosas e “quanto mais conscientes estamos das nossas palavras, mais aprendemos sobre nós mesmos. Para além disso, falar estimula o pensamento. O intercâmbio de ideais permite, muitas vezes, a aproximação ou a compreensão de pontos de vista diferentes”. De acordo com os autores Mercúrio simboliza a *inteligência combinatória*, ele “desenvolve conceitos e descreve objetos, impressões e experiências. É capaz de relacionar coisas entre si. Para tal necessita de um idioma, a capacidade de expressão oral e escrita” (2004, 76). A faceta positiva de Mercúrio está relacionada com o modo como o indivíduo expressa os seus pensamentos de forma clara, para que os outros o compreendam e, em aspetos tensos Mercúrio traduz-se por dificuldades na fala ou expressão, erros de lógica e compreensão (*ibidem*, 76). Giddens (1997, 21) também aborda a importância da linguagem, e refere que “virtualmente toda a experiência humana é mediada através da socialização e em especial da aquisição da linguagem”. O autor expressa o seguinte:

“Todos os seres humanos monitorizam constantemente as circunstâncias das suas atividades; trata-se de uma característica própria do ato de fazer aquilo que fazem, e essa monitorização tem sempre características discursivas. Por outras palavras, os agentes são normalmente capazes, se lhes for pedido, de fornecerem interpretações discursivas sobre a natureza do comportamento e das razões para o comportamento em que estão envolvidos” (Giddens 1997, 33).

Relativamente às decisões de vida inerentes à Política da Vida relacionadas com a dimensão Mercurial, Giddens considera que a tarefa dos indivíduos consiste em “integrar

informações que deriva de uma diversidade de experiências mediadas em envolvimento locais de modo a poder conectar projetos futuros com experiências passadas de forma razoavelmente coerente” (1997, 198).

iv. Vénus: regente da Casa 2 e de Touro, da Casa 7 e de Balança

Como princípio feminino, Vénus está relacionado com a beleza, o encanto, a harmonia e o equilíbrio. Está ligado à arte e à expressão artística e o seu bom gosto liga-se à estética (B. Huber e L. Huber 2004). Vénus rege a Casa 2 e o signo de Touro, através dos valores, das posses e da natureza e rege a Casa 7 e o signo de Balança através do amor, dos relacionamentos e das relações institucionais.

Vejamos então o posicionamento da natureza na Modernidade tardia. Segundo Giddens, em condições de Modernidade tardia continuamos a assistir ao ‘fim da natureza’, em que esta frase deve ser entendida de acordo com o autor do seguinte modo, “o que vemos é a emergência de um *sistema de conhecimento e poder internamente referencial*” (Giddens 1997, 133). Giddens associa o controlo humano da natureza com a globalização da atividade económica e social, e para este autor o ‘fim da natureza’ significa “que o mundo natural se tornou, em grande medida, um ‘ambiente criado’, consistindo em sistemas humanamente estruturados, cuja dinâmica e energia motivacional derivam mais de reivindicações de conhecimento socialmente organizadas do que de influências exógenas à atividade humana” (*ibidem*, 133). O autor considera que a natureza começa a ‘chegar ao fim’ no sentido em que “o mundo natural é crescentemente ordenado de acordo com os sistemas internamente reflexivos da modernidade, a qual cria condições para as pessoas viverem em ambientes artificiais” (*ibidem*, 152-153). Giddens (1997, 153) atribui a estes ambientes criados, um duplo sentido: por um lado, a natureza passa a estar associada ao campo ou ao ‘mundo selvagem’ como algo distinto dos *habitats*, que são um ambiente construído, onde a maioria dos indivíduos habita; por outro lado, à medida que os sistemas determinados por influências socializadoras abarcam os eventos de ocorrência natural para si, a natureza cessa literalmente de existir.

Relativamente ao primeiro sentido, Giddens considera que a vida humana está separada da natureza devido aos ambientes criados pelos indivíduos, que passam a ser o palco principal onde se desenrola a sua vida, e nas palavras do autor, “a cidade moderna é de longe a série de cenários para a atividade humana mais extensa e intensamente

artificial que alguma vez existiu” (1997, 153). O autor refere que apesar da ‘natureza’ ainda sobreviver na cidade sob a forma de parques verdes e de plantas domésticas cultivadas, estes apenas são ‘naturais’ por dependerem de processos orgânicos, pois na sua maioria são construídos de forma artificial. Giddens diz que os indivíduos podem deslocar-se em passeio para junto da natureza mas considera que nestes casos ela é socialmente coordenada e amansada. Relativamente ao ‘mundo selvagem’, o autor refere que este pertence a áreas onde não é viável para os indivíduos a lavoura ou a habitação ou então são áreas com fins recreativos. No segundo sentido, Giddens sublinha que a natureza ainda se faz presente através da alternância dos dias, das estações e das condições climáticas, que têm impacto nas atividades humanas, mas precisamente porque o ser humano tem necessidade das condições que a natureza proporciona, ela é cada vez mais isolada e mais sujeita à intervenção humana, perdendo o seu carácter como fonte de referência extrínseca. Neste caso, o autor realça que “tornando-se socializada, a natureza é sugada para a colonização do futuro e para os palcos, em parte imprevisíveis, do risco criado pelas instituições modernas em todas as áreas sujeitas à sua vaga” (1997, 153).

Giddens (1997, 127) também concebe o papel da natureza socializada na diminuição dos perigos, nomeadamente através da gestão aperfeiçoada do ambiente natural e de uma melhor monitorização das condições meteorológicas, que foram possíveis, na visão do autor, graças ao desenvolvimento da tecnologia e do conhecimento pericial. Porém, o autor adverte que “a natureza socializada é nalguns aspetos fundamentais menos fiável do que a ‘velha natureza’, porque não podemos ter a certeza de como se vai comportar a nova ordem natural. Tome-se a hipótese do aquecimento global, um fenómeno que, se está de facto a acontecer, vai lançar o mundo inteiro num pandemónio” (*ibidem*, 127).

Relativamente às questões da Política da Vida, Giddens sublinha a necessidade de se reintroduzir parâmetros de debate exteriores aos sistemas abstratos da Modernidade, em que “a arena moral específica desses debates diz respeito não só ao que deve ser feito para os seres humanos sobreviverem na natureza, mas sim a como a existência em si deve ser agarrada e ‘vivida’ ” (*ibidem*, 206-207). Giddens aborda a questão da degradação do ambiente como estando ligada aos modos de vida da modernidade e defende que para fazer face às ameaças à ecologia é necessário que haja respostas coordenadas a um nível global, mas também que haja uma reação e adaptação por parte de cada indivíduo:

“As mudanças amplamente espalhadas nos estilos de vida, junto com a desenfaturação da acumulação económica contínua, quase de certeza serão necessários se se quiserem

minimizar os riscos ecológicos que agora encaramos. Num complicado entrelaçar de reflexividade, é ao mesmo tempo necessária e de provável surgimento uma consciência reflexiva disseminada da natureza reflexiva dos sistemas que estão a transformar os padrões ecológicos” (Giddens 1997, 204).

Enquanto regente da Casa 2, Vénus diz respeito às posses, e neste sentido, ao nível das Políticas da Vida, destacam-se as políticas relacionadas com a ‘posse’ do corpo, que Giddens relaciona com os sistemas abstratos e com o projeto reflexivo do *self*. O autor identifica que este problema, na esfera da Política da Vida, “inclui a questão de como o indivíduo pode fazer escolhas respeitantes às estratégias do desenvolvimento corporal no planeamento da vida, bem como sobre quem deve determinar o ‘fim a dar’ aos produtos corporais e às partes do corpo” (1997, 202).

Vénus também rege a Casa 7 e o signo de Balança. B. Huber e L. Huber (2004) sublinham a importância da função harmonizadora e equilibradora de Vénus na sua relação com a Política e a Paz:

“Promover o entendimento mútuo é uma das tarefas políticas mais urgentes em tempos de guerras e conflitos. Os esforços que se realizam a nível mundial para conseguir um bem-estar económico para todos são um passo importante nesta direção. A maioria das negociações estão direcionadas a obter uma convivência pacífica, mas nem em todas as partes se funciona assim. Não obstante, a boa vontade e a disponibilidade para o entendimento mútuo estão presentes em muitos casos. Um Vénus cultivado pode criar harmonia a partir da multitude de dissonâncias do mundo e converter as iniciativas individuais num esforço global” (B. Huber e L. Huber 2004, 85).

Os autores destacam ainda *o papel do feminino* da função venusiana:

“As mulheres devem ter um peso específico cada vez maior no mundo para que se produza um equilíbrio com o masculino (Marte). Muitas pessoas opinam que o mundo masculino e os políticos são os responsáveis pela maioria das situações de precaridade e pobreza da nossa sociedade. (...) O princípio equilibrador de Vénus pode atuar de forma efetiva tanto em forma de compromisso social, como de potência política” (*ibidem*, 85).

Quanto às questões da Política da Vida, Giddens sublinha o papel dos movimentos feministas e refere ainda que alguns indivíduos viram no movimento das mulheres, que teve o seu ímpeto inicial no século XIX, muito mais do que uma questão de emancipação face aos domínios masculinos, implicando sim uma transformação destes:

“Quando elas eventualmente entraram nos sectores da sociedade dominados pelos homens, numa base igual, traziam consigo os valores e atitudes que viriam a reformular profundamente esses domínios masculinos. Entre outras mudanças, alguém sugeriu que a emancipação das mulheres pode influenciar os níveis de agressão na sociedade e ajudar a transformar atitudes preexistentes acerca do ambiente natural” (Giddens 1997, 209-210).

v. Marte: regente da Casa 1 e de Carneiro

Na mitologia Marte era o Deus da Guerra e neste sentido representa a figura do Guerreiro, “como uma força motriz, Marte induz as pessoas a lançarem-se à luta de maneira imperturbável nem que esta não tenha sentido. O funcionamento destas forças pode observar-se nos soldados durante as guerras” (B. Huber e L. Huber 2004, 94). Giddens por seu lado, relaciona o poder militar e a guerra com o masculino:

“Assim, feministas de ontem e de hoje chamaram a atenção para o facto de o poder militar e a guerra serem a quintessência dos domínios masculinos. Os valores guerreiros tradicionais eram sempre masculinos, por oposição às incumbências das mulheres com a educação e os cuidados em casa e na família. A maior parte dos exércitos, pelo menos até tempos recentes, consistia exclusivamente de homens, e o combate no campo de batalha tem sido decididamente uma questão masculina” (Giddens 1997, 210).

A característica central de Marte é a ação e a sua presença é notória em fase de Modernidade tardia que é caracterizada por um carácter irrequieto. No que diz respeito às fontes de ação Giddens faz a distinção entre motivos e razões: as razões para a ação são “uma parte intrínseca da monitorização reflexiva da ação levada a cabo por todos os agentes humanos. As razões formam uma característica constante da ação” (Giddens 1997, 59); já os motivos, por sua vez não estão cronicamente implicados em muitos comportamentos rotineiros da vida do dia-a-dia. Giddens propõe que a motivação seja encarada como “um ‘estado sentimental’ subjacente do indivíduo, envolvendo formas inconscientes bem como aflições e incitamentos experimentados de forma mais consciente” (*ibidem*, 59).

A propósito de ‘ação’ B. Huber e L. Huber afirmam que “Marte disfruta da ação e proporciona-nos o impulso necessário para colocar as coisas em movimento e tornar realidade coisas que antes não existiam. É uma força impulsionadora que entra em jogo quando é estimulada ou atçada” (2004, 91). Marte mostra “onde temos necessidade de atacar a vida, correr riscos, ousar e afirmar a nossa iniciativa, a nossa liberdade e independência” (Sasportas 2009, 199). Marte está associado com “acidentes, competitividade forte demais, violência e uma insaciável ânsia de poder” (*ibidem*, 199). Marte representa assim os acidentes, os ferimentos e os riscos. Relativamente a esta temática Giddens constata que a aparente fragilidade dos indivíduos está relacionada com processos de aprendizagem de longo prazo, em que as ameaças potenciais podem ser evitadas ou imobilizadas, graças a uma vigilância hábil, em que “a ação mais simples, como andar sem cair para a frente, evitar colisões com objetos, atravessar a rua ou usar a

faca e o garfo, tiveram de ser aprendidas em circunstâncias que originalmente tinham uma conotação fatídica” (Giddens 1997, 118). O autor sublinha que o corpo é passível de ferimento, mesmo em ambientes familiares como é o caso do lar, onde os acidentes domésticos são frequentes e causadores de sérios ferimentos e “num certo sentido, o corpo está perenemente em risco” (*ibidem*, 117).

Giddens aborda outras situações, que se constituem como ameaças potenciais para os indivíduos, mas perante as quais a fatalidade é ativamente criada ou existe a procura ativa do risco, e segundo o autor “situações dessas tornam possível a demonstração de coragem, maleabilidade, habilidade e empreendimento sustentado” (1997, 122). Giddens (1997, 122-123) refere que a procura de situações de risco pela incerteza que envolvem, despertam emoções que faltam nas situações rotineiras da vida dos indivíduos e que essa procura pode ser feita através de riscos de alto teor (como nos desportos-espetáculo) ou através de riscos pequenos (o caso das montanhas-russas) mas que envolvem a simulação de situações perigosas. O autor destaca a confiança com que os perigos deliberadamente cortejados são dominados, “o domínio sobre tais perigos é um ato de autojustificação e uma demonstração, para o *self* e para os outros, de que se consegue escapar a circunstâncias difíceis. O medo produz a emoção viva, mas é um medo que é redirecionado sob a forma de domínio” (*ibidem*, 123).

Tal como Giddens refere “o sustento da vida, num sentido corporal e num sentido de saúde psicológica, está inerentemente sujeito ao risco” (1997, 37). O autor considera que os indivíduos têm a sensação de ‘invulnerabilidade’, graças à presença do casulo protetor, que se pode perceber através do seu comportamento fortemente influenciado pela experiência mediada e pelas capacidades de cálculo que possuem. No entanto Giddens sublinha que o casulo protetor não traduz uma firme convicção de segurança, é antes, “um pôr entre parênteses, ao nível da prática, os eventos passíveis de ameaçarem a integridade física ou psicológica do agente. A barreira protetora que oferece poder ser furada, temporária ou permanentemente, por acontecimentos que demonstram a realidade das contingências negativas que fazem parte de todo o risco” (*ibidem*, 37). O autor dá como exemplo, o caso do condutor que após passar por um cenário de um acidente de viação grave, fica subitamente sóbrio – mais vulnerável; e durante alguns quilómetros guia mais devagar, no entanto “o sentimento de relativa invulnerabilidade regressa e o mais provável é que o condutor acelere outra vez” (*ibidem*, 38).

De acordo com Giddens faz parte do clima de risco a adoção de certos tipos de risco, e muitos deles podem ser valorizados em si mesmos, como a emoção fornecida por certos empreendimentos de risco institucionalizado:

“A maior parte dos ambientes de risco institucionalizados, incluindo os do sector económico, são competições, espaços nos quais o ato de arriscar coloca indivíduos uns contra os outros, ou contra obstáculos no mundo físico. As competições apelam à ação comprometida, oportuna, de uma forma que as situações de ‘pura sorte’, como as lotarias, não o fazem” (Giddens 1997, 122).

Neste sentido B. Huber e L. Huber (2004, 91) referem que para Marte, “medir a sua capacidade de rendimento e atuação com outros, e ter vantagens sobre eles, é um desafio obrigatório. Esta motivação faz-nos reagir espontaneamente, obriga-nos a participar, intervir e atuar”. Mesmo no campo das competições, Marte é incentivado a participar, “está sempre disponível para medir as suas forças com um adversário. A rivalidade atrai-o e estimula-o a conseguir o máximo de rendimento possível, empregando nele toda a energia que tem disponível” (*ibidem*, 92-93).

Na perspetiva de Giddens (1997, 123) o risco cultivado é parte integrante do carácter irrequieto da modernidade e está ligado “à capacidade de perturbar a fixidez das coisas, de abrir novos caminhos, e assim colonizar um segmento de um futuro inédito”. O autor acrescenta que “correr certos perigos na busca de um dado estilo de vida, por outras palavras, é aceite como estando dentro de ‘limites toleráveis’, como parte da generalidade do pacote” (*ibidem*, 116). Mas de acordo com Giddens:

“Pensar em termos de risco torna-se mais ou menos inevitável e a maioria das pessoas estarão também conscientes dos riscos de se recusarem a pensar desse modo, mesmo que escolham ignorar esses riscos. Nos cenários carregados de reflexividade e da modernidade tardia, torna-se cada vez mais difícil viver em ‘piloto automático’, e cada vez menos possível proteger qualquer estilo de vida - por muito firmemente preestabelecido que seja - do clima de risco generalizado” (Giddens 1997, 117).

3.2.2.2. Os Planetas Coletivos: Júpiter e Saturno

i. Júpiter: regente da Casa 9 e de Sagitário

Júpiter é considerado o planeta da fortuna, “a sua plenitude faz-nos felizes, proporciona-nos esperança, confiança e uma perspetiva positiva de todas as coisas boas do mundo. Permite-nos disfrutar da vida e ser felizes. Júpiter é o planeta da alegria de viver” (B. Huber e L. Huber 2004, 100). Júpiter está relacionado com a justiça, com as questões filosóficas e religiosas. É o planeta da globalização, da expansão, ele representa

o crescimento (*ibidem*, 105-106). Os autores sublinham que Júpiter também pode desencadear crises de transformação, que se revêm nos excessos, nas suas palavras, “são crises de sentido nas quais o principal sintoma é a sensação de frustração por não se poder disfrutar da vida. Quando temos excesso de bens materiais, a abundância e a vida cómoda deixam de ter sentido e surge o tédio. A nossa motivação e escala de valores vêm-se então submetidas a uma mudança profunda” (*ibidem*, 104).

Uma das principais forças impulsionadoras das instituições modernas é representada pelo processo de acumulação capitalista, que segundo Giddens cria um dilema entre a experiência personalizada e a mercadorização, em que “a modernidade abre a possibilidade do projeto do *self*, mas sob condições fortemente influenciadas pelos efeitos standardizadores do capitalismo mercantil” (Giddens 1997, 181). O autor refere que a mercadorização afeta diretamente os processos de consumo, um aspeto que o saber astrológico tem como característico de Júpiter, e que Giddens expressa dizendo que “o estabelecimento de padrões de consumo standardizados, promovidos através da publicidade e outros métodos, torna-se central para o crescimento económico. Em todos estes sentidos, a mercadorização influencia o projeto do *self* e o estabelecimento de estilos de vida” (*ibidem*, 181). Giddens (1997) enuncia algumas transformações que resultam do impacto da mercadorização:

- A tradição é atacada pelos ‘imperativos’ de expansão contínua do mercado capitalista, ou seja, “a expansão do capitalismo coloca largos sectores (embora de modo alguns todos) da reprodução social nas mãos dos mercados de produtos e de trabalho. Os mercados funcionam sem respeito pelas formas de comportamento preestabelecidas, que na maior parte representam obstáculos à criação de uma mudança sem entraves” (*ibidem*, 181);
- No período da Modernidade tardia, existe uma crescente monopolização das condições de produção bem como um moldar do consumo pela empresa capitalista. Giddens fornece a seguinte explicação:

“Desde o princípio, os mercados promovem o individualismo no sentido em que acentuam os direitos e responsabilidades individuais, mas este fenómeno diz sobretudo respeito à liberdade do contrato e da mobilidade, intrínseca ao emprego capitalista. Mais tarde, todavia, o individualismo estende-se à esfera do consumo, pelo que a designação das necessidades individuais se torna básica para a continuidade do sistema. A liberdade de escolha individual governada pelo mercado torna-se no enquadramento envolvente da auto-expressão individual” (Giddens 1997, 181).

- Na mercadorização do projeto reflexivo do *self*, Giddens observa que os publicitários promovem pacotes de consumo específicos para uma determinada categoria de

consumidores, tendo como consequência que “a própria corrupção da noção de ‘estilo de vida’, reflexivamente transportada para a esfera da publicidade, epitomiza estes processos” (*ibidem*, 181). Isto leva Giddens a concluir que “o projeto do *self* em si pode tornar-se fortemente mercadorizado. Não apenas os estilos de vida, mas também a auto-realização, é empacotada e distribuída de acordo com critérios do mercado” (*ibidem*, 182);

- O consumo, sob domínios dos mercados de massa têm impacto na reformulação contínua das condições de vida do dia-a-dia. Giddens defende que apesar dos processos de mercadorização se intrometerem nas vidas dos indivíduos, estes reagem criativa e interpretativamente e tomam decisões:

“Quando os mercados de massa estão em causa, é claramente no interesse dos produtores garantir o consumo a larga escala de produtos relativamente estandardizados. Porém, a estandardização pode frequentemente ser transformada num modo de criar qualidades individuais – por exemplo o vestuário, que, produzido em massa, permite, mesmo assim, que os indivíduos decidam seletivamente sobre estilos de vestir, por muito grande que seja a influência estandardizadora da moda e outras forças que afetam essas decisões individuais” (Giddens 1997, 184).

Assim, Giddens conclui relativamente ao dilema experiência personalizada versus experiência mercadorizadora que “o facto de que a mercadorização não [ser] triunfante ao nível coletivo é também importante para os reinos da experiência individual” (*ibidem*, 183).

No saber astrológico a dimensão jupiteriana expressa questões ligadas à Política da Vida que Giddens refere e que se podem traduzir do seguinte modo:

“Em maior ou menor grau, o projeto do *self* traduz-se na posse de bens desejados e na prossecução de estilos de vida artificialmente enquadrados. As consequências desta situação: (...) o consumo de bens sempre novos torna-se em parte num substituto do genuíno desenvolvimento do *self* e a aparência substitui a essência à medida que os sinais visíveis de consumo bem-sucedido começam de facto a sobrelevar os valores de uso dos bens e serviços” (Giddens 1997, 182).

Assim, os empreendimentos da Política da Vida, em fase de Modernidade tardia, estão também relacionados com os efeitos polarizadores do mercado capitalista:

“O acesso a meios de auto-realização torna-se em si mesmo num dos focos dominantes da divisão de classes e da distribuição de desigualdades em geral. O capitalismo, uma das grandes forças motrizes na expansão da modernidade, é um sistema de classes que tende a gerar desigualdades materiais importantes – numa escala global, bem como dentro das sociedades economicamente desenvolvidas” (Giddens 1997, 209).

ii. Saturno: regente da Casa 10 e de Capricórnio

Saturno é descrito na astrologia como sendo o ‘*Senhor do Tempo*’, ele “pode ser considerado como o princípio do *tempo* e da aprendizagem através da experiência imediata que apenas provém de repetidas lições da vida. Este princípio leva, assim, a muitas das qualidades comumente referidas como saturninas: seriedade, precaução, sabedoria temporal, paciência, economia prática e conservadorismo” (Arroyo 1999, 110). Em fase de amadurecimento da Modernidade, Giddens (1997) aborda o tempo na sua relação com o carácter dinâmico da vida social e destaca a construção de um tempo de vida internamente referencial. Relativamente ao tempo e ao espaço, conforme escreve Giddens, “não há sociedade onde os indivíduos não possuam a noção de futuro, presente e passado. Todas as culturas têm uma qualquer forma de marcadores espaciais estandardizados que apontam para uma consciência especial do lugar” (1997, 14). A questão da separação do tempo e do espaço é um aspeto problematizado por Giddens (1997, 15), que considera que tal separação é o resultado do carácter dinâmico da vida social moderna e que teve como principal implicação o desenvolvimento de uma dimensão ‘vazia’ do tempo, que por sua vez retirou ao espaço o seu estatuto de lugar. No entanto o autor sublinha que “o corte do tempo em relação ao espaço não significa que estes doravante se tornem aspetos mutuamente estranhos da organização social humana”. Segundo Giddens a separação do tempo e do espaço traz implicações para a coordenação das atividades sociais:

“As organizações e a organização, tão características da modernidade, são inconcebíveis sem a reintegração de tempo e espaço separados. A organização social moderna pressupõe a coordenação rigorosa das ações de muitos seres humanos que estão fisicamente ausentes; o ‘quando’ destas ações está diretamente ligada ao ‘onde’, mas não, como nas épocas pré-modernas, através da mediação do lugar” (Giddens 1997, 15).

No saber astrológico o modo como os indivíduos se relacionam com o tempo está relacionado com outra característica de Saturno, a *cristalização*, isto é:

“Os velhos modelos de vida e de personalidade que se tornam rígidos com o tempo. A aprendizagem que se faz com o tempo pode levar os saturninos a isolarem-se da vida e, por isso, a serem auto-opressivos, céticos, cautelosos em relação a tudo o que seja novo, e hesitantes em revelar os seus verdadeiros sentimentos. Mas o mesmo tipo de experiência pode levar outras pessoas a desenvolverem uma sensibilidade para os valores perduráveis, um apreço e uma capacidade de moderação, de ordem e de eficiência e, em alguns casos, uma sabedoria pacífica e isenta”(Arroyo 1999, 110).

Em época de Modernidade tardia, Giddens (1997, 134) faz referência ao tempo enfatizando a criação de um tempo de vida internamente referencial, em que este é

encarado como “uma trajetória distinta e delimitada em relação a outros eventos envolventes”. Giddens (1997) aponta as várias maneiras como pode ser feita essa trajetória:

- “O tempo de vida emerge como um segmento de tempo separado, distanciado do ciclo de vida das gerações” (*ibidem*, 135). O autor sublinha que enquanto os contextos tradicionais eram caracterizados pelos ciclos de vida associados à renovação, esta, em contexto de Modernidade tardia perde parte do seu significado, “onde as práticas são repetidas apenas na medida em que sejam justificáveis reflexivamente” (*ibidem*, 135);
- “O tempo de vida separa-se dos aspetos externos do lugar, (...) o lugar é antes totalmente penetrado por mecanismos de descontextualização, que recombina as atividades locais em relações de espaço-tempo de âmbito cada vez maior. O lugar torna-se fantasmagórico” (*ibidem*, 135). Giddens defende que “a atividade espacialmente localizada prende-se cada vez mais com o projeto reflexivo do *self*” (*ibidem*, 135-136). Neste sentido, o autor refere que a partir da maturidade jovem, os indivíduos escolhem o sítio onde querem viver, e que esta escolha está relacionada com o planeamento de vida;
- “O tempo de vida liberta-se cada vez mais dos aspetos externos associados aos laços preestabelecidos com outros indivíduos e grupos” (*ibidem*, 136). O autor observa que o tempo de vida é uma trajetória cada vez mais ligada ao indivíduo, aos seus projetos e planos, sobretudo porque só raramente os grupos familiares continuam a viver no mesmo edifício. Os outros, como os amigos, familiares, colegas, continuam a ter lugar no planeamento de vida do indivíduo no entanto, o autor sublinha que, “as novas esferas de intimidade com estes outros tornam-se elementos cruciais de quadros de confiança desenvolvidos pelo indivíduo, mas têm de ser mobilizados através do ordenamento reflexivo do tempo de vida enquanto fenómeno único e internamente referencial” (*ibidem*, 136);
- “O tempo de vida passa a estruturar-se em torno de ‘limiares de experiência aberta’, e não tanto de passagens ritualizadas” (*ibidem*, 137). As atividades ritualizadas permitiam que os indivíduos pudessem lidar com as principais fases de transição de vida, como o nascimento, adolescência, casamento e a morte. Com o declínio destas atividades, assiste-se, segundo Giddens, à construção do tempo de vida “em termos da necessidade antecipada de confrontar e resolver essas fases críticas, pelo menos

quando a consciência reflexiva do indivíduo está altamente desenvolvida” (*ibidem*, 137).

Giddens conclui que “os mecanismos descontextualizadores intrometem-se no coração da auto-identidade, (...) permitem ao *self* (em princípio) alcançar – mais do que era anteriormente possível – domínio sobre as relações sociais e os contextos sociais reflexivamente incorporados no forjar da auto-identidade” (1997, 137).

No saber da astrologia, Saturno simboliza o instinto de autoconservação do ser humano, ele limita e está associado com as normas, instruções, proibições, e faz-nos atuar com cautela, responsabilidade e realismo. Saturno é considerado o *Senhor da Matéria e da Forma* (B. Huber e L. Huber 2004, 65-72). Esta dimensão de Saturno está relacionada com o poder organizacional que é expressa no pensamento de Giddens em torno dos processos de vigilância. Giddens declara que “com o amadurecimento da modernidade, os sistemas abstratos jogam um papel cada vez mais penetrante na coordenação dos vários contextos da vida do dia-a-dia. As ‘perturbações’ externas a estes sistemas reflexivamente organizados são minimizadas” (Giddens 1997, 138). Em fase de radicalização e globalização das instituições modernas, a principal influência nesta minimização, deve-se à extensão do poder administrativo trazida pelos processos crescentes de vigilância. As instituições de vigilância “são a base do crescimento maciço do poder organizacional associado à emergência da vida social moderna. A vigilância reporta-se ao controlo supervisor das populações” (*ibidem*, 13). Assim, “a expansão das capacidades de vigilância é o principal meio de controlo da atividade social por meios sociais” (*ibidem*, 138). Giddens dá maior destaque ao fenómeno de intensificação do controlo administrativo em geral. De acordo com o autor, este fenómeno ao afetar as atividades de todos, na realidade acaba por não ser controlado na totalidade por ninguém e o resultado é que “a vigilância opera sempre em conjunção com a reflexividade institucional” (*ibidem*, 138). Neste sentido:

“É uma condição dessa reflexividade e ao mesmo tempo, em certa medida, o seu produto, exprimindo assim numa forma institucional específica essa recursividade característica de toda a reprodução social. Todavia, em sistemas em que a vigilância está altamente desenvolvida, as condições de reprodução social tornam-se crescentemente automobilizadoras. Os mecanismos de vigilância amputam os sistemas sociais dos seus referentes externos – em especial sob a forma da codificação de informação ou conhecimento implicada na reprodução dos sistemas -, ao mesmo tempo que permitem a sua extensão para segmentos de espaço-tempo cada vez mais amplos” (Giddens 1997, 138).

A consequência disto, segundo Giddens é que, “vigilância mais reflexividade significa um ‘limar das arestas’ que faz com que o comportamento não integrado num sistema – isto é, não conscientemente inserido nos mecanismos da reprodução do sistema – se torne estranho e único” (1997, 138). Assim podemos concluir que o papel de Saturno de contenção, manutenção equivale à manutenção de um sistema internamente referencial. E seguindo esta linha de ideias Giddens sublinha que não quer dizer que não haja disputas e conflitos inerentes a estes sistemas, “todavia, tais conflitos são organizados mais em termos de *princípios do sistema*, para os seus potenciais transformadores diversos, do que em relação a critérios ou exigências externas” (*ibidem*, 138).

Na astrologia Saturno está ligado com a tradição, e no sentido desta última Giddens defende que:

“Os apelos aos símbolos ou práticas tradicionais podem, em si, organizar-se reflexivamente, sendo então parte do conjunto de relações sociais internamente referenciais e não os seus oponentes. É nestes termos que se deve entender a questão de a tradição poder ou não ser ‘reinventada’ em cenários que se tornaram totalmente pós-tradicionais. (...) o assunto-chave é se as reações contra o ‘modernismo’ contêm elementos de modos tradicionais extrínsecos, ou se, alternativamente, se tornaram emaranhados num sistema internamente referencial” (Giddens 1997, 139).

Como refere Arroyo, Saturno pode ser considerado como “o princípio da auto-preservação e contração que pode manifestar-se apenas em atitudes defensivas, receosas ou como um esforço consciente dirigido à realização das ambições pessoais no mundo e à execução dos deveres e responsabilidades próprios. Pode, assim, indicar uma contração pessoal e centrípeta, com vista a uma maior autoconfiança e força interior” (1999, 110).

Giddens relaciona a Política da Vida expressa nas características astrológicas de Saturno, com o poder do Estado, considerando que um Estado-nação, “não consegue legislar com eficácia acerca de assuntos de política da vida de um modo que possa produzir decisões obrigatórias para comunidades sociais maiores” (1997, 208). O autor observa que as decisões de um Estado de banir a energia nuclear dos seus territórios não tem implicações globais, caso os outros Estados não sigam a mesma postura. O autor sublinha que “todos os assuntos de política da vida envolvem questões de direitos e obrigações, e até hoje o estado continua a ser o principal *locus* administrativo dentro dos quais estas são definidas na lei” (*ibidem*, 208). Giddens destaca ainda o papel dos direitos emancipatórios, como os direitos de cidadania, como uma arena dentro da qual se desenvolvem os assuntos da Política da Vida.

A 10ª Casa, Saturno e Capricórnio indicam como nos comportamos publicamente, sendo a expressão do corpo uma outra forma de vigilância em cenários públicos. Saturno está relacionado com o corpo e a auto-realização, em que a “consciência de identidade saturnina é física. Com a nossa aparência corporal mostramos o que somos e quem somos. (...) Quando deixamos claro que podemos delimitar-nos face ao meio ambiente, os outros tomam-nos a sério” (B. Huber e L. Huber 2004, 67). Relativamente ao corpo, Giddens refere que “a sua imersão prática nas interações da vida do dia-a-dia é uma parte essencial da manutenção de um sentido coerente de auto-identidade” (Giddens 1997, 92). O autor distingue vários aspetos do corpo com especial relevância para o *self* e a auto-identidade, nomeadamente a *aparência corporal*, a *postura*, a *sensualidade* e os *regimes* a que os corpos são sujeitos.

A *sensualidade* do corpo refere-se “ao manuseamento personalizado do prazer e da dor” (Giddens 1997, 92). A *sensualidade* está relacionada com os regimes corporais, que são meios através dos quais a reflexividade institucional promove a ‘criação’ e cultivo do corpo. Este assunto é um tema forte da 6ª Casa (descrito neste capítulo três). A *aparência corporal* diz respeito “a todas aquelas características da superfície do corpo, incluindo modos de vestir e adornos, visíveis para o indivíduo e outros agentes, e que são normalmente usadas como pistas para interpretar ações” (*ibidem*, 92). Giddens estabelece assim uma ligação entre o vestuário e a identidade social, em que “o primeiro continua a ser um mecanismo sinalizador do género, da posição de classe e do *status* ocupacional” (*ibidem*, 93). O autor reforça que a aparência é um dos elementos centrais do projeto reflexivo do *self*:

“Os modos de vestir são influenciados por pressões de grupos, publicidade, recursos socioeconómicos e outros fatores que frequentemente promovem mais a estandardização do que a diferença individual, mas o facto de termos uma palavra especial, o ‘uniforme’, para nos referirmos a estilos de vestir que são estandardizados em relação a dadas posições sociais indica que noutros cenários a escolha de vestuário é relativamente aberta” (Giddens 1997, 93).

A *postura* determina “como a aparência é usada pelo indivíduo dentro dos cenários genéricos das atividades do dia-a-dia: é o modo como o corpo é mobilizado em relação a convenções constitutivas da vida diária” (*ibidem*, 92). Giddens (1997, 93) observa que a postura sofre fortes influências com a pluralização dos meios. É esperado que o indivíduo quando frequenta um local público esteja preparado para interagir com os outros, e que seja capaz de manter um comportamento apropriado (de acordo com um conjunto de critérios generalizados de competência quotidiana) numa variedade de

cenários ou locais. O autor refere que em determinados cenários a pessoa percebe que, para se ajustar, tem de mudar a sua postura e comportamento de algum modo, no entanto “a manutenção de constantes da postura através de vários cenários de interação é um dos principais meios através dos quais é normalmente preservada a coerência da auto-identidade” (*ibidem*, 93). A possibilidade de desmembramento da postura é algo que o indivíduo deve manter sob vigilância, “porque a postura sustenta um elo entre o ‘sentir-se em casa no seu corpo’ e a narrativa personalizada” (*ibidem*, 93). Relativamente à relação da postura com a narrativa, Giddens diz-nos o seguinte:

“A postura tem de ser eficazmente integrada nessa narrativa de modo à pessoa ser capaz de sustentar ‘as aparências normais’ e ao mesmo tempo sentir-se convicta de uma continuidade pessoal através do tempo e do espaço; na maioria das circunstâncias isto é alcançado sem grande dificuldade (embora em qualquer momento possa surgir uma situação de tensão)” (Giddens 1997, 93).

Em condições de Modernidade tardia, Giddens chama a atenção que os indivíduos não podem ter como adquirido que a aparência e a postura podem ser organizadas, uma vez que “o corpo participa de um modo muito direto no princípio de que o *self* tem de ser construído” (Giddens 1997, 93). Faz parte dos assuntos de Política da Vida o debate em torno da apropriação reflexiva dos processos e desenvolvimento do corpo, e em condições de Modernidade tardia, “o corpo é de facto bastante menos ‘dócil’ do que alguma vez o foi em relação ao *self*, uma vez que os dois se tornam intimamente coordenados no âmbito do projeto reflexivo da auto-identidade” (*ibidem*, 201). O corpo tem “uma ‘camada exterior’ totalmente permeável através da qual penetram rotineiramente o projeto reflexivo do *self* e os sistemas abstratos formados externamente” (*ibidem*, 201).

3.2.2.3. Planetas Transpessoais: Úrano, Neptuno e Plutão

i. Úrano: regente da casa 11 e de Aquário

O planeta Úrano simboliza “a força que se manifesta em mudanças súbitas do padrão de vida e da consciência psicológica, em relances de penetração e no rápido florescimento de novas ideias e de conceções originais. (...) Úrano manifesta-se também sob a forma de impulsos dirigidos à independência, à revolta, à excentricidade, ao inconventional, ao original, ao inesperado” (Arroyo 1999, 69-70). Úrano é por excelência o planeta da Modernidade, estando ligado ao capitalismo e ao industrialismo (Barbault 2001, 115). De acordo com Giddens as instituições modernas são caracterizadas por um

extremo dinamismo e neste sentido o autor declara que “o mundo moderno é um ‘mundo desenfreado’: não só o *ritmo* da mudança social é muito mais rápido do que em qualquer outro sistema anterior, como também o é o seu *âmbito* ou a *profundidade* com que afeta as práticas sociais e os modos de comportamento preexistentes” (Giddens 1997, 14). O autor enfatiza que esse dinamismo, ao ser reflexivamente mobilizado, vai colocar o indivíduo perante a escolha de uma panóplia de potenciais cursos de ação (e por inerência com os riscos associados), conferindo à atividade social um carácter simulado, em que “escolher entre tais alternativas é sempre uma questão de ‘faz de conta’, uma questão de seleccionar entre ‘mundos possíveis’” (1997, 26).

Segundo B. Huber e L. Huber, “quando Úrano se ativa não podemos mais conter-nos, sentimos a imperiosa necessidade de avançar, mudar as coisas e libertarmo-nos de todas as ataduras e obrigações. (...) Úrano não só se lança face ao desconhecido como também busca novas possibilidades de realização. Como símbolo da separação, Úrano aspira a libertar-se das uniões e dos laços que se tornaram desagradáveis” (2004, 125). O planeta Úrano está relacionado com as mudanças, algo que Giddens aborda através dos momentos decisivos, que são “momentos em que se têm de tomar decisões consequentes ou iniciar cursos de ação” (Giddens 1997, 214). O autor refere que os momentos decisivos “são pontos de transição que têm implicações fundamentais não só para as circunstâncias da conduta futura de um indivíduo, mas também para a auto-identidade. Isto porque as decisões consequentes, uma vez tomadas, dão nova forma ao projeto reflexivo da identidade através das consequências para o estilo de vida que se lhe seguem” (*ibidem*, 132). O autor dá como exemplo de tais momentos a decisão que um indivíduo toma de se casar, de se separar, de fazer um exame, de optar por um determinado curso ou de procurar um outro emprego. Na generalidade os momentos decisivos, segundo Giddens, ocorrem “por causa de eventos que se intrometem na vida do indivíduo quer ele queira, quer não. (...) São fases em que as coisas se desconjuntam, em que um dado estado de coisas se vê subitamente alterado por uns tantos acontecimentos-chave” (*ibidem*, 105). O autor acrescenta que há casos em que são os próprios indivíduos que engendram esses momentos decisivos e dá o exemplo daquela pessoa que decide juntar todas as suas poupanças para começar um novo negócio.

Giddens estabelece uma relação entre os momentos decisivos e o risco. O autor sublinha que os momentos decisivos, “são momentos em que é forte o apelo da *fortuna*, momentos nos quais, em cenários mais tradicionais, se poderiam ter consultado os oráculos ou solicitado às forças divinas” (*ibidem*, 105). O autor declara que para calcular

os riscos que uma determinada decisão acarreta, o indivíduo pode basear-se em informações obtidas a partir dos sistemas abstratos, mas lembra que é o próprio indivíduo que tem de se submeter aos riscos. O que é difícil para os indivíduos ao enfrentar os momentos decisivos, não é a possibilidade das coisas falharem, mas “o nível das penalizações consequentes a ter-se estragado tudo” (*ibidem*, 106). Um aspeto central dos momentos decisivos assenta no facto de que estes “são momentos em que o indivíduo se tem de lançar para qualquer coisa de novo, sabendo que a decisão tomada, ou curso de ação seguido, têm uma qualidade irreversível, ou pelo menos que a partir dali já é difícil regressar aos velhos caminhos” (*ibidem*, 106). A este propósito Arroyo refere que “Úrano no máximo da sua força, é o grande libertador, o despertador, o iluminador que agita a vida interna e externa da pessoa com tal intensidade que as coisas nunca serão as mesmas depois” (1999, 70).

Giddens (1997, 120-121) aponta alguns fatores que podem reduzir a inquietação que pode advir do facto dos indivíduos terem consciência do risco. Um dos fatores, apontados pelo autor, está relacionado com o casulo protetor que permite a deflexão das consequências perigosas, relacionadas com o tomar de consciência do risco. Neste aspeto, o autor refere que perante uma determinada situação perigosa, os indivíduos podem colocá-la de lado e que por ser tão improvável de ocorrer, pode mesmo ser esquecida. O autor sublinha que cenários diferentes podem evocar perigos diferentes para cada indivíduo, como no caso de um indivíduo que tem medo de andar de avião por considerar ser perigoso mas que se aventura na estrada e outro que tem uma perspetiva oposta (*ibidem*, 120-121). Outro fator apontado por Giddens relativamente aos riscos é o diferimento no tempo e distância no espaço, em que, “os perigos que apresentam são vistos como demasiado remotos do meio envolvente da pessoa para serem contemplados seriamente como possibilidade real” (*ibidem*, 121). Este é o caso, exemplifica o autor, de um jovem que está consciente dos perigos de fumar, mas para quem o perigo só é contemplado num futuro distante.

Giddens observa que surgem tensões decorrentes do modo como os indivíduos interpretam tais acontecimentos. Relativamente ao destino refere que, “a segurança psicológica que as concepções de destino podem oferecer é em grande medida excluída, bem como a personalização de eventos naturais sob a forma de espíritos, demónios ou outros seres” (1997, 120).

Relativamente à concepção de risco e oportunidade:

“(…) quanto mais o indivíduo procura forjar reflexivamente uma auto-identidade, tanto mais ele ou ela estará consciente de que as práticas correntes moldam os resultados futuros. Na medida em que as concepções de fortuna sejam completamente abandonadas, a avaliação dos riscos – ou o equilíbrio entre o risco e oportunidade – torna-se no elemento nuclear da colonização pessoal dos domínios do futuro” (Giddens 1997, 120).

Quanto ao fatalismo, Giddens refere que há riscos sobre os quais podemos fazer pouco, mas: “(…) podemos muito bem decidir que ‘o que tem de ser tem muita força’, e deixar as coisas nesse ponto. Dito isto, seria difícil ser fatalista em todas as áreas da vida dadas as pressões atuais que nos empurram para tomarmos atitudes ativas e inovadoras perante as nossas circunstâncias pessoais e coletivas” (1997, 121-122).

Assim, Giddens conclui que várias estratégias podem ser seguidas pelos indivíduos perante novas situações e admite que um indivíduo até pode perpetuar um comportamento que já tenha estabelecido, não se interrogando se tais comportamentos se ajustam às novas situações, mas na maioria dos casos “muitos momentos decisivos, dada a sua própria natureza, obrigam o indivíduo a mudar de hábitos e reajustar projetos” (*ibidem*, 122). Como exemplo desta mudança o autor aponta o caso em que um indivíduo se separa do cônjuge e necessariamente não pode continuar a agir do mesmo modo.

ii. Neptuno: regente da Casa 12 e de Peixes

Neptuno apresenta duas facetas: por um lado representa o ideal de amor incondicional, o princípio do amor coletivo (B. Huber e L. Huber 2004, 127); por outro lado representa “a ausência de forma, a ilusão, a dissolução, a imaginação e o idealismo” (Arroyo 1999, 73). A expressão de Neptuno em época de Modernidade, especialmente na fase da Modernidade tardia é visível nas características unificadoras e desagregadoras das instituições modernas. Giddens observa que “o ‘esvaziamento’ do tempo e do espaço iniciou processos que estabelecem um só ‘mundo’ onde nenhum existia antes” (Giddens 1997, 24). Ao invés de um leque fragmentado de comunidades sociais humanas, a Modernidade tardia, “produz uma situação na qual a humanidade em alguns aspetos se torna num ‘nós’, encarando problemas e oportunidades onde não há quaisquer ‘outros’ ” (*ibidem*, 25). Podemos encontrar um paralelismo entre a dimensão Neptuniana e o pensamento de Giddens, nas questões da Política da Vida que se relacionam com as divisões entre as nações do primeiro e do terceiro mundos. Relativamente a este assunto, Giddens refere que a segurança a longo prazo está relacionada com a redução das desigualdades globais e defende que a industrialização global em grande escala não

contribui para essa redução, concluindo que, “um processo de emancipação por parte dos pobres do mundo provavelmente só poderá ser conseguido se mudanças radicais de estilo de vida forem introduzidas nos países desenvolvidos” (1997, 212).

A par desta dimensão mais global, a influência de Neptuno também pode ser identificada como ocorrendo ao nível do *self*, podendo expressar-se igualmente de uma forma unificadora ou desintegradora. No respeitante ao *self*, Giddens salienta que o problema da unificação diz respeito “à proteção e reconstrução da narrativa de auto-identidade face às enormes mudanças em intensidade e em extensão a que a modernidade dá azo” (1997, 174). A ‘abertura do mundo’ é possibilitada ao indivíduo, proporcionando-lhe uma panóplia de opções comportamentais, nas palavras do autor, ‘o mundo’, “não é uma ordem de tempo e espaço sem costuras, que se estenda para lá do indivíduo, ele intromete-se e torna-se presente através de um lote variável de canais e fontes. Todavia, é errado ver o mundo ‘lá fora’ como intrinsecamente alienante e opressivo ao ponto de os sistemas sociais serem ou de grande escala ou espacialmente distantes do indivíduo” (*ibidem*, 174). Giddens enfatiza que a experiência pessoal também pode enquadrar eventos distantes: uma pessoa que pode não perceber porque pinga a torneira da cozinha, mas estar a par de debates sobre o aquecimento global.

No saber da Astrologia Neptuno está associado “ao misticismo, ao mistério, a um sentido de unidade, ao desenvolvimento espiritual e à inspiração” (Arroyo 1999, 73). A confusão ou a sensação de ‘desdobramento’ veiculada por Neptuno surge quando “uma pessoa resiste à desintegração e dissolução inevitáveis de alguns padrões de vida ou de alguns aspetos da personalidade” (*ibidem*, 74). Nestes casos o indivíduo pode ficar suscetível “à ilusão, ao auto-engano, à confusão ou mesmo à desintegração (...) porque Neptuno impele a pessoa para uma idealização irrealista ou fantasista em determinada área da vida” (*ibidem*, 75). A faceta desintegradora de Neptuno pode observar-se nas reflexões de Giddens (1997, 57) acerca do esquizoide ou esquizofrénico e das ordens religiosas, que apelam para o ascetismo e o celibato. No caso do esquizoide ou da pessoa esquizofrénica, que não pode aguentar uma aceitação taxativa da integridade corporal, o autor sublinha que “o esforço de manter as aparências normais pode tornar-se num peso terrível – ele ou ela pode por fim ser literalmente incapaz de ‘ir andando’ (no duplo sentido que a frase tem) e retrair-se mais ou menos totalmente numa vida interior de fantasia”. Nestes casos, a auto-identidade, traduz-se da seguinte forma:

“Imagem do espelho e self podem efetivamente inverter-se nas personalidades esquizoides semipermanentes ou mais pronunciadas. A experiência da agência é

afastada do corpo e acoplada a um mundo-fantasia de narrativa biográfica, separado da intersecção entre imaginário e princípio da realidade de que depende a atividade social normal. A auto-identidade não está mais integrada com as rotinas do dia-a-dia em que a pessoa se envolve. O indivíduo pode de facto sentir-se invisível para os outros, uma vez que o corpo em ação deixa de ser o ‘veículo do self’”(Giddens 1997, 56).

Dentro das práticas veiculadas por algumas ordens religiosas, o ascetismo e o celibato, denunciam a faceta desintegradora de Neptuno. Relativamente ao primeiro, Giddens refere que, “o ascetismo, implicando o jejum e outras formas de privação corporal, está normalmente associado à prossecução de valores religiosos, como o está a obediência a certos tipos de regimes corporais em geral” (1997, 58). Quanto ao segundo, o autor observa que, “o celibato é uma forma de recusa corporal apreciada nalgumas ordens religiosas, mas pode também ser a expressão de dificuldades pessoais, como o podem ser também as obsessões sexuais de vários tipos” (*ibidem*, 58). Perante questões como estas Giddens salienta que “O *self* total nunca deve ser visto nas superfícies do corpo ou nos seus gestos, mas, onde não é de todo visível, os sentimentos normais de encarnação – de estar ‘com’ e ‘em’ o fluxo da conduta do dia-a-dia – deslocam-se ou dissolvem-se” (1997, 56).

iii. Plutão: regente da Casa 8 e de Escorpião

Ao nível psicológico Plutão está relacionado com “a morte e a destruição do antigo, sendo esta destruição necessária a fim de se criar espaço para o novo” (Arroyo 1999, 87). Com Plutão, “é tempo de abandonar os velhos padrões psicológicos ou a velha perspetiva de vida que já não serve a qualquer fim criativo” (*ibidem*, 90). A bomba atómica é considerada uma fonte plutoniana de poder, assim como a energia nuclear e o uso, em larga escala, de pesticidas químicos, e neste sentido Plutão simboliza sempre “uma *forma de poder extremamente concentrada*” (*ibidem*, 86).

A expressão de Plutão da Astrologia é encontrada nas reflexões que Giddens (1997, 213) faz acerca dos altos riscos. Os altos riscos constituem um segmento particular do ‘clima de risco’ generalizado que caracteriza a Modernidade tardia e são “riscos que, de forma incisiva, têm implicações para um vasto número de pessoas”. Os altos riscos resultam, de acordo com o autor, dos crescentes processos de globalização e são remotos em relação ao agente individual e apresentam uma qualidade que os distingue, “quanto mais calamitosos os perigos que implicam, tanto menos temos uma experiência real

daquilo que arriscamos, pois, se as coisas ‘derem para o torto’, será já tarde de mais” (*ibidem*, 113).

Na perspectiva de Giddens as implicações de uma guerra nuclear para a vida pessoal estão presentes, mesmo no caso em que o segredo que rodeia os sistemas de armamento, torna difícil para o leigo a obtenção de conhecimentos especializados na área da tecnologia militar, nas suas palavras, “este mesmo processo torna o desencadeador potencial de uma guerra nuclear numa preocupação que já não é só específica dos estrategistas militares e dos líderes políticos, mas num assunto que atinge a vida de cada um” (1997, 205). O autor refere que muitos peritos profissionais obtêm poder a partir das reivindicações de conhecimento advindos das suas práticas, porém, “porque a especialização inerente ao conhecimento pericial significa que todos os peritos são em si leigos a maior parte do tempo, o advento de sistemas abstratos estabelece modos de influência social que ninguém controla diretamente” (*ibidem*, 128). O autor sublinha que a emergência dos altos riscos tem subjacente este fenómeno.

Giddens (1997, 168-169) refere que as ansiedades que os indivíduos possam manifestar perante os altos riscos, como por exemplo perante uma catástrofe ecológica, guerra nuclear ou a devastação da humanidade por pragas até agora imprevisíveis, são difusas e são determinadas pela confiança básica que o indivíduo estabeleceu. Perante isto coloca uma questão pertinente: o que permitirá que os indivíduos consigam pôr entre parenteses essas possibilidades e progredir com as suas atividades do dia-a-dia? O autor diz que em fase de Modernidade tardia, o regresso da noção de *fortuna* ajuda a que os riscos sejam remetidos para o destino e diz que a avaliação que os indivíduos fazem de tais riscos é de que estes são bastante pequenos. O autor mostra o modo como isso poderá ser levado a cabo pelos indivíduos:

“Uma pessoa poderá tirar da cabeça essas contingências e pressupor que as coisas acabarão bem, ou pelo menos que, caso ocorram catástrofes globais de um qualquer tipo, serão os outros que carregarão o fardo; alternativamente, ela poderá confiar aos governos e outras organizações a tarefa de lidarem eficazmente com as ameaças que se lhes apresentem” (Giddens 1997, 169);

“As atitudes em relação aos altos riscos provavelmente retêm, com frequência traços de uma visão providencial. Podemos viver num mundo apocalíptico, confrontados com uma série de perigos globais e ainda assim, um indivíduo poderá sentir que os governos, cientistas e outros especialistas técnicos são fiáveis no respeitante a tomarem as medidas apropriadas para os contrariar” (*ibidem*, 121).

Giddens observa que há conexões entre os estilos de vida dos indivíduos e as influências globalizadoras, em que no caso da energia nuclear, “a dependência decrescente da energia nuclear, ou a tentativa de pura e simplesmente eliminar as fontes

de energia nuclear quer em regiões e países particulares, quer numa escala maior, implicaria significativas mudanças de estilo de vida” (1997, 205). Como afirmam os proponentes da ‘ecologia profunda’, “um movimento de fuga da acumulação económica poderá implicar a substituição dos processos desenfreados de crescimento económico pelo crescimento pessoal – o cultivo das potencialidades da auto-expressão e da criatividade” (*ibidem*, 205). Neste sentido, “o projeto reflexivo do *self* pode, pois, ser a charneira de uma transição para uma ordem global diferente e para lá da atual. A ameaça da guerra nuclear liga-se ao projeto reflexivo do *self*” (*ibidem*, 205).

3.2.2.4. Expressões Positivas e Negativas dos Planetas

De acordo com Arroyo (2010, 95-96) a interação entre os vários Planetas permite compreender o grau de harmonia ou discórdia presentes no indivíduo. No anexo A3.17, o leitor pode verificar a influência destas interações no mapa astrológico de um dos participantes do nosso estudo (representadas por linhas de várias cores no interior do mapa astrológico). No mapa astrológico cada princípio planetário pode expressar-se de modo positivo ou negativo (ver figura 3.9).

	<u>Expressão Positiva</u>	<u>Expressão Negativa</u>
SOL:	Irradiação do espírito; Fluxo criativo e amoroso do eu.	Orgulho; Arrogância; Desejo excessivo de ser especial.
LUA:	Recetividade; Contentamento interior, senso do eu adaptável, fluente.	Sensibilidade exagerada; Insegurança; Senso do eu incorreto, inibidor.
MERCÚRIO:	Uso criativo de habilidade ou da inteligência; Raciocínio e poder de discriminação usados para servir a ideais elevados; Habilidade para chegar a um entendimento por meio da compreensão objetiva e da expressão verbal clara.	Mau uso da habilidade ou inteligência; Amoralidade por meio da racionalização de todas as coisas; “Comunicação” opiniática e parcial
VÊNUS:	Amor; Dar-se e receber dos outros; Partilha; Generosidade de espírito.	Auto inteligência; Cobiça; Exigências emocionais; Inibição das afeições.
MARTE:	Coragem; Iniciativa; Força de vontade conscientemente dirigida para um alvo legítimo.	Impaciência; Obstinação; Violência; Uso impróprio da força ou ameaças.
JÚPITER:	Fé; Confiança num poder maior ou num plano superior; Recetividade para a graça; Otimismo; Recetividade para a necessidade de aperfeiçoamento do eu.	Confiança exagerada; Preguiça; Dispersão de energia; Deixar o trabalho para os outros; Irresponsabilidade; Promete demais ou se expande demais.
SATURNO:	Esforço disciplinado; Aceitação dos deveres e das responsabilidades; Paciência; Organização; Confiabilidade.	Autolimitação através da confiança exagerada em si mesmo e da falta de fé; Rigidez; Frieza; Instinto de defesa; Inibição incapacitante, medo e negatividade.
URANO:	Sintonia com a verdade; Originalidade; Inventividade; Experimentação não dirigida; Respeito pela liberdade.	Obstinação; Impaciência inquieta; Necessidade constante de excitação e mudança sem objetivo; Rebelião; Extremismo.
NEPTUNO:	Sintonia com o todo; Compreensão da dimensão espiritual da experiência; Compaixão que abrange tudo; Vivendo um ideal.	Escapismo autodestrutivo; Evasão das responsabilidades e das mais profundas necessidades do eu; Recusa em encarar os mais profundos motivos do eu e a se compreender com qualquer coisa.
PLUTÃO:	Aceitação da necessidade de focalizar a mente e o poder da vontade na própria transformação; Coragem de encarar os próprios desejos e compulsões mais profundas e de transmutá-las através do esforço e da intensidade da experiência.	Expressão compulsiva de anseios subconscientes; Obstinada manipulação dos outros para servir aos próprios fins; Uso impiedoso de qualquer meio para evitar o esforço de encarar o próprio eu; Fascinação pelo poder.

Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários

Fonte: Adaptada de Arroyo (2010, 95-96)

CAPÍTULO IV – A Antropologia da Doença

4.1. Os Modelos Etiológicos e os Modelos Terapêuticos

Laplangine (1999) levou a cabo uma extensa investigação na área da antropologia da doença, junto de indivíduos da sociedade francesa contemporânea, no entanto, o autor expressa que tal estudo, “nada exclui, mas pelo contrário, apela à comparação (com outras sociedades ou com a mesma sociedade numa outra etapa da sua história), sem a qual não existe antropologia possível” (Laplangine 1999, 22). Ao constatar que a maioria dos estudos na área da antropologia da doença não contemplavam a interpretação etiológica da doença pelos doentes, Laplangine procurou colmatar essa lacuna e incluiu na sua investigação antropológica o que os doentes experienciavam a par da experiência dos médicos. O investigador entrevistou pessoas com uma série de afeções patológicas e médicos generalistas ou que praticavam medicina geral. Alguns dos pontos visados nas entrevistas semi-estruturadas levadas a cabo junto dos doentes, contemplavam a obtenção de informação que permitisse conhecer a interpretação que o próprio doente tecia acerca da doença, bem como considerações do doente face à origem e ao tratamento que se propunha para a sua doença. As entrevistas efetuadas junto dos médicos contemplavam elementos que permitissem obter informação sobre a sua formação hospitalar ou universitária e como eles se posicionavam face a esta. Para além disso, Laplangine (1999) também estava interessado em compreender como é que os médicos concebiam a origem das doenças e os tratamentos que prescreviam a partir de um ponto de vista oriundo da sua experiência quotidiana. Laplangine diz-nos que o objeto da sua investigação centrou-se no “estudo comparativo dos diversos discursos, saberes e práticas colocadas em jogo, tanto ao nível da interpretação de origem (suposto ou real) da doença, como da resposta terapêutica oferecida ou considerada” (1999, 14). A partir das suas pesquisas o autor verifica que existe uma grande variabilidade entre as sociedades no modo como a doença e a cura são representadas, e chama a atenção de que essa variabilidade também atende a condições sociais dispares, para além dos sistemas de representações etiológicas e do sistema de pensamento médico. A panóplia de representações em torno da doença e da

cura estão ligadas ao nível de sistemas de pensamento, das escolas, dos comportamentos sociais e de uma forma mais específica nos indivíduos (Laplangtine 1999, 13). O autor sublinha que uma vez que a sociedade é caracterizada por um pluralismo etiológico e terapêutico, este deve ser levado em linha de conta numa investigação que pretenda compreender como são retratadas a morbilidade e a saúde. Neste sentido, o autor enfatiza, que é vital proceder-se a um levantamento dos sistemas médicos dominantes e para além disso, contemplar a inclusão de outros sub-sistemas inseridos nesses sistemas. Nas palavras de Laplangtine trata-se de ter em conta sistemas dominados pelo macro sistema bem como outros que se ocultam na periferia da sociedade, sob a forma de “fantasias que se expressam precisamente nas situações de crises, das quais a doença aparenta ser o protótipo” (1999, 15). Laplangtine identifica na construção científica dos seus objetos teóricos, os modelos etiológicos e os modelos terapêuticos. Para a edificação destes modelos, Laplangtine (1999) baseou-se na literatura da história da medicina ocidental, nas entrevistas com os doentes e com os médicos, na literatura médica destinada ao grande público e através do acesso à doença, por intermédio do texto literário. Partindo destas fontes o investigador selecionou um conjunto de termos linguísticos que obtiveram uma forte expressão e construiu “quatro grupos de modelos etiológicos e quatro grupos de modelos terapêuticos, que se organizam respetivamente em quatro pares opostos” (1999, 44), como se apresentam na Figura 4.1:

Modelo etiológico ontológico / relacional
Modelo etiológico exógeno / endógeno
Modelo etiológico subtrativo / aditivo
Modelo etiológico benéfico / maléfico
Modelo terapêutico alopático / homeopático
Modelo terapêutico exorcista / adorcista
Modelo terapêutico aditivo / subtrativo
Modelo terapêutico sedante / excitante

Figura 4.1: Quadro de grupos de modelos etiológicos e de modelos terapêuticos

Fonte: Adaptada de Laplangtine (1999, 45)

Na construção dos modelos etiológicos e terapêuticos Laplangtine (1999) tem em linha de conta uma série de premissas que devem ser alvo de reflexão, dentro de uma

antropologia da enfermidade: a) “A antropologia deve focar-se na *transformação* das representações da doença e da cura, tais como são experimentadas empiricamente pelos interessados (os que atendem e os atendidos), nos seus verdadeiros *modelos etiológico – terapêuticos*” (1999, 14); b) Na construção científica dos seus objetos teóricos, que são os modelos etiológicos e terapêuticos, o antropólogo deve acautelar-se para não impor os seus preconceitos ou partidariamente dirigir a atenção mais para um modelo do que para outro, ainda que de forma inconsciente. Os vários sistemas de cura e doença devem ser colocados ao mesmo nível, como parte integrante do objeto de estudo. Um exemplo elucidativo é aquele em que perante um sistema dominante, como é o caso do biomédico, este “deve ser considerado como uma forma de pensamento médico entre outras possíveis, e não como um referente que ocuparia o lugar do absoluto” (Laplangine 1999, 22-23); c) Todo o modelo é uma construção teórica, e apesar da variabilidade cultural, em que cada sociedade determina os seus especialistas e os parâmetros a que atende o normal e o patológico, atendendo ao carácter multicultural dos modelos etiológico-terapêuticos, a construção de modelos não deve contemplar antinomias, embora dentro deles mesmos possam ter pares de opostos.

Colocando-nos no papel de leitores da investigação efetuada por Laplangine (1999) e atendendo às premissas que o autor salientou acerca de qual deve ser a visão e postura de um antropólogo perante os modelos etiológico-terapêuticos, sentimos necessidade de enquadrar estes modelos num esquema que precisamente pudesse representar essas premissas de uma forma mais transparente para nós leitores, valorizando simultaneamente a investigação inteligente e *sui generis* de Laplangine.

O esquema que sugerimos tem a forma de uma flor (Figura 4.2). Na nossa ótica, este esquema permite abarcar uma conceção holística de que tudo está ligado e de que cada parte pertence a um todo maior. Na figura cada parte da flor representa um modelo etiológico ou terapêutico, que fazem parte da flor total que corresponde às várias representações de cura e de doença. Ao juntar os modelos etiológico e terapêutico na mesma flor, esses modelos são remetidos para a sua inter-conectividade, nas palavras de Laplangine, um modelo de “uma totalidade plurifuncional” (1999, 45).

Este esquema em flor com os seus conjuntos, também clarifica a ideia de Laplangine quando este refere que não concorda com comparações seletivas entre modelos, “cada conjunto pode considerar-se como uma variante de outro conjunto, ou - com mais precisão – cada um dos conjuntos, como o produto de uma combinação, ou

seja, como uma variante de todas as variantes, e não de uma das que poderia ter-se como a principal, seja de maneira cronológica, normativa ou operativa” (Laplantine 1999, 47).



Figura 4.2: Modelos de representação de doença e cura

Fonte: Desenho da Autora

Ao colocarmos as pétalas com igual tamanho, pretendemos reforçar que todos os modelos devem ser considerados de igual forma e com o mesmo peso nas ações das representações de cura e de doença. Mas o que geralmente acontece é que a sabedoria biomédica se atém a uma das pétalas, e Laplantine refere neste sentido que “quase sempre se organiza em torno de um modelo elementar dominante, que só acode a soluções extremas” (1999, 45). Para além disso o modelo biomédico, mesmo dentro do seu próprio modelo ontológico, dentro da sua pétala, tem a tendência generalizada de colocar de lado

outros, por exemplo se for valorizado o exógeno é desvalorizado o organismo e vive versa. Laplantine (1999) transmite que as escolhas/eleições representativas oferecidas pelos vários modelos tanto podem ocorrer da parte douta como da parte popular, escolhas essas que estão conectadas a influências culturais, individuais, lógicas e afetivas, entre outras. Ao olhar para este esquema temos a percepção que há uma panóplia de escolhas com que nos podemos confrontar, no entanto o que muitas vezes acontece, e como sublinha Laplantine, é que há um desconhecimento dessa variedade de modelos, mas isso não quer dizer que eles não existam como potencialidades teóricas. Laplantine reforça que “um modelo etiológico (ou um terapêutico, e inclusive um modelo etiológico-terapêutico) é uma matriz que consiste em uma certa combinação de relações de sentido, e que governa, muito amiúde apesar dos atores sociais, soluções originais, diferentes e irredutíveis, para responder ao problema da doença” (1999, 45-46).

O caule da flor representa a sociedade que nutre todos esses modelos, e relembra-nos, como considera Laplantine (1999) que a autonomia lógica dos modelos etiológico-terapêuticos é relativa e que estes modelos sofrem transformações na relação com a sociedade – uma dinâmica mais global. Este esquema também permite conferir o carácter dinâmico apontado por Laplantine acerca do que deve ser o trabalho do antropólogo, em que este “não consiste só em indicar a lógica específica de unidades relativamente diferentes umas das outras, mas em analisar as evoluções próprias de cada uma delas em relação com as outras” (1999, 48). Isto corresponde à tarefa de estudar os processos de transformação dos diversos modelos. Descrevemos de seguida os vários modelos, distribuídos nas oito secções da flor, em termos do modo como equacionam a enfermidade e a cura. Os Modelos Etiológicos serão apresentados de modo dramatizado e os Modelos Terapêuticos serão apresentados de modo descritivo.

4.2. Dramatização²⁴ dos Modelos Etiológicos de Representação de Doença e Cura: O Teatro da Antropologia da Enfermidade

Estamos em Outubro no ano de 1999, e eu encontro-me em Lyon, França. Acordo bem cedo, mas ao contrário do que era meu hábito não me ia debruçar sobre a escrita da minha investigação, nem tinha entrevistas agendadas com doentes ou com médicos. Para minha grande surpresa, tinha sido convidado a participar numa peça de teatro, sobre as representações da doença e da cura. O diretor do teatro, é um amigo de longa data que acompanhou o meu trajeto de investigação na Antropologia da Enfermidade, e sabe-se lá porquê, ou por outro lado até acho que sei, depois de tantas noites a emprestar-me os seus ouvidos de forma atenta para as minhas palavras sobre os modelos de cura e doença, numa dessas noites virou-se para mim e disse-me que queria dar voz e corpo aos ‘meus’ modelos. E aqui estou eu a dirigir-me para o teatro, que nos cartazes de publicidade era anunciado, como o Teatro da Antropologia da Enfermidade. Preparei o guião e ficou assente que a peça ia ter oito atos, cada um correspondente a determinados modelos etiológicos de representação da cura e da doença, que seriam vivenciados em quatro palcos, ficando eu como narrador. A plateia era composta por uma diversidade de personalidades que curiosas se mobilizaram em massa, desde médicos, psicanalistas, doentes com várias afeições e pessoas do teatro e até da literatura. Os protagonistas eram representantes dos vários modelos, que tinham sido convidados para desempenhar vários papéis a eles associados.

ATO 1 - Palco dos Modelos Etiológicos: Ontológico e Relacional

O primeiro palco onde vai correr a ação é partilhado pelo Modelo Etiológico Ontológico e pelo Modelo Etiológico Relacional. Na entrada da porta que dá acesso ao palco, estava um cartaz que dizia “alguma coisa em alguma parte”, e isso indicava que iam entrar em cena os representantes do Modelo Etiológico Ontológico. Nas minhas

²⁴ Na apresentação desta dramatização colocamos François Laplantine a falar na primeira pessoa ou no papel de narrador. As suas citações são colocadas entre aspas, e com referências à sua autoria, ano e página. Esta dramatização inclui outras personagens ficcionadas, e queremos apelar a compreensão do leitor para o facto de termos de colocar as suas expressões, que são baseadas nas ideias e dados contemplados por Laplantine na sua obra *Antropologia da Enfermidade* (1999), de uma forma em que recorreremos às aspas, quando pertinente, mas no fim das frases apenas indicamos em parenteses reto a página. O objetivo desta decisão vai no sentido de permitir a fluidez da leitura do texto e apelar à nossa criatividade. Sendo esta secção uma simulação de texto dramatizado, suspende-se aqui as convenções gráficas de texto académico.

pesquisas, percebi que entre muitas descobertas, este modelo construiu-se sob uma das correntes da medicina hipocrática que se focava nos sintomas do doente, nas ideias de separação do corpo e da alma preconizadas pelo dualismo cartesiano, na exploração da anatomia e nos descobrimentos microbiológicos de Pasteur.

As três protagonistas são a Dra. Medicina das Espécies (também conhecida por representante do essencialismo), a Dra. Medicina das Especificidades e a Dra. Medicina das lesões (representante do anatomismo e da anatomopatologia).

DRA. MEDICINA DAS ESPÉCIES: Eu represento o mundo botânico, e observo as propriedades ‘essenciais’ das doenças. A minha tarefa é classificar o que observo, em famílias, géneros, espécies e subespécies”²⁵ [58].

LAPLANTINE: Eu verbalizei a ideia de que “o essencialismo médico é suscetível de reaparecer na prática quotidiana sob a forma da recorrência. (...) Se esse essencialismo procede um isolamento das enfermidades a partir dos doentes e de uma classificação das doenças em espécies, é porque as ciências naturais e as médicas têm, de facto, uma mesma origem histórica. O saber médico ocidental – é fundamentalmente biológico” (Laplangtine 1999, 58).

DRA. MEDICINA DAS LESÕES: Eu sou a anatomia e digo-vos que há uma relação entre sintomas clínicos e lesões orgânicas²⁶, ou seja, cada alteração funcional, que se traduz numa expressão sintomática, corresponde necessariamente a uma alteração orgânica [58]. “Eu sou a sede das doenças²⁷” e, “para me conhecerem tiveram de me dissecar”²⁸ [59].

NARRADOR: Não há etiologia que não se reflita na anatomia ou que esta não possa refletir-se no futuro” (Laplangtine 1999, 59). O ser da doença, que provoca lesões e se traduz em sintomas, tem sempre uma causa precisa (Laplangtine 1999, 59).

Entra Dr.^a Medicina das Espécies; Fala bem alto:

²⁵ François Laplangtine (1999, 58) clarifica que “esta maneira de pensar a doença - culmina na ontologia de Pinel, quem propõe classificar de modo exaustivo os padecimentos mentais no espírito naturalista de Linneo...”.

²⁶ Corresponde aos estudos de Morgani (observação de lesões nos órgãos) e a mesma ideia encontra-se em Broussais (um dos fundadores da patofisiologia moderna).

²⁷ Este foi o principal foco de investigação do pensamento médico durante todo o século XIX.

²⁸ Estudos iniciais de Laennec e Corvisart.

DRA. MEDICINA DAS ESPECIFICIDADES: Eu sou a bacteriologia e digo-vos que a doença ocorre devido às categorias de entrada e saída. Como terapêutica podem recorrer à restituição, ou seja tem que se restituir o que se perdeu (fazer entrar o que saiu); e o que entrou tem de ser retirado, e só assim neste caso, conseguem combater a entidade inimiga e estranha ao doente” [59].

Mostrando à plateia as suas diferenças²⁹, comentam, à vez, nos seus respetivos papéis.

Dr.ª MEDICINA DAS ESPECIFICIDADES: Eu preocupo-me em descobrir a origem do mal, e encontro-o numa entidade exterior do corpo, numa entidade patogénica” [60]. Por isso o *especifismo* é importante.

Dr.ª MEDICINA DAS ESPÉCIES: Eu esforço-me em observar as ideias-tipo construídas mediante a abstração e cuja existência se situa mais além de toda a localização” [60]. Por isso o *essencialismo* é importante.

Dr.ª MEDICINA DAS LESÕES: Eu sou a sede das doenças, não procurem lá fora. A doença é uma inscrição corporal” [60]. Por isso a *anatomopatologia* é importante.

Em coro, as três personagens defendem o Modelo Ontológico:

Dr.ª MEDICINA DAS ESPECIFICIDADES; Dr.ª MEDICINA DAS ESPÉCIES; Dr.ª MEDICINA DAS LESÕES: Podem fazer a distinção das doenças porque todas nós temos origem num pensamento geográfico. Escolham o vosso critério. Usem o critério das especificidades causais, ou usem o das essências ou façam um estudo topológico das diversas regiões do corpo [60].

NARRADOR: Munido desse modelo, o profissional e seu cliente podem proceder a uma reificação da enfermidade, considerada como um mal em si (Laplantine 1999, 60).

Entretanto levanta-se da plateia um médico que fala de modo eloquente:

²⁹ François Laplantine (1999, 60) aponta como diferenças: “por um lado, o modelo epistemológico de referência pode ser de natureza física, naturalista (e inclusive botânica), química ou bioquímica. Por outro lado, cada uma delas coloca o acento sobre um aspeto particular da doença”.

MÉDICO: Observando a anatomia através da dissecação ou instrumentação eu consigo determinar exatamente onde está o mal, onde se situa no órgão, e assim estou pronto para fazer a cirurgia, que é uma prática localizadora por excelência. Eu posso designar o adversário pelo seu nome, e assim estou em melhores condições para extraí-lo e para o desalojar. Eu pratico a medicina da objetivação [60-61].

Três doentes levantam-se da plateia e partilham:

DOENTE 1: É tranquilizador saber que o que não funciona é um órgão que está dentro de mim mas que não é realmente meu [61].

DOENTE 2: É insuportável pensar que sou eu quem está na origem da minha doença [61]

DOENTE 3: A culpa não é minha, o culpado é o fígado, ou o estômago, ou os nervos [61].

LAPLANTINE: Escutando tudo aquilo veio-me à memória as palavras de Kafka ao seu amigo Max Brod, uma confissão que claramente expressar a doença como não-eu: “a minha cabeça e meus pulmões conspiram as minhas costas contra mim” (Laplangtine 1999, 62). A seguir li para os presentes um excerto de *Mort à credit* de Céline, para expressar a doença como um ser anónimo (ela, aquele):

NARRADOR: “Depois da guerra, *ela* me chamou...*ela* correu atrás de mim, a loucura... e mais e mais durante vinte anos” (*ibidem*, 62).

LAPLANTINE: Para fechar a última cena da representação do Modelo Etiológico Ontológico, na perspetiva do doente, li a confissão de Marie Cardinal em “Les mots pour le dire” (1981, 18-19), que olha a doença como ‘coisa’:

NARRADOR: “A coisa chegou, voltou a chegar e não se vai mais. Absorvia-se tão completamente que já não me ocupava dela. Houve um período, no começo, em que acreditei poder viver com a coisa como outros vivem...” (Laplangtine 1999, 63).

LAPLANTINE: Fui reler o que tinha escrito sobre o assunto, trata-se da representação-objeto, bastante observada em doentes que questionei:

“Quando começavam a contar-me os acontecimentos patológicos da sua existência ou me explicavam as razões que os tinham levado a consultar o médico, o discurso da doença apresentava-se, em princípio, como um discurso do espaço corporal, um discurso sobre o corpo e inclusive sobre uma parte do corpo. Contudo, apreendido na sua divisão e que implica a ideia de que a doença é por completo distinta do sujeito, não deve ocultar-nos que o discurso em questão, que não ignora a plena legitimação social de que se beneficia, funciona amiúde, a todos os efeitos, como um discurso-*pantalla*” (Laplangtine 1999, 64).

Mudança de cenário:

É colocado um novo cartaz que diz, “Rotura do Equilíbrio”. O palco prepara-se para receber os protagonistas do Modelo Etiológico Relacional.

Entra o primeiro grupo de personagens que representam a doença como rotura do equilíbrio entre o homem e a sua própria pessoa.

QUATRO HUMORES (SANGUE; FLEUMA; BÍLIS AMARELA; BÍLIS NEGRA) (em coro): Nós somos os quatro humores³⁰,

SANGUE: eu sou o sangue,

FLEUMA: eu sou a fleuma,

BÍLIS AMARELA: eu a bÍlis amarela

BÍLIS NEGRA: e eu a bÍlis negra.

QUATRO HUMORES (em coro): Cada um de vocês identifica-se mais com um de nós. Nós somos responsáveis pela vossa saúde quando estamos equilibrados e pela vossa doença quando estamos em excesso ou defeito” [65].

NARRADOR: A medicina humoral está no oposto da ontologia médica, pois entende os sintomas menos como o efeito do agente patogénico estranho ao doente que como variação de um dos quatro ‘humores’ que o constituem (Laplantine 1999, 65).

Entra Dra. Patofisiologia³¹, que se apresenta de forma determinada,

Dr.ª PATOFISIOLOGIA: Eu sou a patofisiologia³². Para mim o importante não é o olho, mas a função de olhar; não me interessa o músculo em si mas interessa-me a sua contração, estou muito mais centrada na circulação do sangue, do que na morfologia do

³⁰ Refere-se à conhecida medicina humoral de Hipócrates.

³¹ A partir do séc. XVII a anatomia transforma-se em *anatomia animata* (cunho de Harvey), em fisiologia.

³² François Laplantine (1999, 66-68) destaca os contributos para a fisiopatologia de quatro investigadores: para Claude Bernand (estudou as dinâmicas das funções, sobretudo dos líquidos) a patologia resulta de uma disfuncionalidade do funcionamento normal do organismo, quer por uma variação de exageração, quer de atenuação. Esta ideia também é subscrita por Bichat e Magendic, mas estes reforçam que a doença é ela mesma uma alteração *vital*, colocando o foco no vitalismo médico. Brounais tem um papel preponderante na rutura com a ontologia médica, defendendo que a doença relaciona-se com o incremento da irritação dos tecidos – a causa da maioria dos problemas patogénicos. No quarto momento considerado em Biomedecina a lesão é considerada secundária em relação às perturbações do equilíbrio. Neste campo Lariche assinalou que as doenças da disfuncionalidade eram capazes de provocar autênticas afeções orgânicas.

coração. Eu defendo que as desordens são as responsáveis pelas lesões anatómicas e não o inverso [65].

NARRADOR: A causa da doença encontra-se mais no esforço do organismo por responder a um agente patogénico, que neste em si, e que, consequentemente, foca a sua observação mais sobre as desordens funcionais que sobre os órgãos propriamente ditos (Laplantine 1999, 65).

Subitamente os quatro humores juntam-se á Dra. Patofisiologia e em coro entoam:

QUATRO HUMORES; DRA PATOFISIOLOGIA *(em coro):* Apesar das nossas diferenças, nós somos governados por um mesmo modelo, que se opõe ao conjunto das representações anatómicas e ‘solidistas’ do homem, nas suas preocupações por conectar os sintomas com as lesões orgânicas e descobrir a causa do mal num corpo estranho. A nossa opção etiológica é funcional e não lesional, monista e não dualista, quantitativa e não qualitativa [68].

Irrompem no palco outras duas personalidades que também dramatizam a doença como rotura do equilíbrio entre o homem e a sua própria pessoa, trata-se de um homeopata e de um psicanalista.

HOMEOPATA *(cheio de orgulho por ter uma abordagem de aproximação propriamente clínica à doença):* Vou pôr-vos a par do que ocorre nas minhas consultas. O que eu peço ao doente é que ele fale do seu estado, não omitindo nenhum detalhe, inclusive os aparentemente mais anódinos. Da minha parte, eu tenho de compreender a dinâmica da doença desde a sua aparição até à sua transformação atual, observando nela a alternância, dos sintomas assim como os ciclos de mais forte intensidade da afeição. Eu empresto os meus ouvidos ao doente, estudo os significados das fases e os períodos mórbidos, as sucessões sintomatológicas, as possíveis reversões, as complicações, a cronologia e a resolução, são os conceitos cardinais da minha atenção, enquanto que o meu instrumento de eleição é a individuação medicinal, que se esforça por ser a mais adequada possível ao caso em questão, que considero sempre como único [69].

NARRADOR: Radicalmente oposta à quimioterapia, trata-se da mesma compreensão do movimento – e não do entendimento; baseada na tomada de consciência dos processos de organização e desorganização funcional do indivíduo, que também se encontra na psicanálise” (Laplangtine 1999, 69).

O psicanalista sentindo que aquela era uma deixa para si, chega-se para mais perto e numa postura muito séria diz:

PSICANALISTA: Eu procuro pôr em relação a atual experiência subjetiva do doente com as suas fantasias passadas, com o fim de explorar a inteligibilidade oculta, que é a de uma continuidade, inclusive se ela foi interrompida momentaneamente na história do sujeito. Eu estimo que não há heterogeneidade radical entre a personalidade que apresenta um sintoma e a personalidade anterior – aparentemente sem sofrimento -, uma vez que se trata do mesmo indivíduo [69].

NARRADOR: Nestas condições, dado que a doença e a saúde já não podem perceber-se como dois estados quantitativamente distintos, e uma vez que não existem mais que casos individuais – nos quais a solução deve encontrar-se numa relação inter-individual; o que se coloca radicalmente em questão é o princípio da ontologia médica (‘por detrás dos doentes estão as doenças’) (Laplangtine 1999, 69).

Depois do primeiro grupo do Modelo Etiológico Relacional (também conhecido por funcional) ter feito as suas encenações, chegou a vez do segundo grupo que representa igualmente a doença como rotura do equilíbrio, mas desta vez entre o homem e o cosmos.

LAPLANGTINE: Eu aproveito, enquanto eles preparam o cenário, para rever um texto que escrevi em 1978 e leio um excerto: Desta vez, a doença considera-se como o efeito de uma desarmonia entre o microcosmos e o macrocosmos, e o processo da cura consistirá num restabelecimento do equilíbrio cósmico (intervenção direta sobre os elementos naturais ou por meio destes) (Laplangtine [1978, 119-124] 1999, 73).

No palco está um lençol com várias pessoas atrás, a fazer uma performance de sombras chinesas, para delícia de toda a plateia. Eram os seguidores de Paracelso

SEGUIDORES DE PARACELSO: Representamos as medicinas populares de tradição oral, e estamos desde sempre na Europa e extra-Europa, na Ásia com a medicina da antiga China e entre vós com a medicina espagírica. Somos a medicina das ‘firmas’, tivemos tanta força ao reatualizar no ocidente uma interpretação ontológica da doença, empossamo-nos com tanta força na vossa sociedade e nas vossas mentalidades, com a nossa corrente e prática médica, que nos meteram na sombra, marginalizando-nos, ocultando-nos [73-74].

Subitamente o grupo saí detrás do pano e diz: Mas nós não fomos vencidos, e estamos em vias de conhecer novamente uma forte atenção, sobretudo com os nossos desenvolvimentos na área da crono-biologia [74]. Saem de cena pisando fortemente o palco para deixarem bem clara a sua presença.

LAPLANTINE: As últimas representações estão a chegar ao fim com a apresentação da doença como rotura, agora entre o homem e o meio social. Vejo um grupo de pessoas a formar uma fila no palco, cada um com uma letra, formando a palavra, “A formulação Religiosa”.

NARRADOR: Neste modelo, a doença é simultaneamente uma advertência que faz supor que se cometeu uma infração (voluntária ou involuntária); uma violação da ordem que exige uma reparação; um mandato para consigo mesma, postas em perigo pelo feito da doença do indivíduo. É assim que este sistema de interpretação apela à oferta de um sacrifício que, poderia dizer-se, oferece a sociedade a si mesma, menos para curar a doença que para encontrar ou acomodar o seu eixo de equilíbrio (Laplantine 1999, 74).

O grupo sai e dá lugar a um outro cujos elementos estão vestidos de magos e trazem porções na mão, livros e murmuram algo baixinho.

Imediatamente foram reconhecidos pela audiência que participou em uníssono

AUDIÊNCIA: É a formulação mágica ou encantada!

LAPLANTINE: Eu partilho com a plateia que “muitas investigações que pessoalmente efetivei convenceram-me de que nos encontramos no mesmo terreno quando se trata de bruxaria europeia, que, antes de reatualizar -se debaixo da forma do discurso científico, coloca em pleno jogo, para todos aqueles que são atores, forças que não (ou não só) são psicológica ou sociais, mas materiais” (Laplantine 1999, 75). Digo-lhes ainda que “a

compreensão dos sintomas designados com o termo de ‘sortilégios’ expulsados e virados para quem os emite, que tem o mérito de pronunciar o que, desde há uns anos, temos a ilusão de apresentar como ‘achado’. Ou seja, a doença de um remete a um espaço onde o que se passa tem algo a ver com a doença, mas contudo situa-se no exterior do doente” (*ibidem*, 74).

Elementos do Modelo Etiológico Ontológico juntam-se numa parte do palco e os elementos do Modelo Etiológico Relacional (ou funcional) juntam-se na outra parte do palco e despedem-se da plateia.

No fim saem todos e juntamente com a plateia, dirigem-se para uma outra zona do edifício do teatro da Antropologia da Enfermidade, procurando experienciar um outro palco de representações de modelos etiológicos de doença e de cura.

ATO 2 - Palco dos Modelos Etiológicos: Exógeno/Endógeno

LAPLANTINE: O grupo de pessoas entra na sala e depara-se com um palco com duas exposições de quadros e relíquias antigas. Dirigimo-nos para a ala norte e a primeira coisa que saltava à vista era um cartaz que dizia, “Causalidade Química e Causalidade Social”. Parecia ser a ala do Modelo Etiológico Exógeno! Entretanto escutamos uma respiração ofegante, e era o meu amigo, o diretor do teatro, pisca-me o olho e averigua se eu tinha gostado desta surpresa que ele tinha preparado, e percebi logo que ele já me tinha atribuído o papel de guia da exposição, e vai à vida dele. Juntei-me ao grupo de frente para um retrato de Pasteur datado de 1875, que continha a inscrição “imputação mórbida ao exógeno”, e início as explicações:

NARRADOR: Nesta altura Pasteur não era clínico mas químico, e a sua abordagem ao estudo da medicina, tende a erigir em princípio ‘uma explicação vigorosamente infecciosa da doença, cujo protótipo pode ilustrar-se pela raiva, transmitida pela saliva, que transporta o gérmen patogénico de um indivíduo ao outro. Nessa altura Pasteur constatou que os micro-organismos patogénicos podiam não encontrar os fatores necessários para o seu desenvolvimento e que a sua eficácia, segundo o meio, era mais ou menos forte” (Laplantine 1999, 81).

Entretanto fui interrompido por um elemento da plateia, que fascinado por microbiologia colmatou a explicação:

ELEMENTO DA PLATEIA: O que Pasteur queria dizer era que a etiologia devia considerar o hóspede como um agente que reage, e não como um meio passivo. Em consequência, a patogenia microbiana já não podia considerar-se a única causa provocadora [81].

LAPLANTINE: Avançamos na exposição e eu fui clarificando que a hipótese de Pasteur se manteve ao longo do tempo, adicionando outras variantes, como “... uma diferenciação entre o terreno alterado ou infetado e a causalidade externa responsável da alteração ou da infeção. Diferenciação obtida mediante o isolamento do agente exterior que irrita ou infecta, que já não se tem por causa exclusiva, mas que no entanto é dominante” (Laplantine 1999, 81-82).

Continuamos ali algum tempo com as explicações e uma rapariga nova pergunta-me porque estou a insistir tanto tempo no modelo da exterioridade patogénica. Eu sorri e respondo-lhe que um dos motivos prende-se com o facto de esse modelo continuar a exercer uma grande influência no campo da medicina ocidental, e por outro lado porque ela consiste numa radicalização da imputação etiológica externa e numa reativação da compreensão ontológica da doença. Um outro elemento do grupo faz a observação que se tinham tecido reinterpretações irracionais e imaginárias, em torno “do ‘micróbio’ que chega para infetar um indivíduo que, em aparência se encontrava previamente em perfeita saúde... e que a interpretação pasteuriana e neo-pasteuriana é objeto de assentimento popular massivo que conhecemos em razão do seu impacto simbólico: o impacto evidentemente exercido por estas substâncias nocivas, tanto mais eficazes quanto são invisíveis” [82]. Eu concordo e reforço que há dois tipos de significação face à exterioridade patogénica, que um deles no fundo já foi exposto e remete para a relação do homem com o seu ambiente físico, químico e bioquímico. O outro é mais popular e exemplifico:

“A doença tem a sua origem na vontade malvada de uma potência antropomórfica ou antropomorfizada: bruxo, génio, espírito, o Diabo; mais ainda, o próprio Deus intervém sob a forma de ‘destino’. São os sistemas que Foster (1976) qualifica de ‘personalistas’. Mediante eles, os processos patológicos e terapêuticos pensam-se em termos de relações humanas (ou supra humanas) e a medicina considera-se uma socio-medicina” (Laplantine 1999, 80).

Já tendo percorrido metade da ala norte faço uma breve síntese: “conecta-se uma causalidade totalmente exógena a uma representação por completo ontológica” (Laplantine 1999, 82-84).

O grupo junta-se em frente a um quadro, a ler em silêncio um depoimento: “Não sou eu a origem da minha doença, de que na realidade não sou eu quem está doente, mas um órgão meu, acidentalmente infetado por pequenos seres minúsculos vindos do exterior” (Laplantine 1999, 84).

Continuando na ala do Modelo exógeno segue-se a imputação etiológica mas agora dirigida à cultura. O meu amigo do teatro não deixou nada ao acaso, pois ele sabia que eu na minha investigação valorizei bastante as atribuições não só feitas pelos médicos, como pelos doentes, e também tive em atenção a dimensão social - e aqui estavam elas, através da sociogénese das doenças.

As atribuições sociais estavam retratadas numa exposição de fotografias relacionadas com os agentes externos: “a poluição atmosférica; o ruído as más condições de alojamento; o desemprego e, em menor grau, a ‘dificuldade para alcançar as minhas expectativas’; as brigas familiares; o sedentarismo, responsável pela obesidade e dos riscos de problemas cardiovasculares (evocados sobretudo pelos médicos), as cadências dos ritmos laborais e a longitude dos trajetos responsáveis pelo ‘stress’ e a ‘fadiga’; o ocidente propriamente dito (na rota do trabalho), noção exógena se a há; a nocividade da alimentação, em especial, ‘as conservas’ e a inevitável trilogia contemporânea formada pelas gorduras, pelos açúcares e pelo sal; o consumo de álcool e de tabaco” (Laplantine 1999, 84).

O grupo foi avançando e eu detenho-me numa fotografia que continha bons e maus alimentos juntamente com outras substâncias nocivas, e pensei que aqueles conteúdos da fotografia “não se consideram como fatores de doença que poderiam relacionar-se com outros fatores, mas como agentes que se têm como responsáveis diretos” (*ibidem*, 85). Saquei do meu diário de campo e escrevi, “tem-se a possibilidade de designar o inimigo pelo nome: ‘o cigarro’, ‘o whisky’, ‘os pratos cozidos’, ‘a maionese’, ‘as sobremesas de chocolate’. Possui-se a certeza de isolar as verdadeiras causas da doença: ‘o açúcar’ é a ‘causa’ dos diabetes; ‘o sal’ é a causa da hipertensão arterial’...” (Laplantine 1999, 85). Juntamente a esta fotografia estava uma outra da autoria de Claudine Herzlich (1969) intitulada de ‘modo de vida’. Esta imagem apela para a nutrição ‘natural’, a vida do campo ao ritmo das estações.

As fotografias que se seguiam expunham a sociogénese das doenças nas teorias socio-médicas contemporâneas, para quem a doença se liga ao social, seja através da educação, da política ou da cultura. Lembro-me que na minha investigação o destaque da influência dos fatores sociais na génese da doença, tinham desde logo relevância nas explicações etiológicas dos problemas mentais. A exposição contempla os trabalhos de Reich centrados na ‘moral familiar’ e a repressão sexual que gera sintomas, a escola norte-americana de Palo Alto e os seus estudos na patologia da comunicação.

A antipsiquiatria também tem aqui lugar e tiro novamente o meu diário para registrar o que me ocorria, “quaisquer que sejam as particularidades de cada uma das distintas tendências da explicação socio-médica (elas mesmas amplamente diversificadas), todas compartilham a ideia principal de que a origem da doença se situa no nível da relação social, e não no indivíduo (tanto orgânico como psicológico, e indistintamente como psicossomático)” (Laplantine 1999, 86).

Perdido nas minhas reflexões e notas, tinha esquecido que estava a guiar um grupo, virei-me para o fundo da ala norte e lá estavam eles sentados em círculo no palco, abeirei-me deles no momento em que estavam a trocar ideias sobre a sociogénese das doenças na literatura. Uma Senhora, com um ar intelectual relembra o caso de Marzo (1979) de Fritz Zorn, que morreu cedo devido a um cancro. Nos seus escritos atribuiu a doença à sociedade, e mais precisamente ao seu meio familiar e só de modo ténue à sua fragilidade individual [86-87]. A Senhora levanta-se e cita de memória uma passagem (1979, 180-181).

SENHORA DA AUDIÊNCIA: “...o cancro que me devora não sou eu mesmo, é a minha família, a minha origem; é a herança que recai em mim o que me devora. O qual significa, em termos médico-políticos ou socio-políticos: todavia tenho cancro, permaneço como garante do meio burguês cancerígeno” [87].

Senta-se e clarifica que para Zorn, não era o meio social que devia reputar-se patogénico em si mesmo, mas a sua ‘quantidade’. Entretanto eu tinha escrito umas palavras nuns papéis para os elementos do grupo lerem e refletirem, baseadas em relatos novelísticos e autobiográficos que exprimem a agressão como, “penetração, invasão, fratura, possessão, intoxicação, contaminação, ataque, assalto e até veneno e ferida” (Laplantine 1999, 88).

Depois de uma rica troca de impressões levantamo-nos e dirigimo-nos em direção á ala sul, mas antes revisitamos um painel que tinha um conjunto de termos opostos:

interno /externo; individual/social; natureza/cultura; saúde/ doença; vítima que não participa em nada no processo patológico / inimigo totalmente responsável. Eu expliquei ao grupo que as primeiras palavras de cada par postulam “uma percepção do ser humano naturalmente são (se situadas num registo médico) ou espontaneamente bom e inocente (se se situa num registo moral religioso). O indivíduo que possui em si mesmo os recursos terapêuticos – ou seja, uma capacidade defensiva mais ou menos grande -, está completamente animado por um desejo de viver que só contraria a existência exterior de potências nocivas malévolas” (Laplangine 1999, 90-91).

Quanto à segunda palavra do par de opostos, é a representação da origem do mal – “a doença que sob a forma de fratura, de invasão, de poluição, de infeção, vem agredir um indivíduo que, nestas condições, não pode considerar-se mais que uma vítima” (*ibidem*, 91).

RAPAZ 1 DA AUDIÊNCIA: É como eu dizer, Doutor de que provem? Como a apanhei? O que tenho de fazer para livrar-me dela? Porque pesquei uma gripe? [90]

Todo o grupo ri agora daquele comentário cómico e muito pertinente.

RAPAZ D2 DA AUDIÊNCIA: Se pescaste uma gripe, não há nenhuma dúvida que, o teu ‘eu’ está perfeitamente são, e bom, inocente e irresponsável do que chega, e a ‘gripe’ é o absolutamente malvado, que se amparou em ti... [90].

Olharam os dois para um médico na fila de trás como que à espera de uma resposta para a troca de palavras em torno da pesca da gripe.

MÉDICO: Eu encontro a causa da doença, identifico a natureza da agressão externa e, por meio do arsenal quimioterapêutico de que disponho, procuro expulsar o intruso do corpo do doente. Se não o encontro, declaro, no substancial, que mediante exames e análises mais profundos, buscarei o responsável, que podia ser de natureza microbiológica (hipótese esperada) ou conectada com os antecedentes familiares, ou... com o próprio sujeito na sua história e própria individualidade [92].

LAPLANGINE: Que dia maravilhoso que eu estava a ter graças ao meu amigo que me deu a oportunidade de sentir a Antropologia da Enfermidade viva!...

Já nos encontramos à entrada da ala sul do palco, onde está um cartaz que tem escrito “No mais profundo de mim”, sem dúvida uma referência ao Modelo Endógeno, segundo o qual a doença, provem do interior do indivíduo. Pego num panfleto e leio, “esta compreensão manifesta-se nas noções de temperamento, constituição, disposições e predisposições, do tipo relacionado com o carácter astral (os signos do zodíaco), natureza, organismo, terreno, herança³³, património genético³⁴, recursos de autodefesa” (Laplangtine 1999, 92).

Reparei de imediato, que o meu amigo do teatro realmente tinha-se dado ao trabalho de fazer uma boa seleção, pois entre uma panóplia de referências ele escolheu expor os grandes quadros mórbidos, para os quais se impõe de maneira preferencial nas mentalidades (doutas e populares) uma causalidade principalmente interna e para além disso, expor as tendências do pensamento médico ocidental que parecem mais representativas do modelo etiológico em questão.

Após a insistência minha e do grupo pedimos a um psiquiatra, que se encontrava entre nós, que abordasse a psicose maníaco-depressiva, que estava retratada numa tela, pela expressão de um doente que padecia dessa problemática.

PSIQUIATRA: A psicose maníaco-depressiva e em especial a melancolia, também se designava por psicose endógena. Esta perspetiva consiste nos problemas da regulação interna e, com mais precisão, uma alteração dos ritmos biológicos – ritmos respiratórios, sexuais, da atividade e do repouso (o ciclo vigília/sono), da secreção e a micção, ritmos alimentares; ritmos, em definitiva e sobretudo, do humor – e traduzem-se por acessos de excitação ou de depressão, absolutamente desproporcionados em relação às circunstâncias. Mas ainda, sem nenhuma relação com as situações criadas pelo ambiente³⁵ [93].

LAPLANGTINE: Eu intervenho e partilho uma das interpretações populares mais defendidas, relativamente ao cancro, que recolhi na minha investigação, “...pensa-se que

³³ François Laplangtine (1999) aponta como exemplo as Leis de Mendel descobertas em 1895.

³⁴ Por exemplo, o ‘meio interior’ de Claude Bernand, refere François Laplangtine (1999).

³⁵ François Laplangtine (1999, 93) aponta a teoria do ‘endon’ especialmente desenvolvida por e Tellenbach (1979), que “coloca em evidência uma patologia mental não já reacional mas baseada na noção de ciclo, isto é de temporalidade interna”.

a vida moderna dá para qualquer coisa, pois estima-se que surge de um processo de fabricação interna comparando amiúde com ‘uma besta’ que nos ‘devora’ ‘desde o interior’ (Laplangtine 1999, 94).

Prosseguimos e passamos para um conjunto de três pensadores que nos servem de introdução para as formas de pensamento médico representativas da primazia do endógeno, e que estão representados em telas a óleo - são eles Hipócrates, Platão e Aristóteles.

Coloco-me debaixo do quadro alusivo a Hipócrates e ao humorismo, e começo por dizer que aqui o acento é colocado sobre as particularidades individuais (idiossincrasia) tanto normais como patológicas.

LAPLANGTINE: Para Hipócrates, a doença é uma alteração que por certo não pode compreender-se, independentemente do meio geográfico e climático, mas está principalmente ligado a um desequilíbrio interno. Assim a melancolia resulta da corrupção do sangue pela ‘bílis quente’ ” (Laplangtine 1999, 94-95).

À medida que nos encaminhamos para o quadro de Platão, refiro que este “afirma que o equilíbrio (*symmetrica*) está baseado na união harmoniosa da alma e do corpo. Quando as exigências corporais (*soma*) são demasiado fortes, há *amathia*, ou seja, indocilidade e ignorância” (Laplangtine 1999, 95). Fazendo ainda referência a Platão, “... as experiências da alma (*nous*) chegam ‘desde o interior’, ‘invade-nos com doenças’ (*timeu*) e nos conduz á mania, loucura tão humana que provem do interior do ser, e em que *Fedro*, Platão distingue da loucura divina” (*ibidem*, 95).

Deslocamo-nos para junto do quadro que tem o busto de Aristóteles e eu sublinho que este retoma uma interpretação equivalente da morbidade mediante o primado do endógeno, “ao considerar que a patologia provém da natureza (*physis*) própria do indivíduo que a produz” (*ibidem*, 95).

Pergunto ao grupo se alguém quer referir outra forma de pensamento médico relacionada com a primazia do endógeno?

SENHOR DA AUDIÊNCIA: O vitalismo médico, em oposição à física médica, considera que as causas da doença não são localizáveis e isoláveis, mas que provém de um desequilíbrio geral que deve ser posto em relação com o terreno particular de cada indivíduo [95].

Por fim chegamos a uma zona da ala sul ansiada por muitos, a que tem exposto teorias, pensamentos das abordagens psicológicas, psicanalíticas e psicossomáticas à doença. Aqui surge o retorno obrigatório ao modelo endógeno, à ideia de que o indivíduo é participante na sua doença e como próprio gerador do seu estado atual – comento com um senhor que caminhava a meu lado.

Nem queria acreditar no que estava a ver! Seria possível? Sim estava ali um divã da psicanálise! E foi uma euforia pois todos queriam experimentar estar no divã, e foi assim que sentámos o psicanalista do grupo numa cadeira atrás do divã e eu deitei-me no divã.

PSICANALISTA: Eu interesso-me pelos fatores externos que podem acarretar problemas mentais, mas procuro compreender e tratar esses como conflitos essencialmente intrapsíquicos... trabalho sobre as fantasias experimentadas e as modificações das relações entre as próprias instâncias psíquicas (e não entre o homem e o seu meio), que são o Ego, o Id e o Supereu [96].

Levantei-me e agradei-lhe a sessão.

Avançamos para o tema seguinte e aparece uma cartolina com vários nomes ligados à psicossomática, destacando-se a marcador fluorescente dois autores marginais por referência à ortodoxia psicanalítica: Wilhelm Reich e Georg Gnoddeck. Informo o grupo que para Gnoddeck, “a doença, e em especial a doença psíquica, é sempre a expressão psicológica, ou melhor ainda a simbolização, do que desejamos secretamente. Nós infligimos especialmente a nós mesmos, certo número de penas em reação à transgressão de uma proibição completamente interiorizada” (Laplantine 1999, 97).

Pedi para colocarem uma manta no chão, para nos sentarmos confortavelmente e prepararmo-nos para um momento de literatura em torno das representações endógenas da doença.

Começo por abordar a doença-herança lendo um excerto de Rousseau (1959, 7): “Nasci débil e doente; trunquei a vida da minha mãe, e o meu nascimento foi a primeira das minhas desditas” (como citado em Laplantine 1999, 98).

Quanto à doença-símbolo comecei por explicar que muitos escritores consideram que a doença remete a uma realidade interior muito mais real que os próprios sintomas e dei o exemplo de Katherine Mansfield (1973) que concluiu no seu diário “que a

tuberculose que padece não é senão um sinal de um mal mais profundo que a conduz à destruição de todo o ser, e especialmente do amor que a unia ao seu esposo John Middleton Murry. No final da sua vida, sem procurar mais ‘uma semicura que só interessa ao meu corpo’ – como escreve ao seu esposo em outubro de 1922 -, decide abandonar qualquer tratamento médico e, convertendo-se em discípula do mago Gurdieff, parte em busca de uma cura ‘completa’” (Laplantine 1999, 99).

Para que o grupo mergulhasse na ideia de doença-criação original do sujeito, socorri-me de Jean Reverzy em *Place des Angoisses* (1977, 173), que diz, “cada um tem a doença que merece”, e cito o autor a propósito de Dufourt, que é o principal personagem da sua obra: “a doença que parecia sofrer de facto era sua obra, da qual podia orgulhar-se feita momento a momento, peça por peça: a cada metamorfose havia-lhe dado resposta, a qual não pertencia mais que a ele” (1977, 371 como citado em Laplantine 1999, 99).

Terminamos a visita e dirigimo-nos agora para um outro palco.

ATO 3 - O Palco dos Modelos Etiológicos: Aditivo e Subtrativo

LAPLANTINE: Entramos numa sala que estava escura, apenas umas quantas luzes para iluminar a passagem e várias cadeiras; em frente encontrava-se uma tela, onde estava escrito “A Presença”, remetendo imediatamente para o Modelo etiológico aditivo. Íamos assistir a três curtas-metragens; distribuíram pipocas e lá nos sentamos expectantes.

A primeira curta-metragem era sobre os Baulé da costa de Marfim na África Negra. No ecrã começamos por ver um grupo de indivíduos Baulé a trocarem impressões sobre os motivos que estavam por detrás da doença de um indivíduo, atribuindo a causa à ação deliberadamente agressiva de um feiticeiro (*baiefué*). A cena seguinte mostra-nos um feiticeiro a usar um método singular, que consiste “na técnica dos ‘pontos’ (*pondema*) projetados ‘em espírito’ sobre os membros da pessoa em questão: o bruxo lança pequenos troços pontiagudos de madeira que, segundo o caso, se fixam num braço, numa perna, o ventre e inclusive na cabeça” (Laplantine 1999, 111-112). Por fim vemos a resposta do curandeiro (*nsuefué*) à representação do mau-objeto que penetrou no corpo, e que consiste “em extrair, por aspiração e sucção, as materializações tangíveis da doença, para logo efetuar uma expulsão simbólica do mal mediante uma purificação ritual e protetora ao seu cliente” (*ibidem*, 112).

A segunda curta-metragem ocorre na região de Berry, no marco de investigações acerca da bruxaria e mostra também uma comparação com a bruxaria europeia. No filme vemos elementos acerca da bruxaria da África Negra e do extrator europeu de sortilégios como agente terapêutico / patológico de uma série de representações análogas, mas centrando-se sobretudo nas suas diferenças: “1) A bruxaria europeia jamais funcionou apelando de preferência ao recurso da antropofagia. A feitiçaria africana é muito amiúde uma bruxaria do ventre, que apela a uma ordália alimentária³⁶. A bruxaria europeia pode referir-se ao coração, ao sexo ou aos olhos (o ‘mau olhar’), isto é, privilegia as representações devoradoras e digestivas; 2) Na África Negra, a interpenetração da doença no registro da bruxaria é relativamente ‘moderna’ ou, com mais exatidão, faz-se cada vez mais frequente, basta chegar a aceder à prioridade na ordem das representações, a medida que se assiste a uma modernização destas sociedades. Enquanto entre nós mobiliza-se como último recurso, quando o indivíduo esgotou a credibilidade acordada relativamente aos outros sistemas de representações” (Laplantine 1999, 117). A partir dos sortilégios visionados no filme, é possível tecermos a algumas reflexões: a) a adição implica algo que provem do exterior e penetra o corpo do indivíduo inocente; b) a presença de uma dinâmica quer se verifique a ação do mal, quer esta não tenha efeitos integrativos na personalidade do doente. Relativamente a esta última situação, tal deve-se a uma intervenção que apela à dinâmica ofensiva de libertação, que consiste em “rodear o mal, de localizá-lo e de designar o adversário sob a forma de objetos visíveis, palpáveis, manipuláveis e transferíveis, e não como diagnóstico” (Laplantine 1999, 112); c) desta forma a ideia de contágio é recusada e espalha-se entre os diferentes protagonistas do drama (Laplantine 1999, 112). Na terceira curta-metragem um par de atores faz uma encenação de uma consulta entre um médico generalista e um paciente. Vemos o médico perguntar ao doente, “O que é que não funciona bem?”, parecendo esta pergunta conter ou apelar a uma interpretação subtrativa da doença. Vemos o doente responder de uma forma quase sempre agriamente, como por exemplo, “estou mal do fígado”, “ando mal do coração”, “estou mal do intestino”, sugerindo estas palavras um carácter aditivo. Comento com a audiência que nas minhas investigações me apercebi que a doença é relatada pelos doentes mais como uma presença, do que como uma ausência: “como um objeto que não estava ali e que começou a instalar-se e a invadir uma parte do corpo” (Laplantine 1999, 112). Abro a sessão de questões e comentários sobre as representações

³⁶ François Laplantine (1999) indica a leitura de Retel-Laurentin 1975, para aprofundamento desta matéria.

de doença e de cura, tendo em conta o visionamento dos filmes e o que se apreendeu nos outros palcos anteriores.

TÉCNICA DE LABORATÓRIO DE PONTA: Do que eu entendi penso que as representações dominantes na medicina não são muito diferentes das populares, pelo menos no que diz respeito a expulsar uma presença inimiga que deve liquidar-se, um agregado de alguma coisa malvada que deve extrair-se, e recusar deliberadamente que possa provir de si mesmo ou que implique a personalidade do doente. O que eu nunca tinha pensado foi que a feitiçaria se aproximava tanto da microbiologia de Pasteur, e agora também percebo porque há uma oposição tão forte à psicanálise e a todas as terapias, como a homeopatia que atribuem a prioridade ao endógeno” [113].

LAPLANTINE: Levando em linha de conta diferentes períodos das sociedades, houve épocas em que dominava a carência, mas na sociedade atual prevalece o excesso, com a superprodução e a vida agitada, o cheio³⁷. Se mudarmos o foco da perspectiva biossociomédica para a psicossociomédica surgem outras significações e neste sentido uma representação jamais é unívoca, mas por agora o importante é ficarmos com a noção clara de uma “relação privilegiada entre a ontologia, a exogeneidade e a aditividade” (Laplangtine 1999, 114). E o mais importante de tudo é ficarmos clarificados que a aditividade também pode ser pensada a partir do ponto de vista endógeno, como ocorre na apendicite e consequentemente o mesmo vamos ver que pode ocorrer na subtração, ao ser passível de atribuição a um agente externo.

RAPARIGA DA AUDIÊNCIA (*com boca cheia de pipocas*): Dr. Laplangtine a sessão ‘A Ausência’ vai começar.

A curta-metragem consiste num documentário histórico-religioso sobre o modo como o Cristianismo e a religião Muçulmana abordam as questões da subtração e da adição. Para o Cristianismo, “o indivíduo nasce em estado de pecado (‘o pecado original’) e deve aspirar a desembaraçar-se dele pela mediação de um terceiro (Jesus Cristo, denominado ‘Cordeiro de Deus’), de quem o texto bíblico assinala que ‘extraí’ ou que ‘tira os pecados do mundo’” (Laplangtine 1999, 116).

Através deste documentário podemos ver que esta conceção é estranha à Muçulmana, que privilegia mais a negociação que a afirmação, a ausência do que a

³⁷ François Laplangtine (1999) sublinha a expressão de Francis Ponge, “demasiado cheio”, remetendo a doença para uma protuberância.

presença e para quem a cura “provém mais de um processo de purificação externa (abluições), de adjunção e adição³⁸ que de subtração – como em particular a cirurgia, que se desenvolveu por toda a Europa, enquanto a sociedade árabe foi reticente a ela durante muito mais tempo e o Islão proibia-a”³⁹ (Laplantine 1999, 116-117).

LAPLANTINE: Fazendo um apanhado sobre o Modelo Subtrativo e aplicando-o às concepções de doença e cura, posso dizer-vos que este remete para aqueles casos em que o doente sofre de “uma coisa a menos (que se lhe escapou ou lhe foi subtraído), e que portanto deve restituir-se” (*ibidem*, 115-116). Reconhece-se esta ideia em várias expressões da parte do doente, “o meu espírito foi evadido”, “perdi a minha razão”, “perdi a minha memória”. Estamos perante uma compreensão negativa da doença, uma ausência que apela a rituais de restituição, “sendo sempre a ação médica ou médico-mágica obviamente inversa com respeito à representação etiológica” (*ibidem*, 116).

O grupo deixa agora este palco e desloca-se para outra zona do teatro.

ATO 4 - O palco dos Modelos Etiológicos: Maléfico e Benéfico

LAPLANTINE: Entramos no palco do Modelo Etiológico Maléfico e Benéfico. Este palco de representações atribui aos sistemas de interpretação precedentes, uma dualidade que se situa ao nível do sentido e do sem-sentido, que se refletem em termos da prática do terapeuta e na experiência do doente. Uma atribuição que, a meu ver faz com que a doença e a saúde não possam ser encaixados em eixos ‘objetivos’ (Laplantine 1999).

No palco vai discorrer uma sessão de literatura dramatúrgica, em que os atores vão expressar corporalmente o maléfico, acompanhados da voz enfatizada do narrador.

No palco estão vários atores vestidos de modo a simbolizar partes do corpo, estendidos no chão formando um grande corpo humano, ocupando [cada uma dessas partes] a sua respetiva posição tal como num corpo.

³⁸ François Laplantine (1999) a este propósito refere a utilização e desenvolvimento de plantas medicinais.

³⁹ François Laplantine relembra que, o Islão considerava e ainda considera relativamente às cirurgias que “o muçulmano se converte em impuro quando perde o seu sangue” (1999, 117).

Ouve-se uma música de fundo, pesada e uma voz sem rosto visível que diz, “Mal Absoluto”.

A plateia instala-se em silêncio, para experienciar o palco do modelo maléfico.

Inicia-se a performance da doença – resignação, baseada no Diário e nas “Cartas a Milena” de Kafka, acompanhada pela leitura do excerto:

NARRADOR: “Aceita os sintomas, não te lamente por eles, desce à profundidade do sofrimento [1981, 537]. Ao entardecer, sempre tenho 37,6 a 37,7 graus de temperatura. Permaneço na minha mesa de trabalho, não chego a nada, salvo a penar pelas ruas. E não obstante, isso é comportar-se como Tartufo, mais que compadecer-se da própria enfermidade” (1981, 561 como citado em Laplantine 1999, 123).

O narrador vira-se para a plateia e comenta:

NARRADOR: As dores acentuam” a percepção da existência como pesadelo, que deve aceitar-se e descrever-se escrupulosamente em toda a sua crueldade” (Laplantine 1999, 122-123).

Inicia-se a performance da enfermidade – submissão à enfermidade-resistência baseada nos escritos, como “Felicidade” (1920), de Katherine Mansfield⁴⁰ acerca do seu sofrimento devido à tuberculose.

Cena da submissão:

LAPLANTINE: A encenação da cena de resistência de Katherine traduz a sua recusa ao horror da doença, pois impede-a de exercer a sua vocação de escritora:

“É preciso submeter-se, não resistir. Acolhê-lo [ao sofrimento]. Deixá-lo submergir-se. Aceitá-lo plenamente. Faz da dor uma parte da tua vida...” (como citado em Laplantine 1999, 124). “Regresso completamente esgotada, estendo-me a descansar,

⁴⁰ François Laplantine (1999) expõem a história de Katherine Mansfield que sofria de crises violentas de hemoptisis (tuberculose), que a levaram à morte apenas com 34 anos, analisando dois pólos da doença, a resistência e o da submissão, que a acompanharam ao longo da vida.

levanto-me e permaneço sentada até às sete horas, aturdida pela fadiga – situação horrível. Apenas posso caminhar, não posso pensar; não ousou sequer tentar o sono, pois se me encosto, sei que permanecerei de vigília toda a noite, e esse é o meu pesadelo (...) Sentimento de desespero ante o desgaste do meu tempo” (1920, 192 como citado em Laplantine 1999, 124).

Inicia-se a performance da doença-abjeção. Encenada a partir dos escritos do médico Louis – Ferdinand Céline⁴¹, em que os atores fazem um elogio á anatomia, exibindo várias partes do corpo.

LAPLANTINE: A percepção de Céline não pode ser mais anatómica, ou seja, está “totalmente centrada no corpo (qualificado como ‘carnosidade’, ‘tripas’, ‘carnes’, ‘carne mal passada’ ou ‘carne humana bem sangrenta’), e além disso, sobre o *interior do corpo*, esse espaço abjeto constituído por fibras, intestinos e excrementos” (Laplantine 1999, 126). A doença-humilhação dá azo a várias cenas no palco, retratando a literatura do século XX⁴², onde abundam exemplos nos quais a doença se percebe “como uma infâmia, uma desgraça, uma experiência imunda, que deixa entrever (ou diretamente conduz) a uma descida aos infernos e ao nada” (Laplantine 1999, 132).

Outra referência literária é a do horror à doença: o horror exagerado (Soriano)⁴³ e o desespero absoluto (Guérin). No palco começa a vivência que evoca Soriano, “faz três anos que morro de sede de fome, de solidão e de injustiça na minha prisão... Agonizo por uma enfermidade desconhecida e que quase não se sabe como atender. Se me encarrego de fazer pequenas tarefas para sobreviver, e isso, me assegura, é uma possibilidade...” (1982, 121 como citado em Laplantine 1999, 133). O sofrimento de Guérin⁴⁴ é igualmente exposto, a partir do seu ‘Diário da Enfermidade’: “oh, que termine, que termine!

⁴¹ De acordo com François Laplantine (1999) Céline tem formação médica, foi médico antes de se converter em escritor e continua exercendo medicina até ao fim da vida. O estilo celiniano, “que é o da grosseria, está conectado com o método de exageração anatomopatológica, e a estética da narrativa provem de uma amplificação – em particular das situações mórbidas e dos sintomas que adquirem um relevo realmente pesadileso” (1999, 126).

⁴² M. Bataille, W.M. Diggelmann, H. de Montherlant; H. Bazin.

⁴³ Marc Soriano foi hospitalizado devido a miastenia, isto é, “um bloqueio progressivo de todos os músculos que, em particular, o iria privar do uso da palavra” (François Laplantine 1999, 133).

⁴⁴ François Laplantine anota que Guérin começou a ter graves sintomas de irritação do colon e graves perturbações estomacais, decorrentes do seu fracasso numa novela *Los Pulpos*, a que se tinha dedicado durante muitos anos. Fez inúmeras cirurgias, mas acabou por morrer.

Realmente não posso permanecer mais assim. Para quê viver nestas condições? É mil vezes melhor a morte” (s/d 101-103, como citado em Laplantine 1999, 135).

As cortinas do palco fecham.

LAPLANTINE: Eu e a plateia aguardávamos pela performance do Modelo Etiológico Benéfico, quando entra o meu amigo diretor do teatro pelo palco adentro

DIRETOR DO TEATRO: Espero que este dia esteja a ser benéfico para todos [gargalhadas]. Quero agradecer a vossa presença e um apreço especial ao Dr. François Laplantine pela sua amabilidade em ter compartilhado connosco os palcos do Teatro da Antropologia da Enfermidade. O modo como será feita a última exposição, que é a do Modelo Benéfico, fica por sua conta.

LAPLANTINE: Eu agradei e subi ao palco para a apresentação.

NARRADOR: Vou-me referir ao material que publiquei no ano, de 1983. Aqui, o sintoma surge como uma mensagem a escutar e a descobrir. A doença aqui tem um sentido, que pode ser o de restaurar o equilíbrio perturbado ou até mesmo, poder ser encarada como um episódio que exalta e enriquece. Podemos equacionar várias dimensões de interpretação em torno da doença, que obtive a partir das minhas pesquisas.

Temos a doença enquanto gratificação. A doença é encarada através do discurso do doente, como permitindo escapar às restrições da vida social e centrar-se sobre a pessoa. Trata-se da obtenção de ganhos secundários, mas em que se estabelece uma relação de cordialidade no reconhecimento da dependência social e afetiva.

A segunda atribuição é a da doença-proeza. Neste caso a própria doença serve como um gatilho para o indivíduo revelar potencialidades próprias, que não revelava antes da doença. Trata-se de uma sobrecompensação.

A terceira referência é a da doença-cura. Neste modo de interpretação os sintomas corporais são encarados com um outro significado, por exemplo: “o vômito já não se examina como um sintoma a eliminar, mas como o sinal de que o meu estômago recusa convenientemente a absorção de um alimento que não me convinha; a diarreia, como a resposta adequada do meu intestino...” (Laplantine 1999, 136). O remédio é empregue aqui como algo que vem reequilibrar o organismo.

A quarta interpretação é a da doença-voluptuosidade, em que a Psicanálise contribuiu de forma original. O terapeuta tem o papel de atender e de ser atendido e o mesmo se passa com o doente [nos respetivos contextos]. A doença aqui, não é encarada

como mal de todo. Observa-se uma peculiaridade relativamente ao modo como a cura é vivenciada: “...a cura – que não é desejada pelo doente – já não é desejável para o terapeuta, que vê nela uma ‘fuga da saúde’” (Laplantine 1999, 137). A Psicanálise tem o mérito de ensinar a ver o prazer do sintoma, e que todo o indivíduo que se submete a uma terapia, manifesta uma reação terapêutica negativa. Na cura da doença muitas vezes estabelece-se um paradoxo, por um lado o doente quer curar-se mas continua aliado com a sua doença, e por outro o médico pode colocar-se na postura de salvador, ou seja, o indivíduo “quer suprimir o sofrimento, mas manter o sintoma por completo” e o terapeuta quer mediante “a reatualização do seu passado, a emergência de uma nova organização psicológica” (Laplantine 1999, 138). O curioso é que o paciente fica espantado com a atitude do terapeuta.

A quinta referência é a da doença-salvação: “a doença não só se considera um fenómeno ambivalente, rico em significações, mas também como a experiência de maior significação que pode viver-se, e sobretudo como um estado valorizado sobremaneira, posto que, segundo o caso ‘exalta’, ‘ilumina’, ‘liberta’ e em qualquer forma enriquece” (Laplantine 1999, 138). Podemos também ligar as etiologias benéficas a uma variante exógena ou endógena. Relativamente à variante exógena sublinho o modelo místico ou descendente, em que o indivíduo entende a doença “como uma invasão enriquecedora do *eu* por ação do outro. (...) Com a penetração de uma potência exterior não hostil, nem perigosa, mas que provoca exaltação e que, portanto convoca a uma etnonização sagrada e a um ritual que Luc de Heush (1971) qualificou de ‘endorcismo’, para distingui-lo como oposto ao exorcismo” (Laplantine 1999, 140).

A variante endógena remete para o modelo xamanista ou ascendente, “Aqui, a ‘alma’ partiu de ‘viagem’, mas para recorrer a um itinerário considerado como especial, O xamã segue então um caminho ascendente, abandona o seu corpo, eleva-se, deixa a assistência e dirige o jogo terapêutico com o seu cliente” (*ibidem*, 140).

O sexto ponto apela para a doença encarada como liberdade, ou seja por um lado os indivíduos valorizam o seu direito à saúde e exigem que o estado seja um aliado nessa ideia, mas por outro lado os indivíduos também reclamam que querem ter direito a estar doentes. Para finalizar, gostaria de deixar alguns pontos de reflexão: de modo mais geral, se a doença passa a ser interpretada como um componente útil, que participa do próprio ser do indivíduo, terá sentido falar de doença?

De modo mais concreto, deixo-vos um conjunto de tópicos para reflexão⁴⁵, acerca do Modelo Benéfico, e que retirei das minhas pesquisas literárias: 1) a doença como prova de santidade; 2) a doença como instrumento de transfiguração artística, a doença como uma busca do ‘tempo perdido; 3) a enfermidade como graça (a doença como condição de rotura com o esnobismo, a doença como instrumento de conhecimento de si mesmo e a relação entre a doença e a criação artística); 4) a doença como iniciação; 5) A doença como ‘terra prometida’ (a ‘verdadeira vida’); 6) A doença como experiência de gratificação social (o reconhecimento do outro); 7) a doença como condição de superação de si mesmo; e 8) a doença como sorte (Laplangine 1999, 142-157).

Audiência aplaude e acercam-se de Laplangine/Narrador para lhe agradecer a exposição feita.

E desta forma, Laplangine encerra a exposição dos Modelos etiológicos no Teatro da Antropologia da Enfermidade. No entanto a senda das suas investigações é muito mais abrangente, incluindo também reflexões em torno dos Modelos Terapêuticos.

4.3. Modelos Terapêuticos de Representação de Doença e de Cura

Consultando novamente a figura 4.2, podemos constatar que existe uma diversificação de modelos terapêuticos, que se restringem à sua área de influência, no sentido de reclamarem para si a posse do conhecimento interventivo face à doença e à prevenção ou restabelecimento do estado de saúde. Não obstante a sua territorialidade, Laplangine (1999) encontra pontos de contacto e divergência entre os vários modelos. Nas considerações que o autor tece, estabelece paralelismos entre cada modelo terapêutico de cura e doença com as metodologias interventivas dos vários modelos psicoterapêuticos e/ou levadas a cabo por indivíduos que reclamam para si a autoridade de curadores, permeando esses paralelismos com interpenetrações de vivências sociais, culturais e religiosas.

⁴⁵ Os tópicos de reflexão que François Laplangine (1999) equaciona, não são aqui desenvolvidos, uma vez que vão servir como ponto de partida para reflexões posteriores no capítulo da metodologia. Estes tópicos constituem parâmetros que a terapeuta, do presente trabalho, identifica como sendo proeminentes no discurso dos pacientes que a procuram para iniciar e/ou desenvolver um processo de transformação evolutiva na área da espiritualidade.

i. Modelos Terapêuticos: Alopático e Homeopático

Debruçando-se sobre o Modelo Alopático, Laplantine (1999) verifica que este tem um carácter híper-intervencionista, no sentido em que se socorre de métodos extremistas para aniquilar a doença, como o recurso à quimioterapia. O autor observa que apesar deste método se revelar extremamente eficaz, contudo reveste-se de uma brutalidade extrema conduzindo a efeitos secundários nefastos para a saúde. Ao nível dos tratamentos psicoterapêuticos, Laplantine estabelece um paralelismo entre o Modelo Alopático e o Modelo Comportamentalista que se baseia no descondicionamento, preconizado por Pavlov e Watson. Laplantine justifica este seu argumento, ao reportar-se ao exemplo da terapia aversiva, que consiste em promover junto do indivíduo uma aversão por tudo o que se insurja como provocando uma conduta dolorosa, ou vivência insatisfatória. A aversão é assim uma terapia extremista, tal como veicula o Modelo Alopático. Laplantine inclui aqui a hipnose e a sugestão, como vertentes deste modelo. Ainda dentro do mesmo território de influência, embora se revista de um carácter oposto, encontramos o Modelo terapêutico Homeopático. Segundo Laplantine (1999), este modelo baseia-se na ideia das semelhanças, defendendo a reativação dos sintomas através da administração de doses medicamentosas em menor quantidade. Esta postura é defendida no sentido de evitar consequências nefastas que a administração de uma dose mais elevada acarretaria para o organismo. Aqui, diz Laplantine “o veneno já não se considera um inimigo, pois estima-se que contém o mesmo princípio da cura” (1999, 190). Este Modelo Homeopático defende “a sensibilização do organismo à doença que poderia contrair, a fim de dar-lhe os meios para se defender em caso de agressão” (*ibidem*, 190). Laplantine encontra este processo interventivo junto da prática de alguns curandeiros, que se socorrem da metástase. Esta é eficaz no processo de cura do sintoma queixoso, constatou Laplantine, mas o problema é que acarreta a vinda de um outro sintoma, como o autor assistiu, a uma cura imediata da asma seguida do surgimento de eczemas, e vice-versa. Laplantine reconhece este Modelo Homeopático nos rituais, mas através de um cerimonial ou gestualidade, em que o princípio das semelhanças, ocorre quando um indivíduo evoca a ajuda de um Santo que padeceu da mesma enfermidade (por exemplo, evocar Santa Clara para curar os males oculares). O princípio das similitudes faz-se notório, na visão do autor, no processo psicanalítico em que há “uma reativação dos problemas que sofre o indivíduo (= terapia por semelhantes) favorecendo um deslocamento de energia (Freud)

ou, se se prefere, de significação” (Laplangtine 1999, 194). O processo psicanalítico “em lugar de procurar a anulação dos sintomas, procura alentar a recordação do que os provocou, e fazer ingressar o doente na via das substituições mórbidas e das etapas anteriores, à sua doença atual” (*ibidem*, 195). O autor encaixa a antipsiquiatria dentro do princípio dos semelhantes, identificando que o ‘novo’ psiquiatra, “é o que, em lugar de procurar a anulação das reações de defesa patológicas do seu cliente, pelo contrário, ajuda-as a desenvolver-se” (*ibidem*, 196).

ii. Os Modelos Terapêuticos: Aditivo e Subtrativo

Dentro do Modelo Subtrativo, Laplangtine pontua as representações subtrativas de carácter alopático. Neste grupo de representações procura-se “exterminar uma doença mediante a exteriorização do que se considera um mal em si” (1999, 206). Esta forma de atuação foi observada pelo autor junto do curandeiro campesino que ataca o mal, servindo-se de uma gestualidade ofensiva e conjuratória com “o espírito bélico, ou ‘elimina’, ou ‘cruza’ ou ‘corta’. Procede a uma mobilização de imagens em torno do traçar da cruz – encarregado de conectar e desconectar as forças antagónicas presentes -, relacionadas com a fórmula que deve permanecer secreta (‘eu te elimino e contra-elimino’, ‘eu te cruzo e te descruzo’...) e de ingredientes animais e mais frequentemente vegetais, que são objetos – substitutos que estabelecem uma relação de analogia ou de analogia invertida com a doença” (1999, 206). Laplangtine classifica este processo de transferência – ou de circulação de sintomas -: “do cliente ao terapeuta, que recebe as dores do primeiro ao exato nível do seu próprio corpo; do terapeuta aos objetos que simbolizam a doença; finalmente, destes à sua aniquilação” (*ibidem*, 207).

Outro exemplo desta representação de cura advém do ato de extirpação, de soprar sobre a parte afetada do doente, que na ótica de Laplangtine pode significar “o desejo de que penetre o espírito” ou através do ato de aspirar, de sucção do mal. Neste tipo de ritos o mal que chegou deve retornar ao seu caminho.

Dentro das representações subtrativas de carácter alopático, inserem-se alguns procedimentos (bio) médicos como a cirurgia de ablação. A terapia extrativa tem na cirurgia, a sua figura arquetípica, a par de um conjunto de medicamentos que o médico contemporâneo dispõe para exteriorizar o mal – doença. Quanto às representações subtrativas de carácter homeopático, a terapia de evacuação baseia-se aqui, diz-nos Laplangtine, na noção mimética de acompanhamento do sintoma, em que este não é

considerado intrinsecamente patológico e trata-se, “ (...) de provocar, pois mediante a possibilidade de fazer sair do seu corpo os ‘humores’ conduz-se o doente á sua ‘cura’” (Laplantine 1999, 209). O autor dá como exemplo o caso do vômito, que dentro deste modelo, “entende-se como um sinal de que o meu estômago reage de maneira adequada contra a absorção de um alimento – que não lhe convém” (*ibidem*, 209). Laplantine apresenta um exemplo que obteve nas suas entrevistas com curandeiros, para quem as doenças da pele tinham um sentido diferente do nosso, visível na expressão, “ a doença da pele é a saúde das minhas tripas” (*ibidem*, 213).

Quanto ao Modelo aditivo, Laplantine aponta duas formas de expressão deste modelo, que se reconhece através do recurso aos Santos curadores e o recurso à homeopatia ritual. O primeiro modo revela uma terapia por complementaridade, através do tato, do facto de muitas pessoas transportarem consigo imagens de Santos, objetos sagrados e orações escritas -, toda uma postura que ‘reforça’. O segundo modo contraria as terapias agressivas, e o autor enfatiza, aqui, a relação de analogia com o Santo, em que “se reza a Santa Apolónia para curar os dentes, porque durante o seu martírio, quebrou-se-lhe a mandíbula...” (Laplantine 1999, 211). Ao nível da medicina este modelo toma a forma de algo que se adiciona ao corpo, como no caso da prescrição de vitaminas.

iii. Os Modelos Terapêuticos: Exorcista⁴⁶ e Adorcista

Laplantine (1999) apresenta exemplos, nos quais o sagrado, enquanto aspeto cultural, é diretamente interpretativo da doença e da cura. Num primeiro nível, o autor observa que a conceção do sagrado na sua ligação com a saúde e a doença pauta-se por uma conceção diferente da nossa: “As instâncias socio-religiosas (divindades, antepassados, génios) responsáveis do que no Ocidente percebemos como sendo uma rotura de equilíbrio - isto é: uma desordem -, pelo contrário, reputa-se como benéficas. E a ação ritual desencadeada nessa ocasião, longe de proceder a um reequilíbrio do sistema perturbado, consiste contrariamente em aceitá-lo outorgando-lhe uma legitimação social” (Laplantine 1999, 217). Este é um nível em que o adorcismo é absoluto, e integra os fenómenos de possessão e as práticas xamânicas. A primeira variante deste nível corresponde às representações etiológicas exógenas benéficas, e consiste num adorcismo

⁴⁶ François Laplantine não procede ao desenvolvimento deste modelo uma vez que “corresponde à opção dominante na nossa cultura médica e a procedimentos que são muito conhecidos da maioria” (1999, 215)

de fixação. Este implica um movimento descendente e centrípeto, da divindade em direção ao ser humano, “a divindade (deus, antepassado, génio) apodera-se do indivíduo, instala-se nele, toma deliberadamente posseção do seu corpo⁴⁷ e do seu espírito” (Laplangtine 1999, 218-219). A segunda variante deste nível é designada por Laplangtine como adorcismo da viagem, e corresponde às representações endógenas benéficas. Neste caso o movimento é feito de modo ascendente e centrífugo, partindo do ser humano em direção ao sagrado, como ocorre no xamanismo. Laplangtine (1999) assinala um segundo nível de prática adorcista, que remete para a questão da ambivalência da doença e da ambiguidade da cura, enraizado nos seguintes fundamentos teóricos: a) “a ambivalência básica da doença (que não se compreende como sendo sempre negativa) e da saúde (que está longe de ser sempre e necessariamente positiva) ” (1999, 219); b) “a função terapêutica devolvida ao doente, considerado ele mesmo como o agente principal da cura, enquanto que o terapeuta é mais bem um assistente que o ajuda a evoluir de um estado ao outro” (*ibidem*, 219). O autor reforça que toda a psicoterapia que se inspire nesta via não procurará anular a angústia ou delírio.

iv. Os Modelos Terapêuticos: Sedante e Excitante

De acordo com o Modelo terapêutico sedante “o indivíduo desenvolve reações de defesa desproporcionadas com respeito a uma situação patogénica dada, ou reações de defesa que continuam a exercer-se quando já cessou a causa da agressão” (Laplangtine 1999, 230). Verifica-se nestas doenças um excesso da atividade dos processos fisiológicos, que o terapeuta procura reequilibrar através de tratamentos que conduzam à inibição e não à estimulação. Este modelo encontra reflexos em todas as terapias que promovem relaxamento e em métodos como os do yoga ou zen que “têm por objetivo favorecer o apaziguamento do funcionamento mental, a moderação do ritmo cardíaco e a desconexão com o ambiente” (*ibidem*, 231). O tratamento a partir de um Modelo excitante, por sua vez, consiste em estimular o organismo ou a personalidade, podendo ser empregues plantas e medicamentos, como medicamentos estomacais para ativar a digestão, por exemplo. Ao nível psicoterapêutico as terapias como as de Reich vão neste

⁴⁷ François Laplangtine (1999) clarifica que nas cerimónias Umbanda no Brasil essa penetração é feita pela cabeça, mas que noutros contextos pode ser feita pelos pés, como apresentado em Les Maîtres Fous (J. Rouch, 1954), verificando-se uma fixação no doente.

sentido ao focar-se em “libertar as emoções e os afetos relegados, ou seja, ajudar a energia bloqueada a transpor as defesas do sujeito e a expressar-se” (Laplantine 1999, 232).

4.4. Os Modelos de Laplantine – Reflexão final

Após terem sido enunciados alguns contornos inerentes aos Modelos etiológicos e aos Modelos terapêuticos é necessário tecermos considerações mais genéricas em relação a estes modelos. O primeiro esclarecimento a fazer é que todos estes modelos não existem na realidade em estado puro, antes, “o que existem são situações de justaposição ou interpenetração. São os intercâmbios e os processos de transformação” (Laplantine 1999, 305). A própria configuração destes modelos num esquema em forma de flor, mostra-nos como os modelos se conectam entre si, não obstante a sua territorialidade. Cada pétala tem uma parte que toca o centro da flor (ver figura 4.2), que alude e reforça a ideia de que os modelos se permeiam entre si. Além disso, “um mesmo modelo ou determinada variante dele, é suscetível de ser atravessada por várias linhas de força” (Laplantine 1999, 305). Esta observação remete-nos para a consideração da relação etiológico-terapêutica. Na ótica de Laplantine, “a representação etiológica domina a representação terapêutica: entre nós, o diagnóstico determina a natureza do tratamento, o mesmo [ocorre] nas sociedades tradicionais [em que] a adivinhação induz o rito a efetuar” (1999, 237). Mas, o autor sublinha que também se encontram situações em que o próprio ato terapêutico domina o componente etiológico, como no caso em que um médico é mais prático, ou até se vê confrontado com a necessidade urgente de prescrever um medicamento sem ter ainda uma prova conclusiva da sua eficácia. Laplantine registra que no discurso dos próprios doentes, um bom especialista é aquele que se revela pelo seu tratamento e não tanto pelo poder de diagnosticar. Laplantine também explica que neste caso, o facto de no início de um processo médico a causalidade não estar ainda demonstrada, não significa que ela não existe, o que acontece, é que ela se revela posteriormente de forma retroativa. Adicionalmente o autor mostra que há situações em que não é possível estabelecer uma relação causal do conjunto etiológico-terapêutico, ou seja, há uma independência entre o conhecimento e prática e entre etiologia e terapia.

Laplantine (1999) mostra como uma representação terapêutica aditiva pode ser independente de uma etiologia subtrativa, ou de qualquer etiologia, através do exemplo de uma peregrinação a Saint-Sabin. Esta peregrinação pode revestir-se de razões

essencialmente preventivas ou de razões curativas. No primeiro caso a peregrinação tem por objetivo principal o de “prevenir e impedir a irrupção da desdita no campo doméstico e social do indivíduo” (Laplangtine 1999, 239). O segundo caso remete para situações em que a peregrinação é feita para remediar uma patologia particular⁴⁸. Outro exemplo em que as relações entre a etiologia e o tratamento são independentes, é apontada pelo autor a propósito de uma representação exógena da doença nem sempre equivaler à exterioridade da cura. Laplangtine (1999) inspira-se nos escritos de Rosseau em “Os Devaneios do Caminhante Solitário”⁴⁹, atribuindo a exogeneidade à interpretação que Rosseau faz dos males que o afetam como sendo uma ferida infligida pelos outros, mas que o processo de cura, esse só pode provir do próprio. Um outro chamado de atenção que Laplangtine faz é que para uma única determinação etiológica, podem existir uma panóplia de respostas terapêuticas.

4.5 Conclusão

A partir das suas investigações na área da Antropologia da Enfermidade, Laplangtine (1999) conclui que a primazia do Modelo epistemológico biomédico, constitui a tendência dominante na medicina científica contemporânea. Apesar das vantagens que a sua estabilidade possa trazer para os indivíduos, ela impõe-se como uma esfera impermeável à crítica e à mudança: “o discurso biomédico, não se conhece mediante outro nem reconhece outro. E tudo aquilo que não está incluído neste campo do saber abandona-se às reflexões do pensamento não-científico ou procura-se submetê-lo” (Laplangtine 1999, 273). A saga do modelo biomédico é procurar detetar, designar, prevenir, anular a ‘causa’ da doença, desinteressando-se pelos sintomas que não são específicos ou que não podem conectar-se com alguma origem (Laplangtine 1999). O autor realça que para este modelo a causalidade é sempre externa e que o foco é dado às representações espaciais sobre as representações temporais, privilegiando o olhar em vez de ouvir: “o ter em conta o tempo interior do doente (o relato) parece ao médico completamente acessório, se não ridículo. O diálogo médico-doente corta-se em proveito de uma projeção espacial e quantitativa da doença” (Laplangtine 1999, 288).

⁴⁸ François Laplangtine (1999) diz-nos que as peregrinações, no início do séc. XX, eram frequentes entre pessoas que tinham atrasos locomotores ou quando as crianças apresentavam dificuldades em caminhar.

⁴⁹ Obra do ano de 1782.

São sobretudo os terapeutas como os psicanalistas, os homeopatas mas também os curandeiros e os padres que escutam as angústias e os desejos dos pacientes (Laplangtine 1999). Na sua investigação o autor confronta-se com relatos de pacientes que se focam numa etiologia ontológica e que ‘procuram uma terapia enérgica, que lhes permita não regressar ao consultório do terapeuta’ (1999, 298). Mas também recolheu depoimentos que manifestam motivações mais difusas e esperam “que o médico seja um confidente atento e não só um técnico competente” (*ibidem*, 298). Na perspetiva de Laplangtine nestes dois tipos de motivações, existe uma necessidade dos doentes de serem reconhecidos pelos outros, de serem protegidos, só que no primeiro caso, acima descrito, esse desejo está camuflado. As críticas mais duras ao modelo biomédico provêm das correntes da anti medicina, para quem: “é a íntima convicção de que, submetido do começo ao fim da sua vida ao controlo minucioso e cada vez mais invasor da medicina, o homem já não é dono de conduzir o seu destino como deseja” (Laplangtine 1999, 315). Uma das questões pertinentes que se coloca é a seguinte: e quando os indivíduos manifestam uma panóplia de sintomas, cuja causa continua por conhecer, mesmo após se terem realizado vários exames médicos específicos? Perante esta questão Laplangtine (1999) refere que a tendência dos profissionais que se radicalizam no modelo biomédico é dizer aos seus clientes, ‘você não tem nada’. Estas situações podem servir como catalisadoras para os indivíduos procurarem outro tipo de respostas, presentes noutros modelos etiológicos, presentes noutros modelos terapêuticos. Assim, na perspetiva de Laplangtine, “ (...) é possível recorrer, tanto alternativa como simultaneamente, a vários sistemas interpretativos da doença e formas de intervenção terapêutica” (1999, 306).

No próximo capítulo é apresentado um modelo de intervenção psicoterapêutica, baseado em performances astrológicas, e os respetivos fundamentos metodológicos que estão na base da sua implementação.

CAPÍTULO V: Metodologia de Investigação: percurso, ferramentas e reflexividade

A presente investigação labora no âmbito da performance astrológica, vivenciada por indivíduos que integram um contexto psicoterapêutico. A Antropologia é, a nosso ver, uma disciplina científica que ao abranger o estudo do ser humano em várias dimensões, apresenta-se com um carácter extremamente flexível e simultaneamente robusto, para que possamos acoplar critérios conceptuais com a performance astrológica vivencial. A par da Antropologia apadrinhamos a teoria astrológica, que igualmente visa a ligação do ser humano no seu universo mais vasto.

Trata-se de um estudo que incorpora o recurso à performance astrológica, encarando-a como um instrumento terapêutico dotado de potencialidades que podem conferir aos indivíduos a possibilidade de reparar um estado de desequilíbrio e de incrementar um estado de bem-estar, a par do desenvolvimento de uma conexão com uma dimensão mais espiritual e holística da vida. Um dos propósitos principais do nosso estudo visa a construção desse instrumento com o objetivo não só dotar o terapeuta de uma maior consciência no modo como está a aplicar as suas metodologias performativas no espaço terapêutico mas, simultaneamente proporcionar-lhe uma maior abrangência dos recursos que este instrumento possa oferecer. Para além disso um modelo psicoterapêutico tem subjacente um conjunto de pressupostos teóricos que o edificam e sustentam (sem esquecer que o próprio modelo psicoterapêutico também contribui para a construção e modificação conceptual), e neste sentido a sua construção deve obedecer a um quadro conceptual sólido, que no nosso caso se permeia fortemente pelo conhecimento antropológico.

Partindo desta abordagem à realidade, através da astrologia, pretendemos investigar:

- Os significados que os participantes do nosso estudo atribuem às diversas temáticas contempladas na roda do zodíaco, i.e., como os indivíduos interligam uma dimensão pessoal, social, cultural e cosmológica contemplada pela teoria astrológica; ao estudarmos casos individuais também queremos perceber a especificidade dessas

performances para cada pessoa em concreto, assim como Herrmans (2015) fez na sua investigação junto dos Luangan;

- O processo de construção ou desenvolvimento de um projeto reflexivo do *self*, em fase de Modernidade tardia junto dos participantes. Tal como Giddens (1997) preconizou, trata-se de os indivíduos poderem moldar e construir a sua identidade de uma forma consciente, participando ativamente na construção do projeto reflexivo do *self*;

- A importância do corpo como um dos focos principais dentro de um processo psicoterapêutico. A temática do corpo atravessa o nosso estudo, desde os capítulos iniciais e na secção de metodologia ele é em si um instrumento de produção de informação, através das expressões que veicula na performance dos indivíduos que nela participam. O corpo ganha vida e conta histórias a par da palavra. Em síntese o nosso objeto de estudo visa a reflexividade e vivência do *self*, através da performance astrológica dentro de um contexto psicoterapêutico em fase de Modernidade tardia.

Neste estudo integramos os objetivos metodológicos dentro de um contexto de psicoterapia já existente, e neste sentido um dos nossos desafios é que o instrumento da performance astrológica respeite essas duas realidades, a da psicoterapia e a da metodologia investigativa, dentro da vivência dos conteúdos contemplados no mapa astrológico (ver no anexo 3 na figura A3.17 um mapa astrológico).

5.1. A Reflexividade no Processo de Investigação e a Preparação para o Trabalho de Campo

Em relação à identidade individual, Elliott sublinha que a reflexividade “pode ser entendida como uma consciência incrementada do *self*, agindo no mundo social” (2005, 153). Giddens (1997) valorizou a construção ativa da identidade, enfatizando que o que caracteriza o *self* na sociedade da Modernidade tardia é a capacidade para refletir a identidade pessoal aliada à consciência de que a identidade é escolhida e construída. De acordo com Elliott, dentro de um contexto de metodologia investigativa a noção de reflexividade é empregue sobretudo para “indicar uma conscientização da identidade, ou *self*, da parte do investigador na sua postura relativamente ao processo de investigação” (2005, 153). A autora clarifica que essa postura reflexiva abarca quer a condução do processo de investigação quer a redação do trabalho empírico.

Como vimos no capítulo dois, Turner (1986) adotou uma postura reflexiva na sua investigação tornando-se observador de si mesmo, dialogando com partes do *self*. Neste

processo de reflexividade o investigador não deve simplesmente prover o leitor com detalhes confessionais das suas experiências de condução da pesquisa, mas antes “produzir uma discussão analítica de como as suas próprias perspetivas teóricas e biográficas podem ter impacto nas suas relações com os sujeitos investigados, a sua interpretação das evidências da investigação, e a forma na qual a investigação é apresentada” (Elliott 2005, 155). Tendo em conta esta diretriz, foram expostos no primeiro capítulo alguns dados da história académica e pessoal da terapeuta da presente investigação, com o objetivo de tentar tornar claro para o leitor as influências teóricas, práticas e de experiência de vida que têm influenciado as suas visões acerca da realidade. Também foi clarificado de que modo é que essas visões influenciam a visão da terapeuta acerca da psicoterapia e dos contornos que permeiam a relação que estabelece com os pacientes.

A presente investigação é levada a cabo junto de indivíduos com quem a terapeuta já tinha estabelecido um contacto prévio, dentro de um contexto de psicoterapia, e aparentemente a angústia do que pudesse ser o ‘estranho’ estaria ultrapassada. Mas do nosso ponto de vista essa angústia só foi passível de ser contornada, pelo menos no que se refere ao início do processo investigativo, através de uma monitorização reflexiva em torno de dois aspetos: o primeiro relaciona-se com o facto de se acoplar um processo investigativo ao processo psicoterapêutico, o que pode ser gerador de angústias e receios quer para a terapeuta quer para os pacientes, uma vez que necessariamente ocorre uma ‘perturbação’ do funcionamento da estrutura da psicoterapia com a introdução desta novidade. O segundo aspeto prende-se com a nova adoção de papéis, em que os pacientes passam a ser também participantes de uma investigação e a própria terapeuta ter que se colocar no papel de antropóloga, um domínio para si desconhecido. Começamos então por revelar, neste tópico, este segundo aspeto.

No início do processo de investigação a terapeuta sentia-se como um etnógrafo que atraca num território desconhecido, no seu caso o território da Antropologia. Trazia consigo uma mochila cheia de conceções advindas do seu percurso enquanto psicoterapeuta e psicóloga clínica, e logo à entrada teve de despejar-se de vários conteúdos que levou tantos anos a solidificar. Mas tal tarefa revelou-se urgente e crucial, pois assim que a terapeuta se começou a desfazer de velhas perspetivas permitiu a entrada de novos conteúdos, tão ricos e interessantes como são os da Antropologia. Com Giddens a terapeuta aprendeu que a sua identidade podia ser escolhida e construída, e o papel de antropóloga acrescentou algo de muito especial ao seu projeto do *self*. Teve a sorte de ter

a seu lado uma antropóloga orientadora inteligente, perspicaz e trabalhadora, que foi a sua guia na nova exploração do território da Antropologia, e juntas formaram um grupo de investigação. A terapeuta e a antropóloga reuniram-se de forma frequente para pensarem em conjunto os trilhos que iriam percorrer, trocando constantemente ideias, no sentido de fazer escolhas de quais seriam as premissas a adotar, ideias a rever e de quais os conteúdos que teriam de se desfazer; daí que o papel da terapeuta que simultaneamente é antropóloga e investigadora, tenha contido em si a reflexividade que resulta dos seus *selves* individuais, o da terapeuta enquanto investigadora, e o da antropóloga/orientadora enquanto antropóloga e investigadora. Na preparação para o trabalho de campo, a terapeuta responsabilizou-se pela implementação do processo psicoterapêutico e investigativo no local de campo, e a antropóloga responsabilizou-se por orientar e supervisionar o trabalho conceptual teórico e metodológico. Desta forma o grupo de trabalho co-construiu reflexivamente o projeto de investigação. Os seus pilares fundamentais assentam em várias fontes de conhecimento advindas: da Antropologia da Experiência, da Antropologia da Magia, da Antropologia da Enfermidade, da Astrologia inter cruzada com o pensamento de Giddens e do Psicodrama.

5.2. A Performance Astrológica como Opção de Tratamento e os Dilemas do *Self*

A terapeuta iniciou de uma forma mais sistematizada a implementação da performance astrológica enquanto fenómeno de investigação no ano de 2010. No ano anterior já tinha iniciado esse processo, introduzindo alguns exercícios dentro de uma psicoterapia clínica mais clássica. Os pacientes que vivenciaram estes exercícios, na sua generalidade, começaram a solicitar à terapeuta para introduzir mais exercícios de astrologia nas sessões, referindo sentir-se como que em casa, num estado de bem-estar e harmonia entre eles e o universo. Desta forma a terapeuta iniciou um profundo trabalho de pesquisa astrológica e dedicou muito do seu tempo a criar exercícios performativos, ou a aplicar à astrologia exercícios que tinha aprendido nos cursos que foi tirando. Muitos dos exercícios também surgiram de forma espontânea durante as sessões. Assim, a terapeuta construiu o seu próprio arquivo com exercícios para as doze casas astrológicas, signos e planetas, a par de outras teorias mais complexas da astrologia, que foi completando e melhorando ao longo dos anos com as vivências performativas no consultório.

Ao longo destes anos foram chegando pacientes que solicitavam diretamente consultas de performance astrológica, enviados por outros pacientes que já tinham passado pela experiência, constituindo-se assim uma população específica que vivência performances astrológicas. No sentido de percebermos melhor algumas características desta população específica, seleccionámos o constructo da estatística descritiva, que consiste “na recolha, apresentação, análise e interpretação de dados numéricos através da criação de instrumentos adequados: quadros, gráficos e indicadores numéricos” (Reis 2000, 15). Assim a apresentação em gráficos dos dados da população específica como o sexo, os intervalos etários, o número de pessoas, os anos em que decorreram as performances astrológicas, e a combinação entre alguns desses dados, permite que “...a informação neles contida seja apreendida mais fácil e rapidamente... ajudando a compreender a situação e a identificar relações importantes entre as variáveis” (Reis 2000, 18). De acordo com Reis (2000) o recurso à estatística descritiva permite a análise e interpretação de resultados, e no nosso caso estes dados descritivos servem como ponto de partida para tecermos considerações reflexivas – uma das premissas na nossa forma de encarar a investigação.

Queremos clarificar o leitor que só seleccionámos efetivamente para a construção destes gráficos, os pacientes que integram um processo mais continuado de performance astrológica, isto é, aqueles que percorrem todo o mapa astrológico desde a Casa 1 até à Casa 12. A duração do processo é variável, uma vez que podem ser utilizadas várias sessões para trabalhar o mesmo tema astrológico e também depende da frequência da participação nas sessões que aqui se considera quinzenal ou mensal. Todos os outros que só se inserem dentro de um processo psicoterapêutico mais clássico ou que pontualmente vivenciam exercícios performativos astrológicos não foram aqui mencionados, pois o objetivo é caracterizar de uma forma estatisticamente descritiva, a realidade de quem faz uma escolha preferencial por este tipo de sessões. Os dados recolhidos abrangem o período que vai de Janeiro de 2010 a Abril de 2015. A figura 5.1 mostra-nos o gráfico de caracterização da população específica de pacientes que vivenciaram performances astrológicas, por cada ano em cada um dos intervalos etários.

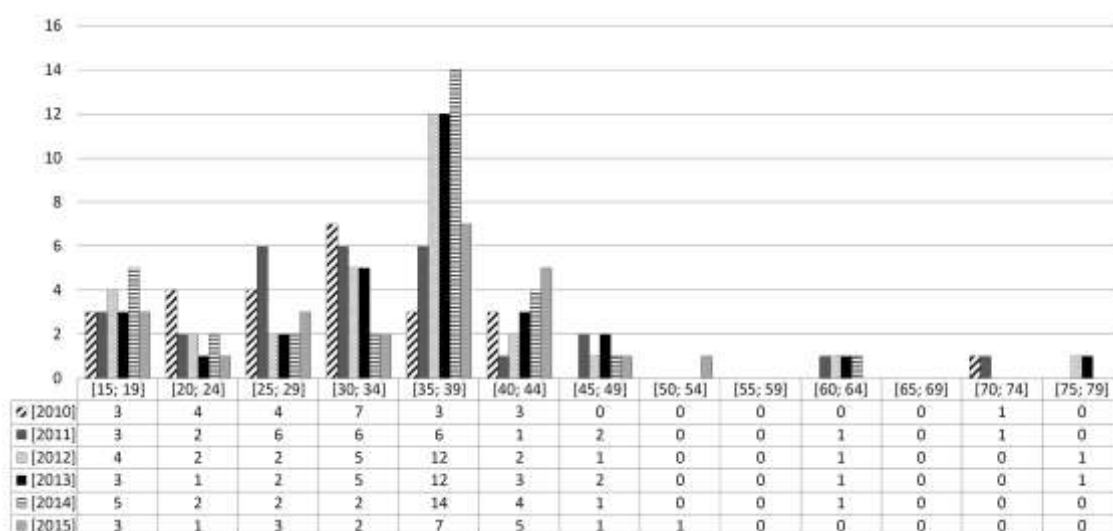


Figura 5.1: Gráfico de caracterização da população específica por ano, em cada um dos intervalos etários definidos

Desde logo evidencia-se que a faixa etária mais proeminente, tendo em conta o período total abrangido, se situa entre os 35 a 39 anos, seguida do intervalo etário entre os 30 e os 34 anos. Não há oscilações entre o número de pessoas que ao longo dos vários anos procuram performances astrológicas e que as levaram a cabo de uma forma efetiva, situando-se esse dado entre as 25 e as 31 pessoas por ano.

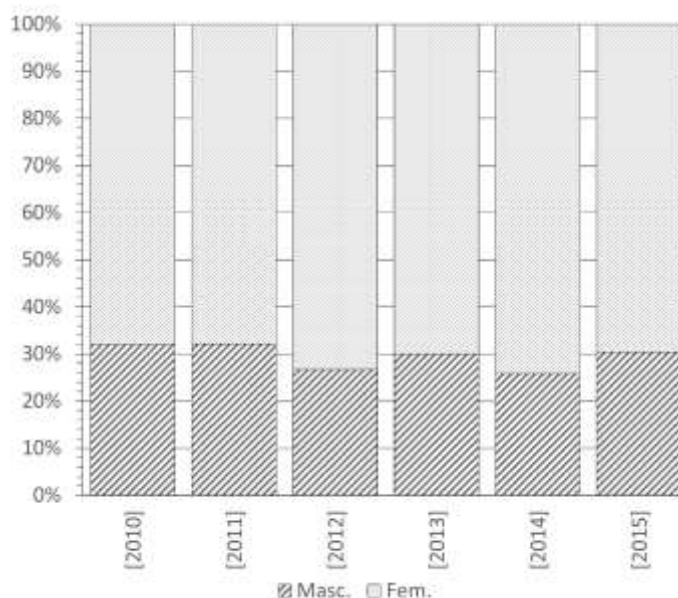


Figura 5.2: Gráfico de caracterização da população específica por ano quanto ao género

Relativamente à caracterização da população quanto ao género, exposta na Figura 5.2, verifica-se que ao longo dos anos há uma maior afluência e manutenção em processo performativo astrológico do sexo feminino, que abrange cerca de 70%, comparativamente ao sexo masculino que está representado em cerca de 30%. Também é importante indicar que esta população específica abrange várias profissões: Médium, Médica, Psicólogo, Músico, Croupier, Empresaria, Bancária, Professora, Estudante, Solicitadora, Empregada doméstica, Técnica de análises clínicas, Advogada, Microbiólogo, Terapeuta de massagem, Historiador, Educadora de Infância, Empregado Fabril, Designer, Fisioterapeuta, Comercial, Animadora Sociocultural, Fotógrafo, Enfermeira, Delegada de Propaganda Médica, Artista Plástica, Secretária, Técnica Superior de Educação, Economista, Optometrista.

No sentido de termos uma perceção mais holística sobre a população estudada, questionámo-nos acerca de quais seriam os dilemas astrológicos mais frequentes no conjunto dos indivíduos que procuravam e levavam a cabo uma performance astrológica com a terapeuta.

A Figura 5.3 mostra-nos a classificação da percentagem dos tipos de dilemas do *self* por cada ano. Estes dilemas correspondem ao que apresentamos anteriormente no terceiro capítulo, dedicado ao entrelaçamento da teoria astrológica, nomeadamente as casas, com a perspectiva de Giddens em torno da identidade.

Antes de procedermos à análise do gráfico relembramos aqui, de forma muito sucinta, estes dilemas. O dilema da *Casa 1 versus Casa 7*, remete para a vontade versus o amor, ou seja, o indivíduo vivência um dilema entre manter a sua individualidade (Casa 1) e ajustar-se ao que os outros necessitam ou requerem (Casa 7); entre a sua identidade e liberdade pessoal (Casa 1) e o que tem de ser sacrificado para funcionar num relacionamento (Casa 7). O dilema da *Casa 2 versus Casa 8*, ocorre entre aquilo que a pessoa possui e vale versus aquilo de que outra pessoa gosta; entre o dinheiro ganho à própria custa (Casa 2) e o dinheiro que vem dos outros (Casa 8); entre o valor de alguma coisa (Casa 2) e a tentativa de procurar significados ocultos (Casa 8). O dilema da *Casa 3 versus Casa 9*, dá-se entre a natureza da mente analítica e concreta (Casa 3) e um processo de pensamento mais abstrato e intuitivo (Casa 9); entre explorar o que o ambiente próximo tem a oferecer (Casa 3) e empreender viagens da alma, viagens físicas para longas distâncias, ou estudos universitários (Casa 9). O dilema da *Casa 4 versus Casa 10* dá-se entre a vida privada e a vida pública; entre as tendências de reclusão ou introversão (Casa 4) e o desenvolvimento de um sentido da própria autoridade e poder,

através de uma carreira (Casa 10). O dilema da *Casa 5 versus Casa 11* dá-se entre a criação de algo que o indivíduo quer fazer para sua satisfação pessoal (Casa 5) e a devoção da sua energia a algo maior, atendendo ao consenso do grupo do qual faz parte (Casa 11); o indivíduo pode ver-se no conflito entre solicitar ao grupo que esteja de acordo com ele (Casa 5) e ele aceitar a opinião do grupo (Casa 11). O dilema da *Casa 6 versus Casa 12*, pode dar-se entre o indivíduo preocupar-se mais com uma dimensão terrena (Casa 6) ou preocupar-se mais com uma dimensão espiritual (Casa 12); a Casa 6 mostra-se discriminativa e seletiva, é pragmática e lógica, define limites e preocupa-se com as realidades do dia-a-dia, enquanto a Casa 12 inclui tudo e dissolve fronteiras, transcendendo o que é mundano.

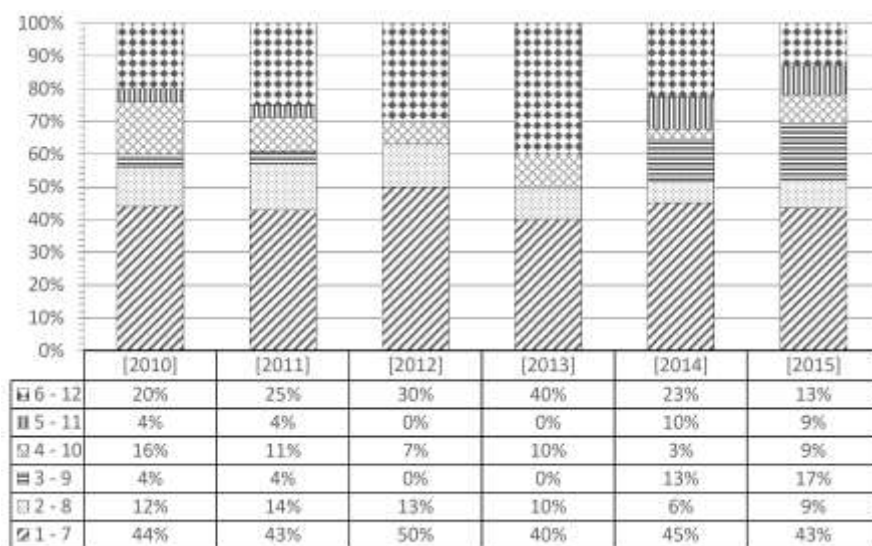


Figura 5.3: Gráfico da percentagem do tipo de dilemas do self verificados por ano

Consultando a figura 5.3 constatamos que no prazo de cinco anos e meio, o dilema que teve mais expressão foi o 1-7 e o dilema 6-12. Os dilemas com menor expressão foram o dilema 3-9 e o 5-11. Embora não seja possível tirar conclusões específicas uma vez que estes dados se reportam a atendimentos de casos individuais e ao dilema principal que cada indivíduo manifesta -, pois há outros dilemas secundários acoplados ao principal (não registados no gráfico) cuja combinação revela ser diferente para cada indivíduo-, podemos fazer uma reflexão em termos genéricos dos fenómenos subjacentes aos vários dilemas e sua forma de expressão⁵⁰.

⁵⁰ A terapeuta clarifica que a análise destes dilemas foi efetuada a partir de uma folha que contém os dados recolhidos dos vários pacientes, e com recurso à consulta dos registos das sessões, podendo assim elaborar uma reflexão genérica relativamente aos dilemas encontrados nos diferentes casos.

A terapeuta tem-se confrontado nas performances astrológicas com pacientes que apresentam um desequilíbrio no eixo da Casa 1 e da Casa 7, sobretudo através de dois tipos de vivências: há pacientes com excesso de Casa 1 que se encontram mergulhados numa profunda solidão, com dificuldade em entregar-se a uma relação amorosa, uns porque sentem que ainda não acharam o parceiro certo, outros porque sentem que ninguém os vai amar, outros porque vivem harmoniosamente no lar e querem perpetuar essa forma de estar, e outros porque são extremamente independentes e têm dificuldade em partilhar algo com um companheiro. Nos pacientes que têm um excesso da Casa 7, a terapeuta tem encontrado pessoas que não têm autonomia própria na sua expressão, no sentido de vivenciarem o parceiro como uma fonte de projeções; surgem também casos em que os pacientes são extremamente dedicados ao casamento e até às várias instituições da sociedade, mas que não têm tempo para si próprios porque primeiro estão os outros. Outros casos são aqueles em que as pessoas vivem dentro de uma relação de casamento aparentemente estável, mas que referem já não sentir amor pelo parceiro, no entanto mantêm-se dentro de um casamento por terem receio de sozinhos não conseguir sobreviver monetariamente, ou deixar de ter companhia.

Quanto ao dilema 6-12, devido à crise financeira que atravessou e ainda atravessa o país, muitas pessoas que a terapeuta recebeu viram-se mergulhados em mudanças caóticas nos seus locais de emprego (Casa 6). Na generalidade dos casos apontados no gráfico para este dilema, as pessoas relataram sentir desconforto nas relações com chefias, viram os seus salários diminuídos e adicionalmente a manifestação de problemas psicossomáticos, sendo a dor de cabeça e de costas a mais apontada. A procura de terapia numa vertente de performance astrológica, insurge-se como um contexto, em que de acordo com os relatos da generalidade dos casos, podiam estabelecer uma conexão com o universo, procurar um outro caminho nas suas vidas, ter mais segurança ligando-se a valores espirituais (Casa 12), segurança essa que já não sentiam nos bens materiais.

Relativamente ao dilema 2-8, verifica-se um ligeiro aumento do ano 2010 para o ano 2011, diminuindo nos anos seguintes, embora com tendência a aumentar em 2015. Do ponto de vista da terapeuta estamos perante um paradoxo. Uma vez que ao nível da Casa 6 os indivíduos viram os seus salários diminuídos drasticamente, a tendência racional seria pensar que aumentaria a expressão do dilema 2-8, que se refere ao dinheiro ganho à própria custa versus dinheiro que vem dos outros, mas este dilema não tem tanta expressão comparativamente ao 6-12 e ao 1-7. Uma das explicações gerais e baseadas nos relatos dos pacientes, é que a questão monetária não é em si a mais importante na

perspetiva de dar um sentido às suas vidas. Mesmo pacientes que antes tinham bastante riqueza (Casa 2), e que perderam muitas posses (Casa 8), optaram por procurar outro modo de felicidade, quer virando-se para uma vida mais espiritual (Casa 12), quer fazendo mudanças nos trabalhos ou procurando empregos mais satisfatórios (Casa 6), e dedicaram-se mais ao companheiro (Casa 7) e aos filhos (Casa 5).

Relativamente a estas questões as pessoas que mais expressaram preocupações, eram as mais autónomas (casa 1 em excesso) pois dedicaram a vida a si mesmas e ao trabalho, embora o dinheiro na altura não seria o mais importante, esta crise monetária serviu para repensarem a sua solidão e como gostariam de se sentirem mais apoiadas, quer monetariamente quer afetivamente. O dilema 4-10 tem oscilado ao longo destes últimos cinco anos, e o que mais chamou a atenção da terapeuta é que as pessoas que consultou deixaram de se preocupar tanto com a carreira; e se os seus discursos antes eram pautados por um negativismo de que não valeria a pena seguir os estudos ou que a carreira não seria reconhecida, parece que este negativismo conduziu a uma resignação e recalçamento da importância da carreira, algo pelo qual tinham lutado afincadamente durante muitos anos. Ao nível das relações com a família de origem (Casa 4) versus uma vida pública (Casa 10), encontramos duas posturas diferenciadas entre os indivíduos contemplados nos nossos dados: claramente há pacientes que não querem vivenciar uma vida mais pública pois sentem segurança dentro da família, e dizem encontrar nesta tudo o que precisam. Mas entre estes casos a terapeuta encontrou pacientes que tinham uma forte relação com a família e com a carreira, no entanto as suas narrativas problemáticas (sem grandes justificações, do ponto de vista terapêutico) continuavam centradas no eixo 4-10. Como todo o psicoterapeuta sabe, há sempre algo que esconde algo, e nestes casos o verdadeiro problema teria que se situar num outro eixo que os pacientes não mencionavam nos seus relatos. A terapeuta encontrou uma perturbação do equilíbrio no eixo 1-7, em que os pacientes tinham receio de se entregar a um casamento (Casa 7) ou de ir viver e desenrascarem-se sozinhos (Casa 1), sem apoio da família. Ou seja, o relato excessivo do dilema 4-10 mascarava o dilema 1-7, que nem era mencionado como problemático nas sessões. Este exemplo assim como o de outros dilemas, deverá ser alvo de reflexão do terapeuta que deseje trabalhar em performances astrológicas e é seu dever ter coragem para lançar o verdadeiro dilema para o palco das performances, pelo menos na perspetiva da terapeuta que está a investigar estes casos.

A Figura 5.3 mostra-nos um dado curioso relativamente ao dilema 3-9, que se prende com o facto de não ter tido muita expressão em anos anteriores, em 2014 ter

aumentado a expressão e ter a tendência a aumentar em 2015. A par do aumento do dilema 3-9, tem diminuído bastante o dilema 6-12. A terapeuta em busca de explicações e a partir da consulta de registos dos casos onde o dilema 3-9 se tem pronunciado, encontrou um dado comum. Quase todos os casos se referem a situações de estudantes que referiram que em anos anteriores tinham reprovado, não queriam saber da escola, ou achavam que eram muito velhos para estudar, e que agora querem encontrar-se novamente, ou voltar a estudar; um paciente candidatou-se mesmo a um programa de Erasmus, tudo situações a caminho da Casa 9. Relativamente ao dilema 6-12 e embora ainda seja muito precoce tirarmos conclusões de um dilema que está com a tendência de diminuir em 2015, pelo menos a terapeuta não tem relatos explícitos que lhe permitam assegurar uma conclusão mais específica, podemos tentar avançar com um ponto de reflexão. Talvez as pessoas por um lado tenham começado a organizar as suas vidas em termos das questões do trabalho, e por outro lado talvez o facto de a Sociedade abordar a crise de uma forma coletiva, ou as notícias centrarem-se na crise em outros países, se tenha refletido ao nível individual com uma menor expressão no dilema 6-12. Isso daria espaço para dar voz a outros dilemas como já se intui ao olhar para o ano de 2015, em que há uma expressão mais equilibrada entre os dilemas 5-11, 4-10 e 2-8 todos com 9% e o dilema 6.12 com 13%. O dilema da Casa 1 versus Casa 7, o da vontade versus o amor ou da independência versus ajustar-se àquilo que os outros querem, é que parece que continua a prevalecer nas experiências, pelo menos das pessoas que têm procurado performances astrológicas.

5.3. Trajeto metodológico do estudo

5.3.1. Acesso e Seleção dos Participantes do Estudo: Compromissos Éticos

Ao expormos em termos genéricos um conjunto de dados relativos aos indivíduos que procuram as performances astrológicas, simultaneamente informamos o leitor da possibilidade de termos acesso aos participantes para o nosso estudo metodológico. Uma vez que uma das investigadoras do presente estudo é simultaneamente psicoterapeuta e tem acesso aos participantes e ao campo de estudo – o consultório onde decorre a sua prática habitual como psicoterapeuta –, reunimos as condições necessárias à prossecução da seleção dos participantes em estudo. Tendo todos estes aspetos em consideração optamos pelo trajeto de uma amostragem em que a seleção é feita por conveniência, uma vez que os participantes do estudo constituem um grupo

disponível para o investigador (Carmo & Ferreira, 1998). Na impossibilidade de expormos as características de todos os elementos da população de pacientes que vivenciam performances astrológicas no consultório da psicoterapeuta, é necessário retirar uma parte dessa totalidade. Nesta investigação optamos por expor e estudar casos particulares de um modo mais aprofundado, tendo em vista os objetivos que apresentamos na introdução deste capítulo.

Apresentamos dois casos, cuja seleção obedeceu a dois critérios fundamentais: o primeiro critério prendeu-se com o facto de ambos se identificarem com uma abordagem holística; o segundo critério foi a escolha de um participante que na sua vivência quotidiana, no contexto social e de trabalho, estivesse estritamente envolvido com essa abordagem holística e a escolha de outro participante cuja vivência quotidiana se insere em contextos onde não predominasse uma abordagem holística. Assim selecionamos uma participante que trabalha na área das terapias alternativas, e um outro que trabalha num contexto que segundo o seu relato não integra uma dimensão holística: uma participante é animadora sociocultural e trabalha num gabinete de terapias e o participante trabalha numa indústria numa cidade pequena. Metaforicamente, esta seleção remete-nos para a imagem do etnógrafo que quer conhecer os habitantes de vários lados da ilha, e que apesar de morarem em sítios distantes e com vivências específicas, reúnem-se numa comunidade para participarem de eventos extraordinários. Uma vez que a investigação ocorreu num âmbito em que já havia um contacto prévio entre os sujeitos de investigação e a terapeuta, é importante que a terapeuta leve adiante um exercício de reflexividade acerca das reações dos pacientes à proposta de participarem numa investigação levada a cabo pela ‘sua’ terapeuta.

No que diz respeito à participação dos pacientes, uma das questões éticas que pode ser colocada, prende-se com o poder que o investigador pode ter sobre os sujeitos, relativamente à proposta para participarem na investigação. No nosso caso esse risco era ainda maior, uma vez que pela relação terapêutica de confiança previamente estabelecida com os pacientes, o investigador poderia incorrer nesse caminho obscuro e achar que facilmente poderia aceder aos sujeitos para fins investigativos. Com essa preocupação em mente, a terapeuta e investigadora abordou os pacientes que foram selecionados para o estudo, tendo em consideração os princípios éticos e de transparência que qualquer investigação deve implicar. O contacto foi feito da seguinte forma: a terapeuta abordou os pacientes no sentido de averiguar a sua disponibilidade para participarem no processo de investigação, explicando minuciosamente os objetivos e os métodos de investigação,

incluindo os benefícios previstos, os riscos potenciais e eventual desconforto que a participação poderia implicar⁵¹. Prontamente os pacientes aceitaram a sua participação com agrado e entusiasmo, referindo que confiavam plenamente na forma de trabalho que estava a ser proposta. Foi-lhes fornecida uma Declaração de Consentimento, assente nas declarações de Helsínquia (ver o anexo 1) reforçando que poderiam recusar a continuidade da sua participação na investigação, em qualquer fase do processo, e que deveriam pensar com calma e avaliar a pertinência para eles próprios do seu envolvimento e assinarem a declaração caso estivessem interessados. Para além disso, outra preocupação da terapeuta era que acima de tudo a relação com os pacientes não deveria ser afetada pelos objetivos da investigação, e que a terapia e a investigação andariam de mãos dadas numa dança harmoniosa.

Quanto à introdução de novidades na estrutura das sessões, estas passariam pelo tempo de duração das sessões, pela frequência, por delimitar o tempo do processo investigativo e por questões relacionadas com o registo ou gravação das sessões. Ficou estabelecido entre a terapeuta e os participantes que as sessões teriam a duração de 1h45m, seriam realizadas entre dez a doze sessões de performances astrológicas relacionadas com o processo investigativo, as sessões começariam por ser semanais, depois quinzenais e posteriormente mensais. A maior dificuldade com que a terapeuta se confrontou prendeu-se precisamente com a possibilidade de registo das sessões em áudio. Apenas um dos participantes estava disponível para que as sessões fossem gravadas, pelo que optamos por não proceder a este método de registo em áudio uma vez que queríamos manter a homogeneidade nas metodologias de recolha de informação.

Assim ficou acordado que o registo de todo o material de recolha de dados fosse realizado recorrendo a registos escritos pelo investigador. Para além disso a terapeuta obteve consentimento para expor na apresentação deste estudo todo o material resultante das performances como fotografias de exercícios, desenhos, moldagens e os exercícios de reflexão escritos pelos próprios participantes. Todas as questões relacionadas com a confidencialidade dos dados e a transparência no processo de os tratar foram igualmente

⁵¹ Estas explicações foram específicas de acordo com o processo que cada paciente já vinha a desenvolver nas sessões de psicoterapia: quanto aos benefícios que seriam adicionados aos temas que eles já tinham vindo a trabalhar sublinhou-se entre outros a introdução de uma maior riqueza performativa, e quanto aos riscos inerentes, estes poderiam passar pela introdução de novas temáticas que se prendiam com os objetivos de recolha de dados da investigação, através de uma entrevista semi-estruturada. No entanto ficou clarificado que os participantes teriam espaço neste novo formato para introduzirem outros temas ou questões que não estivessem a ser contemplados de forma temática.

contemplados, prendendo-se com aspetos tais como: a confidencialidade relativamente à identificação da identidade dos participantes através da alteração do seu nome verdadeiro ou de dados relacionados com a identificação do local de trabalho e área de residência; a terapeuta investigadora também se comprometeu a guardar todos os materiais e informações recolhidas dentro de pastas que ficariam guardadas num pequeno armário sem identificação dos dados atrás referidos. Na nossa perspetiva as reflexões que remetem para temas éticos devem ser feitas quer no início da investigação, durante a mesma e na fase final, em que o terapeuta deve dialogar com várias partes do seu *self*, de modo que possa treinar o melhor possível o seu novo papel de terapeuta que se coloca no papel de antropólogo investigador, garantindo que os pacientes se sintam confortáveis com possíveis alterações nas dinâmicas das sessões.

5.3.2. O Local de Trabalho de Campo

O local onde decorreu a investigação de campo corresponde ao local onde habitualmente os pacientes e a terapeuta se encontram para as sessões de psicoterapia – no consultório da terapeuta. O campo de investigação é constituído por uma sala de psicoterapia ampla e iluminada. Num dos lados da sala existe uma mesa, que serve de apoio aos registos das respostas dadas pelos sujeitos e aos registos dos dados obtidos através das performances astrológicas. Também é aí que a terapeuta e investigadora completa os dados das sessões, logo após o término das mesmas e onde analisa parte da informação. Esta mesa também é utilizada para algumas sessões de performance que envolvem desenhos e modelagem. Ao lado da mesa existe um pequeno armário com chave onde são guardados os registos. No outro lado da sala existe um espaço amplo, onde se localiza o palco da performance propriamente dito, que tem um tapete, dois sofás e uma pequena mesa de apoio e materiais para os participantes fazerem desenhos ou escreverem. Nesta zona também existe um baú que contém vários materiais de apoio às performances (animais, máscaras, peças de legos de madeira, viaturas, bonecos, fantoches, panos, etc.). Para além disso, todo o campo de investigação e terapia é decorado com objetos e materiais que os pacientes frequentemente se socorrem para fazer representações simbólicas nas dramatizações. A visão holística da terapeuta também está refletida nesta decoração, onde se podem encontrar: um quadro pintado com a árvore da vida da *Kaballa*, estátuas da cultura *Indú* e representativas dos valores que a terapeuta

defende, como uma estátua que simboliza a justiça e uma estátua de uma guerreira; também se encontra um livro com pinturas de Mandalas Budistas, incensos, pedras e cristais, um conjunto de cd's de apoio às sessões (alusivos aos planetas e a músicas de várias culturas e seus instrumentos, como a guitarra indiana); existem ainda materiais que apelam às culturas africanas e da América do Sul, encontram-se vários instrumentos como tambores, maracas, pandeiretas. A sala tem um ambiente leve e é ampla, o que permite que não fique saturada de objetos, como a descrição anterior poderia induzir, uma vez que os pacientes precisam de se sentir confortáveis e o importante é despertar o que eles têm dentro de si – o ambiente é aproveitado como um espaço com objetos intermediários de apoio às sessões. Uma curiosidade interessante e referida pelos pacientes é que vários pássaros poissam na janela, e chilreiam acompanhando as performances, o que torna o local ainda mais agradável, no meio do caos barulhento da cidade.

Algumas sessões implicam que a terapeuta no papel de antropóloga investigadora e os participantes definam previamente a preparação de alguns materiais para as sessões, e nestas situações os participantes trazem de casa fotografias, objetos pessoais, imagens planetárias ou relacionadas com outro tema a tratar nas sessões. No segundo capítulo deste trabalho fizemos alusão ao facto de Thoreau ter construído a sua casa ajudado pelos nativos, e aqui mostramos que também nós, construímos o nosso campo de investigação / palco da performance ajudados pelos nossos pacientes. O local de campo tem ainda uma sala de receção onde a decoração é alusiva aos quatro elementos da astrologia, ar, água, terra e fogo, com árvores, pedras do rio, fonte com água e outros adereços decorativos, do qual destacamos uma pequena biblioteca onde os pacientes vão deixando livros e levando outros, numa troca sustentada quer em termos de conhecimento quer de poupança em termos monetários.

Relativamente à estrutura das sessões de performance astrológica de cariz metodológico, inicialmente foram equacionadas do seguinte modo: na primeira parte decorreria uma entrevista, onde se colocariam questões relacionadas com o tema em análise nessa sessão relacionado com uma determinada Casa astrológica, signo e planeta; a segunda parte seria preenchida por performances astrológicas; e a terceira parte pela partilha do ocorrido durante a sessão. Mas em algumas sessões esta estrutura não foi mantida, sobretudo devido à espontaneidade introduzida pela terapeuta e pelos pacientes, algumas começavam logo por performances e seguiam-se de entrevista, sempre mantendo a partilha no final das sessões.

5.3.3. A Recolha de Dados no Trabalho de Campo

5.3.3.1. Reflexividade na Recolha de Informação: a Concretização de um Roteiro Mental de Campo

Na descrição etnográfica que Malinowski (1986a) levou a cabo junto de indivíduos do Pacífico Ocidental que praticam o Kula – um sistema de dádiva; o antropólogo enfatizou a importância da descrição dos métodos utilizados na recolha do material etnográfico. Malinowski acerca da postura do etnógrafo sublinha o seguinte:

“Estar treinado e atualizado teoricamente não significa estar carregado de ideias ‘preconcebidas’. Se alguém empreender uma missão, determinado a comprovar certas hipóteses, e se é incapaz de a qualquer momento superar as suas perspetivas e de as abandonar de livre vontade perante as evidências, escusado é dizer que o seu trabalho será inútil. Mas quanto mais problemas ele levar para o campo, quanto mais habituado estiver a moldar as suas teorias aos factos a observar estes últimos na sua relação com a teoria, em melhores condições se encontrará para trabalhar” (Malinowski 1986a, 26).

Malinowski recomenda que o etnógrafo se inspire na teoria e enfatiza que “o dever obriga não só à mera enumeração de alguns exemplos mas ao enunciado tanto quanto possível exaustivo de todos os casos verificados; e, nesta recolha de casos, quanto mais claro for o mapa mental maior será o seu êxito” (1986a, 31).

Na edificação de um mapa mental acerca das performances astrológicas, há um longo trajeto a percorrer que é feito de avanços e recuos, e leva muito tempo até se conseguir chegar a esse mapa. Neste caminho a humildade e a persistência da partilha de saberes com outros elementos do grupo de investigação são qualidades, na nossa ótica, que todo o terapeuta que quer aspirar a investigador na área da antropologia deve desenvolver. A terapeuta tinha um forte desejo de utilizar o conhecimento astrológico no seu estudo numa vertente vivencial e ao manifestar esse seu desejo à antropóloga e orientadora da presente investigação de campo, a Professora Doutora Paula Mota Santos, esta indicou-lhe a obra fundamental de Giddens (1997) *Identidade e Modernidade Tardia*. A terapeuta à medida que ia lendo as páginas iniciais da obra de Giddens reconheceu nelas uma forte associação com a teoria astrológica, e no final e à medida que ia articulando essas ideias, constatou que estava perante um ‘compêndio de astrologia’ – os temas expostos por Giddens tinham ressonância com o conhecimento astrológico sem qualquer esforço de colagem da parte do leitor. A terapeuta ao partilhar este insight com a sua orientadora, esta no mesmo instante depositou confiança na jovem investigadora e incentivou-a a escrever esses paralelismos. Em conversação o grupo de trabalho foi

cruzando a sabedoria da Antropologia com a da Astrologia. Esta confiança mútua fez toda a diferença, pois um trabalho em equipa em qualquer investigação para ser frutífero, implica o respeito pela individualidade e autonomia de pensamento do outro, e desta forma é possível haver uma partilha com confiança. Assim, o primeiro e grande passo na construção do roteiro foi fazer um levantamento teórico, integrando a astrologia e o pensamento de Giddens (1997), acerca da identidade do *self*. À medida que a compilação destes conhecimentos foi sendo articulada (ver capítulo III desta tese), constatamos como o leitor pode igualmente constatar que o mapa astrológico encaixa bastante bem com o pensamento de Giddens, e para além disso contempla uma multiplicidade (para não dizer quase todas) de áreas da vida de um indivíduo. A perspetiva de Malinowski acerca da postura do etnógrafo no trabalho de campo contempla precisamente essa dimensão ampla de áreas de estudo:

“Deve cobrir séria e sobriamente os fenómenos em cada aspeto estudado na cultura tribal, não estabelecendo diferenças entre aquilo que é o lugar-comum, monótono ou vulgar, e aquilo que o surpreende por ser espantoso e novo. Ao mesmo tempo toda a amplitude da cultura tribal deve ser pesquisada em todos os seus aspetos. (...) O etnógrafo que se predispõe a estudar apenas a religião ou a tecnologia, ou a organização social está a isolar artificialmente um campo de pesquisa, o que prejudicará seriamente o seu trabalho” (Malinowski 1986a, 28).

Assim, considerámos que o mapa astrológico continha em si um forte potencial para ser utilizado como instrumento de recolha de informação, tanto por terapeutas como por etnógrafos. Mas como diz Malinowski, “estas coisas não estão formuladas em algum lado” (1986a, 29). Surgiram-nos então várias questões, após a conceptualização do mapa mental: o que fazer com todo este material? Como transformá-lo de modo a ganhar vida própria e poder ser transmutado em questões que remetam para a performance astrológica atendendo simultaneamente aos nossos objetivos de investigação científica? Como refere Malinowski como aceder ao verdadeiro sentido tribal, ou no nosso caso como aceder aos pacientes a partir de toda esta informação recolhida? Malinowski sugere que sempre que os dados da pesquisa o permitirem, “este mapa mental deve ser transformado em algo concreto, materializado num diagrama, num plano ou numa tabela sinóptica exhaustiva dos casos verificados” (*ibidem*, 31). Para além disto o autor recomenda ainda que “quando possível, o método de redução de informação a cartas ou tabelas sinópticas deve ser extensivo ao estudo de praticamente todos os aspetos da vida nativa” (*ibidem*, 31). Desta forma construímos um roteiro onde está contemplada toda a amplitude temática, a que nos reportamos anteriormente, mas sintetizada em termos de informação. Este roteiro é subdividido em doze quadros (ver anexo 2), correspondendo cada quadro a determinada

Casa astrológica, planeta regente e signo. Assim um quadro reporta-se à Casa 1, Marte e Carneiro; outro à Casa 2, Vénus e a Touro; e seguindo esta sequência, Casa 3, Mercúrio e Gêmeos; Casa 4, Lua e Caranguejo; Casa 5, Sol e Leão; Casa 6, Mercúrio e Virgem; Casa 7, Vénus e Balança; Casa 8, Plutão e escorpião; Casa 9, Júpiter e Sagitário; Casa 10, Saturno e Capricórnio; Casa 11, Úrano e Aquário e o último quadro corresponde à Casa 12, Neptuno e Peixes. Apresentamos no diagrama abaixo uma síntese geral dos tópicos inseridos em cada um desses quadros:

<i>Casa / Planeta / Signo</i>	Aqui identifica-se o título do tema da sessão da entrevista semi-estruturada e da performance astrológica.
<i>Palavras e Ideias chave da Casa Astrológica</i>	Permitem que o investigador reconheça a Casa em análise na sessão e os seus termos principais, que servem como uma pista pertinente a seguir.
<i>Casa Astrológica / Giddens</i>	Integra uma síntese conceptual da interação entre a teoria astrológica da Casa e a conceptualização de Giddens em torno do projeto reflexivo do <i>self</i> , permitindo que o investigador proceda a uma entrevista junto do paciente, ou exercícios performativos, a partir de um mapa mental agora concretizado e com informação reduzida.
<i>Prova que o ser humano enfrenta</i>	Permite que o investigador vá tecendo uma reflexão ao longo da sessão acerca do modo como os participantes enfrentam a prova descrita por Rudhyar, se de um modo positivo ou negativo.
<i>Palavras e ideias chave do planeta regente</i>	Permitem que o terapeuta tenha acesso ao (s) planeta (s) regente (s) de uma determinada casa astrológica, e seus contornos conceptuais. O investigador poderá levar para as sessões a figura 3.2
<i>Planeta regente / Giddens</i>	Integra uma síntese conceptual da interação entre a teoria astrológica relacionada com os planetas e a conceptualização de Giddens em torno do projeto reflexivo do <i>self</i> , constituindo-se como um guia de elaboração de questões na entrevista e de implementação de exercícios performativos.
<i>Expressão do princípio planetário</i>	Permite que o investigador vá refletindo acerca do modo como os participantes expressão as vivências relacionadas com os planetas, se de uma forma negativa ou positiva. Esta parte do roteiro é acompanhada pela figura 3.9, que o investigador poderá levar consigo para as sessões.
<i>Signo Astrológico</i>	As características do signo astrológico permitem que o terapeuta e investigador, a partir destas, formule questões e proponha exercícios performativos aos participantes. A figura 3.4: Expressões e Comportamentos dos Signos serve de apoio a esta parte.
<i>Técnicas de performance</i>	Esta secção contém uma alusão às técnicas performativas que o terapeuta e investigador preparou previamente para as sessões temáticas.
<i>Novidades introduzidas</i>	Um espaço para a registrar novos parâmetros de questionamento advindos de temas que são introduzidos pelo investigador ou pelos próprios pacientes nas sessões; contemplação de exercícios performativos que resultem do ato espontâneo das sessões performativas; e qualquer outra novidade não prevista.

Figura 5.4: Quadro de síntese do Roteiro Mental de Campo

Para além da flexibilidade de integrar objetivos mais terapêuticos com objetivos mais metodológicos, destacamos duas outras vantagens deste roteiro de campo. Uma das vantagens da síntese de conteúdos é permitir que se coloquem questões pertinentes na entrevista semi-estruturada em cada sessão. Relativamente ao uso de quadros, tabelas ou outros, Malinowski diz que, “o seu valor como instrumento de pesquisa consiste no facto de permitir ao investigador formular questões que podem, ao mesmo tempo, ser colocadas concretamente ao informante nativo” (1986a, 32). Outra vantagem que podemos apontar é que este roteiro permite uma visualização rápida dos fenómenos que se pretendem observar de forma participativa. Neste sentido Malinowski partilha a propósito da sua investigação que, “com uma carta à frente podia abordar de maneira fácil e convincente diferentes tópicos e registrar as respetivas práticas e crenças contidas em cada um” (*ibidem*, 32). Atendendo á honestidade metodológica, Malinowski recomenda que o etnógrafo que deseja ser respeitado “deverá patentear clara e concisamente, sob a forma de tabela, aquilo que no seu trabalho resulta das suas próprias observações diretas e aquilo que, por seu turno, resulta de uma recolha indireta de informação” (1986a, 33). Para tal poderá usar uma tabela que, de acordo com Malinowski, assegurará ao leitor a possibilidade de conferir a credibilidade dos passos seguidos pelo investigador. Abaixo apresentamos uma tabela que inspirando-se nas expedições de Kula levados a cabo por Malinowski, se refere à expedição do trabalho de campo.

Datas das expedições	Trajetória de Expedição da Investigação Científica
1ª Expedição Março de 2013 a Novembro de 2014	Reuniões entre a Psicóloga e a Antropóloga e Orientadora da investigação; Recolha e leitura de bibliografia sobre a Antropologia da Experiência, a Antropologia da Magia, a Antropologia da Enfermidade, sobre Psicodrama, Leitura da obra de Giddens “Identidade e Modernidade Tardia”, Leitura da investigação sobre o Kula de Malinowski, outras leituras adicionais. Elaboração e concretização do mapa mental como roteiro de campo. Esboço do Projeto de Investigação de Campo.
2ª Expedição Dezembro de 2014 a Fevereiro de 2015	Caracterização da população específica dos pacientes que vivenciaram performances astrológicas a partir de Janeiro de 2010. Elaboração de um mapa de análise das performances astrológicas e das entrevistas semi-estruturadas. Acesso e seleção dos participantes do estudo, atendendo a aspetos éticos: - abordagem dos pacientes no sentido de participarem na investigação (clarificação dos objetivos e dos métodos de investigação, incluindo os benefícios e riscos potenciais de eventual desconforto); - Assinatura da Declaração de Consentimento de Helsínquia; - garantia de confidencialidade; - Clarificação do tempo e frequência das sessões, e do tempo de duração do processo de investigação; - Consentimento de registro por escrito das sessões bem como a utilização dos materiais provenientes da performance no sentido de partilhar com outras audiências. Levantamento dos registros de consultas de anos anteriores relativamente aos pacientes selecionados como participantes (resumo em notas do processo terapêutico e de levantamento de dados biográficos dos pacientes). Reuniões entre a Psicóloga e a Orientadora da Investigação.
3ª Expedição Fevereiro de 2015 a Maio de 2015	Preparação do local de campo, reunião de materiais para as performances, diário de campo, roteiro de campo, e início das sessões de recolha de dados através de entrevistas semi-estruturadas e performances astrológicas. Registro de dados durante a sessão e organização das notas de campo e análise da informação após cada sessão. Continuação da caracterização da população específica. Reuniões do grupo de investigação.
4ª Expedição Maio de 2015 a Finalização da redação da Investigação de Campo	Tradução final da experiência de campo.

Figura 5.5: Tabela de expedição de trabalho de campo

5.3.3.2. Descrição de Técnicas e Exercícios de Performance Astrológica na Recolha de Dados

Em termos conceptuais os dados inerentes ao mapa mental e sua concretização num mapa de recolha de informação foram contemplados na parte teórica do nosso trabalho. O único parâmetro que ainda não contemplamos prende-se com a descrição das técnicas e exercícios de performance astrológica inerentes a cada dimensão em estudo (a que correspondem os 12 quadros em anexo).

Quanto às técnicas propriamente ditas a terapeuta inspira-se em vários modelos⁵², retirando para as performances astrológicas aquilo que ao longo dos anos de experiência se tem revelado como maior potencial em termos da psicoterapia individual, ou que pelo menos a terapeuta se sinta mais confortável e tenha visto resultados mais eficazes nos pacientes.

Técnicas Psicodramáticas

Relativamente às técnicas psicodramáticas aplicadas a um contexto individual, a terapeuta socorre-se sobretudo da técnica: do duplo, do solilóquio, da inversão de papéis, e da estátua.

A técnica do duplo: De acordo com Cukier, uma psicodramatista, o objetivo do duplo é “entrar em contacto com a emoção não verbalizada do paciente, e às vezes até não conscientizada, a fim de auxiliá-lo a expressá-la” (Cukier 1992, 40). Pio Abreu refere que através da técnica do duplo é possível revelar, “os verdadeiros receios, motivações ou intenções escondidas por detrás do discurso [do paciente] ou comportamento interativo explícito” (2002, 33). No caso da terapeuta da presente investigação a técnica que ela adota é não sair do seu lugar, e comentar com o paciente que vai colocar-se no lugar dele como se fosse ele a escutar um diálogo entre duas partes suas.

A técnica do solilóquio: No decorrer de uma ação o terapeuta pode pedir ao paciente que pare e que ‘pense alto’. Esta técnica “permite corrigir eventuais deturpações da cena... mas permite também exprimir sentimentos e intenções que estão ocasionalmente em contradição com aquilo a que o decurso da atividade inter-relacional nos obriga. Se a dramatização finalizar desta maneira, pode-se obter o ‘insight’ do protagonista” (Pio Abreu 2002, 32).

A técnica da inversão de papéis: Esta técnica consiste em o terapeuta pedir ao paciente que se coloque no lugar de uma outra personagem com quem esteja a interagir durante a dramatização, e posteriormente volta de novo para o seu lugar e representa-se a si próprio. Ao colocar-se no lugar do outro por um lado o paciente denuncia algo de si mesmo e por outro lado ganha uma maior capacidade de perceber o ponto de vista do

⁵² Não iremos neste trabalho descrever os vários Modelos, uma vez que tal exigiria uma investigação apenas focada nessa temática. De qualquer modo no primeiro capítulo a terapeuta alude a alguns modelos que a influenciaram no seu percurso. Mas iremos focar-nos em algumas técnicas e exercícios, que serão completados por outros, que não constarem aqui, na descrição dos casos.

outro. Em termos de psicoterapia individual, a terapeuta representa esses outros por objetos e o paciente vai trocando de lugar com eles.

A técnica da estátua: Na psicoterapia individual a terapeuta frequentemente solicita aos pacientes que representem uma emoção, um pensamento, ou algo que queiram transmitir fazendo uma estátua corporal.

Técnicas de Imaginação Ativa

Uma fonte profunda de inspiração para a terapeuta na concepção da performance astrológica relaciona-se com a performance de arquétipos, amplamente estudados pelo psicólogo Carl Jung, que enfatizou a importância do inconsciente coletivo. Tal como Jung (2000,15) defende o inconsciente coletivo, “possui conteúdos e modos de comportamento os quais são (...) os mesmos em toda a parte e em todos os indivíduos”. O autor refere que os arquétipos⁵³ são os conteúdos do inconsciente coletivo.

Mas como aceder a todos estes arquétipos? Uma das formas de acedermos aos arquétipos numa performance é através da técnica da Imaginação Ativa. De acordo com Jung (2000, 59) a Imaginação Ativa consiste numa “sequência de fantasias que é gerada pela concentração intencional”. O autor considera a Imaginação Ativa um método de introspeção que consiste na observação do fluxo das imagens interiores: “concentra-se a atenção em uma imagem onírica que causa impacto, mas é ininteligível, ou em uma impressão visual, observando-se as mudanças que ocorrem na imagem” (2000, 190). O autor acrescenta que a mesma finalidade pode ser conseguida recorrendo a desenhos, pinturas, modelagem, dança, etc. Jung vê neste método a vantagem de se poder obter uma grande quantidade de conteúdos inconscientes e para além disso, “ (...) a sequência de fantasias que vêm à tona alivia o inconsciente e representa um material rico de formas arquetípicas” (2000, 59). Para que este método possa ser efetivado com sucesso, o autor reforça que “devemos suspender todo senso crítico e o que ocorre deve ser observado e anotado com absoluta objetividade” (*ibidem*, 190). A técnica da Imaginação Ativa pode ter vários contornos, de acordo com as características dos pacientes:

“A atenção crítica deve ser reprimida. Os tipos visualmente dotados devem concentrar-se na expectativa de que se produza uma imagem interior. De modo geral, aparece uma imagem da fantasia – talvez de natureza hipnagógica – que deve ser cuidadosamente observada e fixada por escrito. Os tipos áudio-verbais em geral ouvem palavras interiores. De início, talvez sejam apenas fragmentos de sentenças,

⁵³ Carl Jung (2000) refere que os arquétipos são denominados de ‘motivos’ ou ‘temas’ na pesquisa mitológica, de *représentations collectives* por Lévy-Bruhl e são designados de ‘categorias da imaginação’ por Hubert e Mauss, no campo das religiões comparadas.

aparentemente sem sentido, mas que devem ser também fixados de qualquer modo. Outros, porém, nestes momentos escutam sua ‘outra’ voz”. (...) Há pessoas, porém, que nada veem ou escutam dentro de si, mas as suas mãos são capazes de dar expressão concreta aos conteúdos do inconsciente. Esses pacientes podem utilizar-se vantajosamente de materiais plásticos. Aqueles, porém, que são capazes de expressar o seu consciente através de movimentos do corpo, como a dança, são bastante raros” (Jung 1984, 15-16).

Jung (1984) refere que os pacientes podem registrar por escrito todas as suas fantasias e associações, desde que se foquem no objeto do seu afeto, para não dar azo a uma interminável cadeia de associações. Na Imaginação Ativa, a fantasia deve trabalhar livremente, “de conformidade com o gosto ou os dotes pessoais, cada um poderá fazê-lo de forma dramática, dialética, visual, acústica, ou em forma de dança, de pintura, de desenho ou de modelagem” (Jung 1984, 139).

A terapeuta revê alguns arquétipos descritos por Jung e por Von Franz, como o Velho Sábio, a Sombra, a *anima* e *animus* e finalmente o modo de acesso a esses arquétipos.

O Velho Sábio: Jung (2000) escreveu a respeito do arquétipo do Velho Sábio - uma figura que pode evidenciar-se tanto em sonhos como através das visões da meditação [ou sob hipnose], ou através da ‘imaginação ativa’. O Velho Sábio pode aparecer no papel de Guru, mago, médico, sacerdote, professor, catedrático, avô, gnomo, animal, anão. O Velho Sábio pode assim, ser identificado com figuras que possuam autoridade, ou de alguém que dá um bom conselho e ajuda na tomada de decisões. O Velho Sábio “representa, por um lado, o saber, o conhecimento, a reflexão, a sabedoria, a inteligência e a intuição e, por outro, também qualidades morais como benevolência e solicitude, as quais tornam explícito seu carácter ‘espiritual’” (*ibidem*, 218).

A terapeuta acredita que cada pessoa tem dentro de si um manancial de recursos à sua disposição, uma sabedoria que adquiriu ao longo da sua vida, e nesse sentido esta figura do Velho Sábio é um poderoso aliado, não só do psicoterapeuta porque sabe que a consciência deste arquétipo vai permitir que o paciente tome decisões mais sábias e responsáveis como do próprio paciente, que busca dentro de si as soluções para os problemas.

O encontro com a Sombra: De acordo com Von Franz a Sombra é uma parte inconsciente da personalidade, ela representa “qualidades e atributos desconhecidos ou pouco conhecidos do *ego*” (Von Franz 1995, 168). A Sombra inclui fatores da esfera pessoal e da esfera coletiva. A autora enfatiza que no encontro com a Sombra, o indivíduo apercebe-se e pode mesmo envergonhar-se “de qualidades e impulsos que nega em si mesmo, mas que pode ver claramente em outras pessoas – coisas tais como egoísmo,

preguiça mental e pieguice; fantasias, planos e intrigas irrealis; negligência e cobardia; apetite desordenado de dinheiro e possessões (...) ” (*ibidem*, 168). A terapeuta deste estudo sublinha que é preciso coragem para levar o paciente a encarar a bruxa, o monstro ou qualquer outra figura que habita dentro dele; se essa dimensão for ignorada certamente o paciente continuará a ser assaltado por essas figuras Sombra, ou a encará-las em espelho, através das suas projeções nos outros.

A *anima*: A mulher interior: Jung identificou uma ‘figura interior’ no inconsciente do homem, uma personalidade feminina, que designou por *anima*. (Von Franz 1995). A *anima* é “uma personificação de todas as tendências psicológicas femininas na psique de um homem, tais como vagos sentimentos e estados de humor, suspeitas proféticas, captação do irracional, capacidade para amor pessoal, sensibilidade para a natureza e (...) sua relação com o inconsciente” (*ibidem*, 177). O homem deve levar a sério as suas fantasias e sentimentos, deve descobrir o significado da *anima* como realidade interior, para poder continuar o seu caminho rumo à individuação, nas palavras da autora, “assim a *anima* volta a ser o que foi originalmente: a ‘mulher interior’ que transmite as mensagens vitais do ‘si-mesmo’ ” (Von Franz 1995, 188).

O *animus*: o homem interior: Von Franz (1995) refere que o *animus* corresponde à ‘figura interior’ masculina na mulher. Na sua faceta negativa, a masculinidade subjacente na mulher é visível nas cenas de brutal emotividade, em que a mulher pode expressar coisas como: “ ‘a única coisa que eu desejo no mundo é o amor..., e ele não me ama’; ou ‘nesta situação só existem duas possibilidades... e as duas são igualmente más’ ” (1995, 189). Von Franz (1995) refere que o *animus* na sua faceta positiva pode expressar-se mediante a atividade criadora com significados profundos, dirigindo a mulher rumo ao ‘si-mesmo’. A autora enfatiza que um *animus* positivo “pode personificar um espírito empreendedor, atrevido, veraz, e na sua forma mais elevada, de profundidade espiritual. Por meio dele, uma mulher pode experimentar o processo subjacente da sua situação objetiva pessoal e cultural, e pode encontrar o caminho de uma intensa atitude espiritual perante a vida” (*ibidem*, 195).

Técnicas aplicadas às Performances Astrológicas

As técnicas usadas na performance astrológica podem inspirar-se numa panóplia de modelos que integrem correspondências com a sua teoria. Ao nível do Xamanismo, podem ser vivenciadas experiências que evoquem a relação do paciente com os seus animais de poder em que eles encarnam um determinado animal, podem ser feitas viagens

xamânicas ao som de tambores e maracas. Ao nível das visualizações criativas, podem criar-se exercícios que envolvam a utilização de imagens com determinados fins, por exemplo um atleta de alta competição a imaginar que dá um salto em altura com sucesso. Recorrer à hipnoterapia, que envolve trabalhar com vários temas de vida de um modo relaxado. Também se podem utilizar técnicas que apelem a rituais com o uso de orações, mantras tibetanos, acompanhados de dança, leitura de poemas. De seguida expomos algumas técnicas incluídas dentro da Casa astrológica, do Planeta e do Signo e que nos permitem aceder a elementos significativos das vivências dos participantes, apelando ao corpo como o foco central, quer este se expresse através da dança, do desenho, da pintura e modelagem, da dramatização, do recurso aos sentidos, da visualização e imaginação ativa, entre outras expressões.

- **Casa 1, Marte, Carneiro**

O Guerreiro Interior: este exercício remete para a técnica da Imaginação Ativa (Jung), em que a terapeuta coloca uma música alusiva ao planeta Marte e solicita ao paciente que feche os olhos e se deixe levar pela música em busca da figura do Guerreiro interior. No fim da Imaginação Ativa pode ser solicitado ao paciente que desenhe o seu guerreiro ou guerreira interior e que partilhe a sua vivência.

O Santuário de Marte: é criado um santuário com características relacionadas com o planeta Marte com imagens de guerreiros inspiradores, velas vermelhas, pedras da cor rubi, imagens de objetos de ferro, flores vermelhas, etc... Estes objetos fazem parte da montagem da cena da dramatização, em que o paciente encarna o papel de Marte e mostra através do corpo como tem agido numa determinada situação.

Onde colocar a ação: o paciente dirige-se ao tapete e representa várias áreas da sua vida, de seguida dirige-se a uma dessas áreas e inicia uma vivência, de como o seu corpo livremente gostaria de agir.

- **Casa 2, Vénus, Touro**

O desapego das posses: o paciente dramatiza uma situação de como se sente relativamente às suas posses. De seguida cria outros dois cenários, um em que se coloca no papel de alguém com bastante abundância e outro em que está numa situação onde fica sem as suas posses.

A mochila pesada: a terapeuta solícita ao paciente para este se dirigir ao palco e construir uma mochila onde coloque lá dentro, recorrendo a objetos, tudo aquilo que sente que é pesado na sua vida, os seus apegos que são uma carga que não lhe pertence. Após a vivência desta condição, o terapeuta diz-lhe que pode no palco psicodramático fazer o que quiser com esses apegos.

- **Casa 3, Mercúrio, Gémeos**

As Ervas Daninhas: este exercício consiste em proceder a uma relaxamento hipnótico, em que o paciente entra num jardim e deverá procurar um lugar que esteja descuidado, com ervas daninhas. Deverá retirá-las e proceder a uma limpeza do local, para plantar um canteiro novo. Após esta tarefa o paciente é levado a passear no restante jardim, e antes de terminar o exercício é solicitado que olhe para o seu canteiro novo. No fim poderá ser realizado um desenho.

Levar informação de um lado para o outro: neste exercício a paciente coloca no palco da dramatização vários objetos a representar pessoas e através de uma estátua corporal mostra-lhes que recado tem para elas.

Entrar dentro da mente: o palco da dramatização passa a ser a própria mente do paciente, ele vai colocando diversos objetos que representam o que vai dentro da sua mente, e inicia um processo de troca de papéis com esses elementos.

- **Casa 4, Lua, Caranguejo**

Resgatar a Criança Interior: para que se possa alcançar um nível mais aprofundado de relaxamento este exercício implica que se faça um relaxamento hipnótico, ao nível corporal. Depois devemos guiar o paciente até um sítio que ele considere seguro e especial. Quando ele se encontra nesse sítio podemos dar diretrizes para ele convidar a sua criança interior a aproximar-se:

Imagine uma bola de luz branca e pura à sua volta... é um espaço de proteção onde ninguém pode entrar sem a sua permissão... é o seu santuário... e aí você está completamente seguro e divinamente protegido... e se desejar, convide a sua criança interior a entrar no seu santuário... deixe que ela apareça como quiser... com a idade que quiser e repare no que ela tem vestido... a expressão da sua cara... repare como ela se sente... convide-a para se aproximar... e pergunte-lhe o que quer de si neste momento... comunique com ela...

Também podemos dar diretrizes no sentido de o paciente estabelecer um contrato com a criança, de que vai dedicar-lhe mais tempo, falar mais com ela, escutá-la ou tomar conta dela. Em pacientes muito ligados a questões espirituais, podemos pedir para

imaginar que está presente uma figura divina, ou um animal de poder, que os ama incondicionalmente.

Escrever uma carta à criança interior: podemos pedir ao paciente para escrever uma carta à sua criança interior, colocando-se no papel de um pai ou uma mãe carinhosos.

O átomo familiar: o paciente dirige-se ao palco e a terapeuta verbaliza que o meio representa o lugar central, e de seguida solicita-lhe para representar no cenário, através de objetos, as pessoas da sua família. O paciente diz a um familiar o que pensa e sente por ele, depois coloca-se no lugar desse familiar que diz ao paciente o que pensa e sente por ele. Pode haver nova troca de papéis. A terapeuta pode comentar a última frase dita nos diálogos mesmo antes do paciente que se colocou no lugar do outro começar a expressar-se.

Pintar as feridas dos pais: o paciente pode fazer um desenho corporal e assinalar no corpo onde sente que a relação com o pai ou a mãe deixou as suas marcas.

- **Casa 5, Sol, Leão**

A Máscara (persona ou falso self): a terapeuta explica ao paciente: nós usamos muitas máscaras que nos foram impostas, outras usamos porque aprendemos a vê-las nos outros; essas máscaras podem ser úteis numa determinada situação da vida, mas quando nos agarramos a elas, desempenhamos papéis que já não são adequados; a terapeuta pergunta ao paciente que máscara é que ele costuma usar numa situação problemática; depois pede-lhe para se visualizar nessa situação com máscara; no final a terapeuta solicita ao paciente para ele encontrar uma máscara mais útil na situação problemática; guia o paciente no sentido de ele colocar no rosto a nova máscara e propõem que ele revise a situação problemática.

Ritual ao sol: são colocadas várias imagens relacionadas com a dimensão solar no centro do tapete, depois levam-se a cabo uma série de exercícios em que o terapeuta toca tambor e maracas. O paciente conecta-se com o sol, sentindo sair do seu corpo um raio de sol e dirigindo-o para as pessoas que mais gosta. Outra variante deste exercício é a pessoa sentir que o sol percorre todo o seu corpo e que o ilumina, levando-se a cabo um relaxamento corporal passando essa luz pelas partes principais do corpo. Neste exercício ritual pode ser feita uma oração ao sol divino agradecendo a sua presença, em que a oração pode ser feita pelo paciente ou o terapeuta pode levar um poema relativo à dimensão solar. Coloca-se uma música relacionada com a dimensão solar, por exemplo, o voo de uma

águia que é considerada o animal de poder solar e pode-se dançar em jeito de agradecimento.

A águia como animal de poder: neste exercício a terapeuta começa por fazer um relaxamento hipnótico, seguido da técnica Imaginação Ativa, em que o paciente visualiza uma carta com o desenho de uma águia, fecha os olhos, e inicia a sua jornada. No final pede-lhe para fazer um desenho com os principais elementos da sua viagem. Este exercício deverá ser acompanhado com música.

O sol como Centro: neste exercício a terapeuta coloca o sol no centro do tapete e os planetas à volta do sol. Pede ao paciente para identificar situações em que ele se sente e age a partir do seu próprio centro, e situações em que ele se desloca do seu centro e anda sempre na periferia, isto é, situações que o meio exterior lhe coloca que o fazem sair do centro ou situações que ele próprio procura.

- **Casa 6, Mercúrio, Virgem**

As feridas do corpo: é pedido ao paciente para construir no palco um corpo gigante com o recurso a vários materiais que se encontram num baú; é-lhe dito que aquele representa o seu corpo. Depois solicita-se que represente novamente com objetos as suas cicatrizes físicas e depois as suas feridas mentais e emocionais. O paciente fala com essas feridas e pode-se proceder a uma troca de papéis com uma dessas feridas ou a terapeuta pede ao paciente para se colocar junto a uma dessas feridas e diz-lhe, ‘pense alto’.

O jogo dos Escravos: o paciente constrói um cenário com bancos e coloca-se em cima de um deles e adota o papel de escravo. A terapeuta coloca-se no papel de vendedor a tentar vender o escravo aos vários compradores. Neste jogo a terapeuta leva o escravo a ‘vender’ as suas qualidades. No fim são tecidos comentários à postura que o escravo adotou. Este exercício relaciona-se com o mundo do trabalho, em que a pessoa por exemplo numa entrevista de emprego ou numa função deve saber assumir as suas potencialidades.

- **Casa 7, Vénus, Balança**

Ao encontro do animus e da anima: A terapeuta inicia o relaxamento e conduz o paciente a um cenário em que este veste o papel de outra personagem, depois essa personagem é levada a encontrar-se com uma outra figura do sexo oposto, numa praia,

festa ou teatro. Esta técnica tem por objetivo perceber quem são as figuras internalizadas de *anima* ou *animus*.

Moldar o amor: o paciente molda com barro o que para ele representa o amor. *Estátuas da relação.* O paciente representa através do corpo uma estátua de como está atualmente a sua relação e depois outra estátua que retrate como gostaria que fosse a sua relação.

- **Casa 8, Plutão, Escorpião**

Pintar a escuridão: a terapeuta pede ao paciente para pintar ou desenhar a sua escuridão, e que vá fazendo simultaneamente uma reflexão.

Dançar a escuridão: neste exercício o paciente coloca-se no palco, fecha os olhos e encarna um papel demoníaco, ou de uma bruxa ou um monstro e de seguida dança essa figura ao som de ritmos ou musicais, ou acompanhados por instrumentos como a pandeireta, as maracas ou o tambor.

Imagens de destruição e renascimento: os pacientes trazem para a sessão recortes de imagens acerca destas temáticas e elaboram uma reflexão.

O dilema da ilha deserta: o paciente constrói um barco e leva as pessoas mais significativas. Chega a uma ilha e subitamente o terapeuta comenta que um vulcão vai expelir lava e que têm de se salvar, entretanto retira lugares do barco e não cabem todos. O paciente tem que tomar uma decisão difícil de quem vai levar consigo.

- **Casa 9, Júpiter, Sagitário**

Reflexão em torno de uma viagem cultural: pedir ao paciente para fazer uma reflexão por escrito relatando as principais vivências de uma viagem que tenha realizado e que tenha sido significativa para ele.

Viagem onírica: o paciente escolhe alguns países que gostava de conhecer, de seguida fecha os olhos e em imaginação desloca-se para esse lugar e explora-o, e posteriormente regressa de novo ao local de onde partiu.

A mala de viagem: o paciente constrói no palco, uma mala de viagem aberta; depois a terapeuta pede-lhe para colocar dentro da mala aquilo que ele acha que gostaria de levar com ele.

- **Casa 10, Saturno, Capricórnio**

O arquétipo do velho sábio: a terapeuta solícita ao paciente para realizar um exercício de imaginação ativa sobre o arquétipo do velho sábio, em que após a indução de um estado de relaxamento hipnótico, o paciente faz um percurso ao encontro dessa figura sábia, a quem pode colocar as suas questões e obter respostas.

Ser o sábio: a terapeuta solícita ao paciente para se deslocar ao palco dramático e pede para ele representar uma situação difícil que esteja a vivenciar no momento. O paciente constrói o cenário e procede-se á dramatização da cena, a meio a terapeuta diz para parar e solicita-lhe que encarne o papel de um velho sábio e que pense alto, dando conselhos, como se estivesse a observar a cena de fora.

Linha do tempo: o paciente constrói no palco dramático uma linha do tempo desde o passado até ao presente e coloca aspetos significativos da sua vida nesses momentos.

- **Casa 11, Úrano, Aquário**

Linha do tempo: no palco dramático o paciente coloca objetos a representar como acha que vai ser o seu futuro.

Calendário de vida: o paciente constrói um calendário de vida programado para um espaço de tempo breve, por exemplo de um ano, e faz uma reflexão em torno da sua perspetiva de uma forma muito concreta.

A escolha dos amigos: o paciente coloca uma série de almofadas no paco dramático que representem as relações de amizade, tipo um átomo familiar, mas desta vez um átomo das amizades, tomando consciência de quem está mais perto ou mais longe, de como ele próprio se sente no seio do grupo de amizades. Depois é pedido um átomo de como gostaria que fossem essas relações no futuro.

A revolução de Úrano: a terapeuta comenta que há uma revolução, trepidação na vida do paciente, e solicita-lhe que, sem pensar muito, mas através da ação corporal reproduza essa instabilidade.

- **Casa 12, Neptuno, Peixes**

A confusão: o paciente coloca no tapete um amontoado de almofadas e outros objetos, a pedido da terapeuta. Esta diz-lhe que aquilo representa a confusão da sua vida, a névoa.

E deixando-se conduzir pelo corpo solicita-lhe que vá dando um nome a esse objeto e que o vá arrumando na sua vida representada pelo próprio tapete.

A roda da vida: a pessoa desenha uma roda gigante, e a terapeuta diz-lhe que há uma parte descendente, outra que representa o poço e uma ascendente, até chegar ao topo que corresponde a um estado pleno de bem-estar. Depois o paciente assinala nessa roda a representação da sua relação com várias pessoas, em que parte da roda situa o trabalho, e outros temas.

Rituais e ligação com o cosmos: A terapeuta solicita ao paciente que construa um templo com vários objetos, ou que traga de casa esses mesmos objetos e de seguida pede-lhe para entrar no templo e apenas sentir o que ocorre no corpo, deixando os pensamentos ir e vir, apenas sentir a energia em si e à sua volta.

5.3.3.3. Integração de Metodologias de Investigação, Recolha de dados e Notas de Campo

No nosso estudo adotamos uma visão holística da realidade, permeada por conceções advindas de várias áreas do saber. Esta perspetiva estende-se ao modo como equacionamos as metodologias de recolha de dados, que contempla uma multiplicidade de métodos. Relativamente aos pressupostos metodológicos que norteiam a nossa investigação, e de entre as várias opções de conhecimento acerca da edificação de um corpus metodológico, optamos por adotar as premissas que se revelaram mais pertinentes de acordo com os objetivos e a natureza do nosso estudo. Sendo que a nossa investigação consiste no estudo de casos de uma forma aprofundada, a investigação qualitativa insurge-se com características a partir das quais podemos tecer reflexões que nos ajudem a saber mais acerca do modo como devemos retratar os fenómenos inerentes a esses casos. Em termos axiomáticos a investigação qualitativa aborda uma conceção múltipla da realidade; o seu principal objetivo científico é a compreensão dos fenómenos; neste tipo de investigação há uma interação entre o investigador e os participantes; e, preconiza um conhecimento ideográfico, de descrição de casos individuais em profundidade (Guba & Lincoln 1985 como citado em Argilaga 1995, 75).

Ao escolhermos uma investigação qualitativa devemos ter bem claro algumas das suas características gerais, para que possamos absorvê-las de um modo que seja aplicável ao nosso estudo concreto. Argilaga (1995, 75-76) aponta uma série de características que vamos completando com as nossas reflexões. Na investigação qualitativa os dados são

obtidos num contexto que já existe, numa situação natural. No nosso estudo a recolha de dados também é feita num contexto de consultório e junto de pacientes que já integravam um contexto psicoterapêutico. Na investigação qualitativa, de acordo com a autora, o investigador converte-se no principal instrumento de recolha de dados, devendo ter: uma visão holística, ou seja, captar o contexto de forma global, adotar uma amplitude de conhecimentos e saber ser adaptável para registrar informações simultaneamente sobre múltiplos fatores e a vários níveis. Vamos deter-nos, sobre este último aspeto relativamente á recolha de dados de modo a clarificarmos ao leitor os contornos que a terapeuta seguiu no registro de dados, sobretudo quando se trata de registrar por escrito produtos de exercícios performativos.

De acordo com Abrahams (1986, 70) porque nenhum antropólogo da experiência será inicialmente atraído para os eventos exibidos em grupo, as preparações para estas atividades serão tão significativas como os meios e as mensagens trazidas pelos eventos em si. Tal faz-nos estar alerta para o facto de não devermos apenas registar no diário de campo o que se passa na sessão propriamente dita, ou encarar a sessão como o único momento de eleição de anotações. Na preparação das performances astrológicas ficou acordado entre a terapeuta e os participantes que ambos estariam envolvidos na preparação das atividades das sessões através da aquisição / construção de materiais específicos de acordo com as temáticas em estudo. Ao tomar esta postura, o investigador assume o seu papel de observador participante; os participantes são autores dos seus próprios materiais e a preparação dos mesmos fora das sessões permite que os pacientes continuem a perpetuar as suas expressões vivências astrológicas noutros contextos. Quanto ao registo dos produtos resultantes das performances, este obedece a uma certa complexidade, que implica que o investigador tenha que adquirir algum treino na arte de tirar anotações, bem como uma reflexão da forma como os registos podem efetivamente ser feitos. A terapeuta dá alguns exemplos de como costuma proceder, forma essa que utilizou com os sujeitos apresentados neste estudo. Relativamente às performances que envolvem desenhos, ou modelagem de figuras, ou exercícios que impliquem que o participante coloque objetos simbólicos no palco da ação, todos eles podem ser fotografados constituindo um auxiliar numa análise posterior e de poderem ser compartilhados com outras audiências. Em termos das notas retiradas no momento da sessão, a terapeuta tem adotado as seguintes posturas: relativamente aos desenhos que o participante faz e os seus comentários, a terapeuta anota as palavras-chave ou ideias chave no diário de campo, mas mantendo a sua atenção face ao participante. Posteriormente

torna-se mais fácil o completamento de informação e redação de relatórios. Relativamente à modelagem de figuras, a terapeuta opta por uma de duas situações: ou solicita ao participante que ele próprio faça uma reflexão por escrito do material (e neste caso, a terapeuta vai fazendo anotações codificadas da expressão não-verbal ou comentários paralelos do participante) ou então ela própria diz ao participante que vai registar a sua reflexão, preocupando-se em manter a atenção genuína sobre o que o participante diz, através de contacto visual.

Os códigos que a terapeuta aqui alude fazem parte de uma postura que adquiriu ao longo dos anos da sua prática, de modo a ter os processos clínicos organizados, não sendo uma novidade para os participantes. Estes códigos passam pelo registro de palavras-chave, ou esboços de desenhos num papel. Por exemplo nesta investigação, sempre que na recolha de dados havia silêncios da parte dos informantes a terapeuta adotava o código de colocar pontos de reticência em parenteses retos '[...]', para registar as suas emoções no decorrer de uma narrativa ou mesmo nas performances colocava-as em parenteses reto, '[alegre]', ou colocava figuras tipo escala de Likert com *smiles* ou rostos tristes ou de zanga, ou se a pessoa se questionava '[?]', todos estes códigos já são prática habitual da terapeuta ao longo da sua prática clínica. Desta forma no final das sessões de investigação os registos eram acompanhados deste auxiliar precioso, que conferia segurança na tentativa de tentar transmitir o melhor possível ao leitor o que ocorreu nas sessões. Na experiência da terapeuta a maior dificuldade na recolha e registo de anotações, sem o recurso ao vídeo, são as performances que envolvem a dança, devido à amplitude de movimentos e suas cadências, seguidas de novos movimentos fortemente expressivos. Este é o único exercício que a terapeuta no papel de investigadora antropóloga opta por sair do seu sofá, junto ao palco dramático, e se dirige para uma secretária numa outra zona da sala. O objetivo é que ao sair do campo imediato de visão do participante, possa tentar anotar a coreografia o mais detalhadamente que conseguir e ao mesmo tempo não interferir na performance do participante. Nos exercícios em que a terapeuta participa, sobretudo com tambores e maracas, mudança de músicas, ou intervindo dando diretrizes ao participante no decorrer dos exercícios, não recorre a anotações algumas. Malinowski a este propósito enfatiza que “é aconselhável que, de vez em quando, o etnógrafo ponha de lado a máquina fotográfica, o bloco de notas e o lápis e intervenha no que se está a passar” (Malinowski 1986a, 38).

Retomando as características da investigação qualitativa, Argilaga sublinha a importância da incorporação de conhecimento tácito, que “correspondem a intuições,

apreensões ou sentimentos que não se expressam de forma linguística...” (1995, 76). A intuição e o trabalho com a intuição é precisamente um dos motivos que levam muitas pessoas a procurarem terapias de desenvolvimento espiritual, em que a forma focal de ler a realidade é baseada num processo intuitivo, não tanto mental, sensorial, ou emocional. Uma espécie de palpite de algo, ou um fenómeno onde não está presente a noção de causalidade, na expressão dos pacientes, trata-se de situações em que ‘não há coincidência’, situações como pensar em alguém e essa pessoa telefonar, ou encontrar-se com alguém na rua que já não viam há muito tempo, ou a pessoa estar com um problema sério, e dirigir-se a um local onde encontra pessoas desconhecidas que falam precisamente do mesmo assunto. Enfim, esta é uma realidade que a terapeuta encontra em todos os seus pacientes que seguem um caminho mais energético-espiritual, a mesma via que ela também segue. O desejo de treinar ou despertar esse processo intuitivo, é um pedido solicitado de forma bastante frequente, e para o desenvolver é preciso experienciar, saber ‘ler’ sobretudo o corpo. Numa metodologia qualitativa a recolha de dados envolve a aplicação de técnicas abertas, o que vai de encontro às informações obtidas a partir das performances astrológicas, em que o investigador pode propor uma técnica, mas pode alterá-la e adaptá-la à própria personalidade do participante. Por exemplo um exercício de relaxamento pode estar pensado para conduzir o participante a uma praia, mas se este preferir e relaxar melhor numa montanha, então de forma espontânea o terapeuta muda a estrutura no momento da performance.

Outra característica apontada por Argilaga (1995) e que já abordamos neste capítulo, é a escolha de amostras por conveniência. Nas investigações qualitativas a teoria gera-se a partir dos dados de uma realidade concreta. A teoria é generativa pois preocupa-se com o descobrimento de constructos e proposições; é construtiva, uma vez que é durante o decurso da observação e descrição que começam a surgir as unidades de análise; é subjetiva no sentido em que contempla a visão da realidade dos participantes (Goetz & Le Compte 1988 como citado em Argilaga 1995, 76). No nosso caso no que diz respeito à construção de unidades de análise, o facto de a terapeuta já ter experiência na área que contempla neste trabalho, ainda que numa perspetiva mais psicológica, permitiu desde o início da investigação criar unidades de análise, no entanto o constructo teórico subjacente a esta construção foi decorrendo ao longo do processo, nomeadamente com a introdução da perspetiva antropológica. As investigações qualitativas de acordo com Argilaga são extremamente flexíveis uma vez que o desenho de investigação elabora-se à medida que avança o estudo, ou seja, “a situação geradora do problema dá lugar a um questionamento

continuado e a uma reformulação constante, em função da incorporação de novos dados” (Argilaga 1995, 76). A metodologia qualitativa utiliza técnicas próprias que garantem a credibilidade dos resultados. Para que o leitor possa comprovar a credibilidade, transparência e honestidade deste estudo, apresentamos casos que na sua forma de exposição contêm vinhetas com narrativas dos participantes, referentes quer às questões colocadas pelo investigador sobre eventos da sua vida, quer resultantes dos exercícios performativos. Também consideramos que a reflexividade ao longo da exposição de todo o trabalho, constitui em si mesma uma fonte de credibilidade, pela possibilidade que dá ao leitor de ele fazer as suas próprias reflexões e simultaneamente avaliar as posturas que são defendidas.

A observação participante (que caracterizamos no segundo capítulo) é uma técnica crucial a que recorre um investigador que pretende fazer um trabalho qualitativo de estudos de caso. Através dela o investigador ao mesmo tempo que recolhe os dados, numa tentativa de apreender significações sobre as vivências dos participantes, participa ele próprio nas expressões em co-autoria com os participantes em estudo. Outra técnica que utilizamos dentro da metodologia qualitativa é a técnica da entrevista, “que se utiliza para obter informação verbal de um ou mais sujeitos a partir de um questionário ou guião” (Cauhé 1995, 172). Como já referimos, a partir da informação sintetizada nos doze quadros que correspondem a um roteiro ou guia de campo, podemos proceder à entrevista dos participantes de uma forma semi-estruturada, ou seja, “este tipo de entrevistas tem um guião no qual se recolhem todos os temas que se devem tratar no desenrolar da entrevista...” (Cauhé 1995, 174). Nesta investigação a entrevista foi realizada numa zona destinada para tal, dentro do campo de trabalho, no entanto e atendendo ao cariz prático do nosso trabalho a entrevista era entremeada com expressões performativas no mesmo local, nomeadamente desenhos, modelagem e comentários de imagens (expressões essas, que se relacionavam com questões da entrevista) e nestes casos a entrevista dirigia-se aos produtos expressivos. Relativamente à importância do corpo, este também é considerado um instrumento de produção de informação, mesmo durante a fase da entrevista verbal. Os participantes também comunicam mensagens pelo olhar, expressão facial, gestos, movimentos que devem ser registrados. O próprio entrevistador deverá, a nosso ver, levar a cabo um exercício de reflexividade no momento da entrevista, sobretudo lembrar-se que as suas reações corporais face às respostas dos participantes podem alterar o curso das respostas.

Outras das metodologias que seguimos no nosso estudo provem dos saberes da etnografia. Esta constitui como que a base empírica do conhecimento antropológico e “é o estudo descritivo (‘graphos’) da cultura (‘ethos’) de uma comunidade” (Baztán 1995, 3). A metodologia etnográfica é alvo da nossa atenção constante, que o leitor pode comprovar na forma como este trabalho está a ser refletido, além disso neste capítulo tornamo-la ainda mais visível através da interceção da nossa forma de encarar o processo investigativo com as diretrizes de Malinowski. O estudo etnográfico compreende dois momentos fundamentais: a etnografia como ‘processo’ e a etnografia como ‘produto’. O processo etnográfico corresponde “ao trabalho de campo, realizado durante um tempo suficiente que permita conhecer toda a cultura, numa comunidade pequena” (Baztán 1995, 18). O produto etnográfico constrói-se mediante uma informação etnográfica ou monografia. Nesta fase, “primeiramente o que faz o etnógrafo é ‘descontextualizar-se’, afastar-se da cultura observada participativamente, para poder ‘objetivá-la’ ” (*ibidem*, 18).

Após esta reflexão e seus contornos, consideramos que o entrelaçamento da investigação qualitativa, da observação participante e da etnografia, permitem-nos aceder à construção de um instrumento de implementação da astrologia vivencial, permitem-nos acompanhar o projeto reflexivo do *self* dos participantes, introduzir de forma responsável o corpo num processo psicoterapêutico, criar quadros ou tabelas a partir dos quais podemos fazer uma reflexão constante acerca do modo como estamos a conduzir o processo terapêutico e metodológico.

5.3.3.4. Metodologia de Tratamento dos Dados de Campo

Chegámos à fase em que é preciso analisar toda a informação recolhida e podemos ser confrontados com obstáculos advenientes da própria recolha de dados. Recorrendo a Bruner (1986), este chama-nos a atenção que perante a necessária redução dramática, condensação e fragmentação de dados relativamente à tradução da experiência de campo: “cada etnógrafo está dolorosamente ciente entre a riqueza da experiência vivida de campo e a falta de linguagem usada para a caracterizar” (1986, 147-148). Hollway & Jefferson (2000 como citado em Elliott 2005, 159), sugerem que há quatro questões que devem ser colocadas em relação à análise de dados qualitativos: a) O que devemos reportar? b) Porque reportamos o que reportamos? Como podemos interpretar o

que nós reportamos? e, c) como podemos saber se a nossa interpretação é a correta? O nosso objetivo nesta fase do processo investigativo foi criar uma metodologia para a análise dos dados recolhidos no trabalho de campo que pudesse contemplar a riqueza oriunda das abordagens conceituais da Antropologia e da Astrologia expostas na primeira parte do nosso trabalho, e ao mesmo tempo fazer uma ponte com os doze quadros do nosso roteiro de campo. Neste sentido procedemos à construção de um quadro onde constam os principais parâmetros estudados neste trabalho, sendo que este quadro é flexível a que se possam rever os pontos ou introduzir outros parâmetros e em que o leitor, a partir da leitura deste trabalho pode introduzir aquilo que foi contemplado nas suas próprias reflexões.

O quadro para a análise dos dados recolhidos no trabalho de campo contempla vários parâmetros de análise que estão distribuídos em três áreas (ver figura 5,6). A área ‘A’ refere-se às Casas, Planetas e Signos, contemplando doze parâmetros de análise relacionados com o pensamento de Giddens inter cruzado com a Astrologia; A área ‘B’ refere-se à Magia e contempla cinco parâmetros relacionados com a Antropologia da Magia; A área ‘C’ reporta-se a Modelos de Doença e de Cura e inclui dezasseis parâmetros relacionados com a Antropologia da Enfermidade.

Nesta fase da nossa exposição continuamos a acompanhar o pensamento de Malinowski a propósito da sua investigação do Kula, e numa síntese que o antropólogo faz, refere três vias do trabalho de campo etnográfico, que o etnógrafo teve até aqui de contemplar:

“1) *A organização da tribo e a anatomia da sua cultura* deve ser registrada num esquema firme e claro. O método de documentação concreta e estatística é o meio a utilizar para a definição desse esquema. 2) Dentro desta trama, deve ser inserida a *imponderabilidade* da vida real e o *tipo de comportamento*. Os respetivos dados devem ser recolhidos através de observações minuciosas e detalhadas, sob a forma de uma espécie de diário etnográfico, só possível através de um contacto íntimo com a vida nativa. 3) Deve ser apresentada uma recolha de depoimentos etnográficos, narrativas características, ocorrências típicas, temas de folclore e fórmulas mágicas sob a forma de um *corpus inscriptionum*, como documentos da mentalidade nativa” (Malinowski 1986a, 41).

Para Malinowski estas três linhas de abordagem levam ao objetivo final “que é, resumidamente, o de compreender o ponto de vista do nativo, a sua relação com a vida, perceber a sua visão do mundo. Temos de estudar o Homem e devemos estudar o que mais profundamente o preocupa, ou seja, aquilo que o liga à vida” (1986, 41). Pode ser que “percebendo a natureza humana sob uma forma muito distante e estranha para nós, se acenda alguma luz sobre a nossa” (Malinowski 1986,42).

Categorias	Caracterização
A. Casas, Planetas, Signos	Identidade em Fase de Modernidade Tardia
1. Casa 1 Marte, Carneiro	(a) Ação / tomar iniciativas (b) Acidentes, Riscos e Ferimentos (c) Procura deliberada de Riscos (d) Prova do Isolamento
2. Casa 2 Vénus, Touro	(a) A Natureza e a Ecologia (b) As posses, os valores, o dinheiro e os recursos (c) A Identidade e a Prova das Posses
3. Casa 3 Mercúrio, Gémeos	(a) A linguagem (b) A experiência da escola (c) Os <i>média</i> : a experiência mediada e a auto-identidade (d) A Prova do Pensamento
4. Casa 4 Lua, Caranguejo	(a) A confiança básica e a segurança ontológica: a criança interior (b) Perpetuação de laços entre pais e filhos (c) Reformulação de laços matrimoniais (d) Instinto de reprodução (e) Prova da Estabilidade
5. Casa 5 Sol, Leão	(a) A emancipação: passagem da dimensão lunar para a solar (b) Insuficiência pessoal / orgulho (c) Criatividade e confiança; criatividade e saúde mental (d) Aparência corporal e o narcisismo (e) Falso <i>self</i> e aparências normais (f) Filhos (g) Prova da Pureza
6. Casa 6 Mercúrio, Virgem	(a) Escutar o nosso corpo (b) O papel dos hábitos, rotinas e dos regimes na auto-identidade. Riscos para a saúde. (c) Cultivo dos regimes corporais (d) Trabalho: desqualificação e reapropriação de conhecimento (e) A Prova do Sofrimento
7. Casa 7 Vénus, Balança	(a) A relação pura: compromisso, intimidade, confiança e reflexividade das relações (b) Desequilíbrios na relação pura (c) Relação do indivíduo com a sociedade (d) A Prova da Mutualidade
8. Casa 8 Plutão, Escorpião	(a) Destruição e renascimento psicológico (crises, ansiedades, morte, divórcio) (b) Os Altos riscos (c) Comportamento sexual (d) Bolsa, seguros e dinheiro dos outros (e) A Prova da Responsabilidade
9. Casa 9 Júpiter, Sagitário	(a) Viagens ao estrangeiro (b) Sistemas periciais e Ensino Superior (c) Capitalismo mercantil / consumo (d) Religião, filosofia e leis (e) A Prova da Significação
10. Casa 10 Saturno, Capricórnio	(a) O tempo e a sabedoria: caracter dinâmico da vida social e tempo de vida internamente referencial (b) A matéria e a forma: o poder administrativo e os processos de vigilância (c) O corpo: forma de vigilância em cenários públicos (d) A Prova da posição
11. Casa 11 Úrano, Aquário Saturno,	(a) Estilo de vida e auto-identidade (b) Planos de vida (c) Momentos decisivos: risco e oportunidade (d) Grupos e amigos (e) Prova do Descontentamento
12. Casa 12 Neptuno, Peixes	(a) Procura de sentido pessoal / crises existenciais (b) Isolamento da experiência: prisões, loucura, a doença e a morte (c) Experiências de transcendência (d) Ilusão e desintegração / ligação ao todo (e) A Prova da Conclusão

Categorias	Caracterização
B. Antropologia da Magia	As vivências da Magia
1. Mentalidade Mística e vivência corporal	(a) Atribuições a eventos de infortúnio
2. Participação da Mente e do Corpo	(a) Estados alterados de consciência (b) Linguagem do holismo (c) Modo metafórico (d) Visão do mundo espiritual (e) Domínio mitológico das histórias (f) Hábitos mágicos da mente e do corpo
3. Classificações de Magia	(a) Analógica (b) Simpática - Magia homeopática - Magia por contágio (c) Mimética
4. Consciência Mágica	(a) Espaço mental flexível (b) Catarse corporal
5. Conexões com espíritos	(a) Presença inesperada de espíritos

Categorias	Caracterização
C. Modelos de Doença e Cura	Representações dos Modelos Etiológicos e Terapêuticos
1. Modelo Etiológico Ontológico	(a) A doença é um efeito do agente patogénico: - Medicina Essencialista - Medicina das Especificidades - Medicina das Lesões (b) Expressões frequentes da doença como: - Não-eu - Um ser anónimo - Coisa
2. Modelo Etiológico Relacional	(a) A doença como rotura do equilíbrio entre: - O homem e a sua própria pessoa - O homem e o cosmos - O homem e o meio social (a formulação: religiosa e mágica encantada)
3. Modelo Etiológico Exógeno	(a) A doença como imputação mórbida ao exógeno - Abordagem química / infecciosa (interação entre o microorganismo e o meio alterado) - Atribuição popular ao bruxo, génio, espírito, diabo, Deus - Sociogénese das doenças (b) Expressões frequentes da doença como: - Não – eu (a seres minúsculos vindos do exterior, designar o inimigo pelo nome, culpabilizar a sociedade) (c) Perceção do ser humano como: - São, bom e inocente - Vítima de causas exteriores
4. Modelo Etiológico Endógeno	(a) A doença provém do interior do indivíduo: - O indivíduo participa na sua doença física e mental (b) Expressões frequentes da doença como: - A doença-herança - A doença-símbolo - A doença-como criação
5. Modelo Etiológico Aditivo	(a) A doença provocada por algo que vem do exterior e penetra no corpo: - Devido à ação do feiticeiro - Carácter aditivo que invade uma parte do corpo

Categorias	Caracterização
C. Modelos de Doença e Cura 6. Modelo Etiológico Subtrativo 7. Modelo Etiológico Maléfico 8. Modelo Etiológico Benéfico 9. Modelo Terapêutico Alopático 10. Modelo Terapêutico Homeopático 11. Modelo Terapêutico Aditivo 12. Modelo Terapêutico Subtrativo 13. Modelo Terapêutico Exorcista 14. Modelo Terapêutico Adorcista 15. Modelo Terapêutico Sedante 16. Modelo Terapêutico Excitante	Representações dos Modelos Etiológicos e Terapêuticos (a) Doença devido a algo a menos no organismo (a) Primazia da doença como uma situação negativa (b) Expressões frequentes da doença como: - Submissão à doença - Doença-objeção - Doença-humilhação - Horror à doença (a) A doença é encarada como uma experiência positiva - O sintoma surge como uma mensagem a escutar e a descobrir - A doença restaura o equilíbrio perturbado - Pode ser encarada como um episódio que exalta e enriquece (b) Expressões frequentes da doença como: - Obtenção de ganhos secundários / como proeza / Cura / Voluptuosidade / Salvação / Liberdade / Prova de Santidade / Instrumento de transfiguração artística / Graça / Iniciação / ‘Terra Prometida’ / Experiência de gratificação social (reconhecimento) / Condição de superação de si-mesmo / Sorte (a) Anulação dos sintomas mediante o seu contrário -Quimioterapia (b) Paralelismos com outros modelos e práticas: - Comportamentalista - Hipnose e sugestão (a) Reativação dos sintomas pelos semelhantes - Administração de medicamentos em doses baixas (b) Paralelismos com outros modelos e práticas: - A metástase dos curandeiros - Rituais através da evocação de um Santo - Psicanálise - Antipsiquiatria (a) Restituição do que o doente perdeu - Vitaminas (b) Paralelismos com outros modelos e práticas - Recurso aos Santos curadores - Homeopatia ritual (a) Extração de algo que o doente tem a mais - Cirurgia; medicamentos; homeopatia (provocar o sintoma) (b) Paralelismos com outros modelos e práticas: - Curandeiro que usa gestualidade ofensiva e conjuratório - Soprar sobre a parte afetada do doente ou aspirar (a) O terapeuta é um combatente comprometido numa verdadeira guerra contra a doença (a) O patogénico reconhece-se como terapêutico - O doente é o agente principal da cura (b) Paralelismos com outros modelos e práticas: - Instâncias socio religiosas (divindades, antepassados, génios) são benéficas - Adorcismo de fixação (possessão) - Adorcismo de Viagem (Xamanismo) (a) Moderação do que está em excesso - Tratamentos baseados na inibição (b) Paralelismos com outros modelos e práticas: - Yoga, Zen (a) Acelerar um processo funcional - Plantas; medicamentos de ativação (b) Paralelismos com outros tratamentos e práticas: - Terapias que se foquem na libertação de emoções

Figura 5.6: Quadro para a análise dos dados recolhidos no trabalho de campo

5.3.4. Reflexão de todo o processo Investigativo em torno das performances astrológicas: Do Modelo de Drama Social ao Modelo de Reflexão Antropológico e Psicoterapêutico

Em 1950 Victor Turner observou como é que os indivíduos das aldeias de Ndembu, perante uma situação de crise, ganhavam a vida. Também observou que o epíteto ‘dramático’ está presente nos momentos de uma comunidade ao longo do tempo (Turner 1986). Como instrumento de análise das informações que recolheu durante o seu trabalho de campo, o autor elaborou o modelo do Drama Social (Dawsey 2005). Turner dividiu este modelo em quatro momentos: 1) Rotura, 2) Crise e Intensificação da Crise, 3) Ação Reparadora, e 4) Desfecho (que pode levar à Harmonia ou à Cisão Social) (Turner 1986; Dawsey 2005, 5). De forma sintética expomos aqui as principais características destes momentos.

1) Rotura: O momento de rotura pode ser identificado como um momento de tensão na sociedade. Podemos reconhecer esta rotura na Revolução Industrial (Dawsey 2005), quando “uma pessoa ou subgrupo quebra uma regra, deliberadamente ou por compulsão, num local público. Conflitos entre indivíduos, secções e frações seguem a brecha original, revelando conflitos ocultos de carácter, interesses e ambições” (Turner 1986, 39). Interessado em compreender a estrutura social, na ótica de Dawsey (2005), Turner introduziu um desvio na sua análise, procurando detetar quais eram os elementos não-óbvios das relações sociais. Turner concluiu que é nos momentos extraordinários que as estruturas sociais se revelam com mais intensidade, é em momentos carregados de tensão que os elementos não-resolvidos vêm à luz. Esses momentos configuram-se de acordo com Victor Turner como manifestações anti-estrutura (Dawsey 2005, 5). Metaforicamente trata-se de um espelho mágico de uma experiência liminar, “a sociedade pode ver-se a si mesma a partir de múltiplos ângulos, experimentando, num estado de subjunctividade, com as formas alteradas do ser” (Turner 1987, 22 como citado em Dawsey 2005, 6). Neste espelho anti-estrutura “figuras vistas como estruturalmente poderosas podem mostrar-se como sendo extremamente frágeis. Inversamente, personagens estruturalmente frágeis transformam-se em seres de extraordinários poderes” (Turner 1969, 94-130 como citado em Dawsey 2005, 6). Turner (1986) refere que este momento de rotura também tem correspondência com os rituais designados ‘cerimónias

de crises de vida’, como o casamento, a morte, os rituais da puberdade, rituais em que se introduziu “uma rotura na ordem usual do grupo” (1986, 41).

2) Crise e Intensificação da Crise: As roturas conduzem a uma crise na unidade e continuidade de um grupo (Turner 1986). Ao nível da rotura na ordem usual de um grupo, introduzida pelos rituais “muitas relações entre os membros do grupo devem mudar drasticamente envolvendo muito potencial e até conflitos atuais e competição (por direitos de heranças, sucessão de cargos por mulheres, alterações no montante de riquezas ao nível das castas, lealdade) ” (Turner 1986, 41). Assim, no momento de crise e intensificação da crise, o indivíduo depara-se “com as dificuldades encontradas para resignificar o mundo. Trata-se de uma ‘crise de ação simbólica’. O indivíduo carrega a responsabilidade de dar sentido ao seu universo” (Dawsey 2005, 11).

3) Ação Reparadora: Para que não se instale uma crise ou uma intensificação da crise num grupo que sofreu uma rotura, na perspetiva de Turner (1986) é necessário que insurja rapidamente uma reparação da ação pública, que pode ser levada a cabo por líderes de grupos, anciãos ou guardiões, numa postura consensual. Turner (1986) refere que a ação reparadora é muitas vezes ritualizada: ao nível das instâncias legais, há um acentuar da razão e da evidência; ao nível das instâncias religiosas há uma maior ênfase relacionada com questões éticas (direcionadas para as operações ocultas da bruxaria, ou caso se quebrem tabus dá-se um despertar da ira dos ancestrais). Os rituais de reparação também se estendem “à adivinhação das causas ocultas de infortúnio, conflito, e doença (tudo isto nas sociedades tribais está intimamente interconectado com pensamentos causados por ação de espíritos invisíveis, divindades, bruxas ou feiticeiras), rituais curativos (que podem envolver episódios de possessão de espíritos, transe xamânico, mediunidade, estados de transe entre os pacientes que são os sujeitos do ritual) e ritos iniciatórios conectados com estes ‘rituais de aflição’” (Turner 1986, 41). É nos momentos de reparação, de recuperação que “a Antropologia da Experiência encontra em certas formas recorrentes de experiência social – dramas sociais entre elas – fontes da forma estética, incluindo encenações de drama, e o ritual e a sua progenitura, sobretudo as artes de performance, derivado do subjuntivo, limiar, reflexivo, exploratório coração do drama social, onde as estruturas da experiência de grupo (*Erlebnis*) são replicadas, desmembradas, re-membradas, remodeladas e silenciosamente ou vocalmente produzem

significação – mesmo quando é o caso de culturas declinantes, onde ‘o significado é que não há significado’ ” (Turner 1986, 43).

4) Desfecho (pode levar à Harmonia ou Cisão): No seguimento pleno do Drama Social, Turner (1986) refere que o seu desfecho pode resultar numa harmonia através da restauração da paz e ‘normatividade’, ou pode resultar numa cisão, em que há o reconhecimento social de uma brecha que é irremediável. Nos momentos de suspensão das relações quotidianas, as pessoas podem passar a ver-se frente a frente sem mediação, “voltam a sentir-se como havendo sido feitas do mesmo barro do qual o universo social e simbólico, como se movido pela ação de alguma oleira oculta, recria-se” (Dawsey 2005, 6). Turner designa esta experiência por *communitas*. Neste desfecho, “um sentido de harmonia com o universo torna-se evidente e todo o planeta é sentido como *communitas*” (V. Turner 1986, 43). Turner (1986) esclarece ainda que este modelo do Drama Social é passível de sofrer alterações, nomeadamente um dos momentos pode falhar e retornar ao momento anterior⁵⁴, no entanto, no ponto de vista do autor, a maioria dos dramas sociais contém meios de reflexividade pública⁵⁵ nos seus processos de reparação.

Tendo em consideração a complexidade de toda a informação inerente a cada caso em análise sentimos necessidade de criar um recurso que nos permitisse ir fazendo uma reflexão antropológica do processo investigativo no seu todo. Neste sentido construímos o Modelo de Reflexão Antropológico e Psicoterapêutico, inspirando-nos no Modelo do Drama Social de Victor Turner. Este modelo contempla os mesmos momentos que o do Drama Social, ou seja, o momento de Rotura, Crise e Intensificação da Crise, Reparação e o Desfecho (harmonia ou cisão), mas levando em linha de conta as especificidades do nosso contexto de investigação. Na Figura 5.7 expomos quatro padrões a ter em linha de conta em todo o processo e alguns contornos inerentes a cada um deles. O Modelo de Reflexão Antropológico e Psicoterapêutico, têm na nossa perspetiva várias

⁵⁴ Victor Turner (1986, 39-40) dá alguns exemplos dessas alterações: a vida pública pode ser afetada por longos períodos se a lei ou os valores religiosos deixarem de ser eficazes; ou existe o apelo para um nível de organização social mais inclusivo como o Tribunal Supremo, quando a reparação falha numa comunidade local; pode haver uma revolução em consequência da rejeição de um regime antigo; também podem surgir tentativas de retardar a crise (elaboração de regras de etiqueta).

⁵⁵ Victor Turner (1986) observa que através da ativação da reparação, os grupos tiram partido da situação corrente: “a natureza e a força dos seus laços sociais, o poder dos seus símbolos, a efetividade dos seus controlos legais e morais, o carácter sagrado das suas tradições religiosas e por aí” (1986, 40).

potencialidades: a) permite a estruturação das nossas reflexões acerca da nossa postura e das percepções do que ocorre em cada sessão; b) Tal como o modelo do Drama Social contempla o retorno a momentos anteriores, também durante o processo performativo o paciente pode fixar-se ou regredir a momentos anteriores do seu desenvolvimento, algo que podemos contemplar no Modelo de Reflexão Antropológico e Psicoterapêutico; c) O leitor pode ele próprio fazer as suas reflexões acerca de todo o processo investigativo de cada participante. Neste sentido atendemos à proposta de Bruner (1986) para quem as narrativas dos antropólogos devem ser co-autoradas, ou seja, nós contamos uma história sobre as histórias dos pacientes e o leitor pode construir uma nova narrativa sobre as nossas reflexões.

Momentos do Processo Investigativo	Reflexão Antropológica e Psicoterapêutica
1. Rotura	Os pacientes procuram um processo psicoterapêutico geralmente na sequência de um momento de rotura nas suas vidas. Este momento corresponde à sua queixa ou pedido. . Que conflitos ocultos vêm à superfície durante o momento de rotura, para além daqueles nomeados pelos indivíduos?
2. Crise e Intensificação da Crise	As crises podem ser geradoras, entre outros, de sentimentos de insegurança, mal-estar, ansiedade no indivíduo, podendo intensificar-se ao longo do tempo e afetar não só o próprio mas aqueles que fazem parte do seu contexto de vida. . Que significações atribuem os indivíduos à sua crise? Quais são as experiências que vivenciam durante a crise? O que está relacionado com a intensificação dessas crises?
3. Reparação	As performances astrológicas insurgem-se como meios de reparação das crises. Durante a implementação das performances o investigador deve refletir sobre o modo como estas estão a contribuir para o indivíduo estabelecer um novo sentido do <i>self</i> , encontrar-se a si próprio. . Os participantes levam a cabo meios de reflexividade efetivos em torno do processo de reparação?
4. Desfecho (Harmonia ou Cisão)	Num desfecho de Harmonia, os participantes adotam uma nova postura, adquirem um novo sentido do <i>self</i> , num estado de bem-estar. Conseguem resignificar as suas experiências. Num desfecho de Cisão, os participantes perpetuam as suas vivências disfuncionais, não conseguem implementar objetivos e têm dificuldades em estabelecer um novo sentido para o <i>self</i> . Não conseguem dar resignificação e resistem à mudança.

Figura 5.7: Quadro do Modelo de Reflexão Antropológico e Psicoterapêutico

CAPÍTULO VI – Análise das performances astrológicas

6.1. Trajeto das Performances Astrológicas

De uma multiplicidade de casos que se encontram em performance astrológica, apresentamos dois casos que retratam, pela sua riqueza, o potencial deste tipo de técnica psicoterapêutica e a importância das concepções etiológicas antropológicas que lhe estão subjacentes. O procedimento genérico seguido pela terapeuta em termos do processo terapêutico, consiste em solicitar ao paciente os dados da data de nascimento, da hora e do local para proceder à obtenção do seu mapa astrológico. A terapeuta dá uma cópia ao paciente do seu mapa, mas não procede à leitura do mesmo, é apenas um guia para o paciente ter noção que área da sua vida está a ser trabalhada e perceber a linguagem astrológica que a terapeuta pode empregar nas sessões. Na primeira sessão a terapeuta procede a um ritual de abertura da Performance Astrológica, onde coloca no palco o Sol e os planetas à sua volta, recorrendo à leitura de um poema, acrescentando neste poema as referências a Úrano, Neptuno e Plutão:

“O Universo é um pulsar, uma imensa respiração. Respiração em expansão infinita na multiplicidade e no Espaço. Pulsão Cósmica que ativa todos os movimentos. Na relação Terra-recetividade, Sol – expansão, os Homens são o polo Terra do movimento, são a pura recetividade à expansão solar. Aqui encontramos-nos frente ao significado oculto do Zodíaco, prisma da qualidade da luz do Sol, percurso iniciático do Homem. Kepler ensina. Tudo está contido entre o Um e o Dois. Dois é a oitava do Um. Oitava que contém todas as tonalidades, as harmonias do Universo. Tudo se passa até ao Oito. Assim, sete é o princípio do Harmonia. Sete Mundos que se interpenetram. Sete notas, Sete Raios, Sete graus de consciência. São Sete os corpos celestiais, Sete interações de vibração que suportam um movimento Maior e definem o projeto do Homem sobre a Terra. Sol, Mercúrio, Vénus, Terra, Marte, Júpiter e Saturno” (Monsaraz 2001).

Em todas as sessões que se inicia a performance de uma Casa astrológica, Planeta e Signo, a terapeuta solícita aos pacientes para trazerem imagens a partir de palavras-chave relacionadas com o tema a abordar; também são trazidos outros objetos que sejam significativos para os pacientes, sendo o objetivo a homenagem à sabedoria que cada dimensão astrológica traz para a dimensão vivencial do paciente. A título de exemplo,

para o Sol, Leão e a Casa 5, a parafernália ritual é colocada no palco psicodramático e inicia-se um relaxamento que consiste em imaginar que os raios solares iluminam todas as partes do corpo; posteriormente o paciente emite essa luz para o consultório, a cidade, o país, o mundo e para as pessoas que mais gosta. Segue-se a leitura de um poema; o paciente canta partes do poema e dança ao som de maracas, tambores e pandeiretas:

“É Sol. Sol é Sol. É brilho. É dentro. É Astro-Rei. É trilho. Sol é Entendimento. A razão do Destino em potência contida. O Ciclo do Caminho, o ponto de saída. Da Terra, o polo ativo, é a força e a Meta. Do percurso dos vivos a direção da seta. É o princípio de Vida. É potência imanente. Abre a porta contida na semente. Sol é Sol. É Luz. Do tempo o movimento. Isso que me conduz. É o Fogo. É o Centro” (Monsaraz 2001).

No final tecem-se comentários sobre o ritual, os simbolismos e o que estes podem trazer para a evolução espiritual e da personalidade; também é enfatizado o que cada paciente pode dar de si para o desenvolvimento do universo, ficando reforçado que Todos Somos Um. Quando a terapeuta e o paciente percorrem, através das sessões de performance astrológica, todo o mapa astrológico então procede-se à leitura do mesmo.

No nosso trabalho que integra uma componente metodológica e terapêutica, apresentamos a análise de cada caso dividida em três momentos: 1) apresentação do participante; b) leitura do mapa astrológico do participante e análise da informação recolhida; e 3) reflexão geral do caso recorrendo ao Modelo de Reflexão Antropológico e Psicoterapêutico. A apresentação das sessões será feita de acordo com um critério baseado na localização das áreas do mapa astrológico, e não numa dimensão temporal, uma vez que o objetivo é acompanhar o projeto de desenvolvimento do *self* dos participantes em termos de temáticas, começando na Casa 1 e terminando na Casa 12. Em termos da implementação prática das performances astrológicas a terapeuta não seguiu a ordem do mapa astrológico, dando importância à espontaneidade. Muitas vezes o investigador pensa tratar um determinado tema mas o paciente traz um assunto importante da sua vida que está relacionado com um tema inicialmente não previsto; assim nessa sessão trata-se o tema ‘urgente’, dentro do quadro da investigação, e volta-se ao tema previsto numa outra sessão. O leitor irá assim encontrar sessões intercaladas.

Num mapa astrológico destacam-se três elementos: os Planetas que referem os tipos de experiências, as Casas que indicam as áreas onde vão ocorrer essas experiências e os Signos indicam o modo como vão ser vividas. Mais do que indicar a possibilidade de ocorrência de determinado tipo de evento num determinado lugar e num determinado momento, a terapeuta centra-se nas experiências significativas de cada participante,

refletindo sobre a vivência das suas crises como processos de transformação e levando a cabo performances astrológicas que são facilitadoras de expressões corporais e da reflexividade do *self*. O mapa astrológico no seu todo traduz as várias etapas do projeto reflexivo do *self* ao longo da vida do indivíduo. O mapa astrológico que o leitor irá consultar refere-se ao mapa de nascimento de cada participante, sendo que no momento presente o mapa terá outra configuração uma vez que os planetas estão em constante movimento. **Para acompanhar a leitura do mapa astrológico de cada participante a terapeuta solicita ao leitor que consulte várias figuras:**

- a) O mapa astrológico que se encontra em anexo (este mapa é acompanhado por quadros que contêm a simbologia e localização dos planetas nos signos e que indicam os signos que se localizam nas diferentes casas astrológicas).
- b) As várias Figuras que se encontram no terceiro capítulo:
 - A Figura 3.1: O Zodíaco Natural (dá-nos a relação entre o Planeta regente, o Signo, o Elemento, a Angularidade, e a Casa astrológica);
 - A Figura 3.2: Planetas: Conceitos-Chave e a Figura 3.9: Expressão Positiva-Negativa dos Princípios Planetários (permitem-nos aceder aos principais significados dos vários Planetas que se encontram no mapa astrológico);
 - A Figura 3.3: Modos de Atuação dos Signos, a Figura 3.4: Expressão e Comportamentos dos Signos, e a Figura 3.5: Expressões dos 4 Elementos nos Signos (permitem-nos aceder aos principais significados dos Signos que se encontram no mapa astrológico);
 - A Figura 3.6: Casas – Agrupamentos (indica-nos num mapa astrológico a localização do Ascendente, do Descendente, do Meio do Céu e do Fundo do Céu; a divisão do horizonte entre Casas Individuais e Casas Coletivas; os Quatro Quadrantes em que as Casas estão distribuídas bem como informações relacionadas com os Elementos e a Angularidade);
 - A Figura 3.7: Casas – Angularidade (de três em três Casas, encontramos a mudança de angularidade que tem um significado específico);
 - A Figura 3.8: Dilemas (indica os dilemas astrológicos relativos ao Nodo Lunar Norte e ao Nodo Lunar Sul).
- c) No capítulo cinco, o da metodologia, o leitor encontra a Figura 5.6: Quadro para a Análise dos dados recolhidos no trabalho de campo (este quadro contém várias categorias que resumem a informação dos conteúdos abordados nos capítulos

anteriores; na análise de casos foram selecionadas apenas aquelas categorias mais significativas para a compreensão da reflexividade do *self* e das vivências performativas);

- d) No anexo o leitor encontra doze figuras que constituem o Roteiro Mental de Campo e que correspondem às diferentes Casas, Planetas e Signos que estão relacionados entre si. Foi a partir da informação resumida destes quadros que a terapeuta se guiou para realizar as entrevistas e performances astrológicas para cada sessão.

6.2. Análise do Caso J.

6.2.1. Apresentação de J.

Contato inicial: A mãe de J. contacta a psicoterapeuta para marcar uma consulta para o filho, mostrando-se bastante preocupada com o facto de ele andar constantemente a queixar-se de dores no corpo e depois de andarem em vários médicos durante anos nunca se conseguiu descobrir a causa de tantos sintomas. A terapeuta (T.) solícita para que seja o J. a contactá-la para agendar a sessão.

Motivo da procura de terapeuta: O motivo da procura de psicoterapia prende-se com o facto de J. ter vários sintomas corporais, como palpitações no coração, dores no abdómen, falta de ar e ansiedade, problemas urinários. Para além desta questão, J. refere que tem receios de se aproximar do sexo feminino e por isso nunca teve uma namorada. Durante o processo psicoterapêutico J. iniciou uma relação amorosa.

Problemáticas atuais: A dificuldade de separação dos pais que é perpetuada pela dependência da namorada; os ‘fantasmas’ em torno da baixa auto-estima corporal; sintomas físicos de dor reativados.

O participante: J. é um jovem no início dos trinta anos; é um rapaz simpático, atraente e humilde. A sua postura corporal é retraída e com dificuldade em manter o contacto visual. Ele trabalha como Designer e é bastante reconhecido pela qualidade do que cria e por ser uma pessoa atenciosa com todos.

Contexto familiar: J. é filho único e tem uma relação muito próxima com os pais sobretudo com a mãe, acompanhando-a para todo o lado. A mãe é uma mulher muito inteligente e na terra várias pessoas gostam de se aconselhar com ela; para J. a mãe é uma

guerreira. O pai é uma pessoa simpática e introvertida, J. admira-o por ele ter um bom cargo numa empresa, mas não partilha as coisas pessoais dele com o pai. Os pais sempre deram muito afeto e proteção ao filho.

Tempo de duração do processo psicoterapêutico: Num período de quatro anos para consultas quinzenais, depois mensais e trimestrais. J. integrou o processo de investigação no qual foram realizadas onze sessões entre fevereiro de 2015 e maio de 2015 (três sessões em fevereiro, três sessões em março, uma sessão em abril e quatro sessões em maio).

6.2.2. Análise dos dados recolhidos no trabalho de campo

6.2.2.1. Casas, Planetas e Signos

No anexo 3 na figura A3.17 encontra-se o mapa astrológico de J.. A primeira abordagem que a terapeuta faz ao mapa natal remete para as características do Signo Solar e para o Ascendente; posteriormente serão percorridas as várias Casas astrológicas com a alusão aos respetivos Signos e Planetas.

1ª Parte

i. Localização no mapa astrológico: o Signo Solar em Carneiro⁵⁶

O signo solar de J. (no mapa astrológico localiza-se onde se encontra o símbolo do Sol) é o Carneiro. Este signo é caracterizado: pela impulsividade; resposta rápida; a ação está no centro das suas motivações; confere uma atitude entusiástica e apaixonada, mas precipitada e por vezes agressiva; a sua expressão é emotiva e expansiva (ver figura 3.4). O Carneiro é um signo do elemento Fogo. Nos seus aspetos positivos: tem facilidade em decidir, é motivado pela fé e pelo entusiasmo, tem uma auto-expressão segura e firme. Nos seus aspetos negativos: tem falta de tato e tem impaciência (ver figura 3.5). Quanto

⁵⁶ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas neste caso, remetem-nos para a categoria A1 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2; para Carneiro - figura A2.1 e para o Sol - a figura A2.5.

ao Modo de Atuação (ver figura 3.3) o Carneiro é um signo Cardinal: de ação, movimento, agitação. O planeta Marte é o regente do Signo de Carneiro (ver figura 3.1), e confere ao indivíduo: desejo; vontade orientada para a ação; iniciativa; energia física; vigor; impulso auto-afirmativo e agressivo; impulso sexual (ver figura 3.2). Consultando a figura 3.1 observamos que há uma ligação entre o planeta Marte, o signo de Carneiro, o elemento Fogo e a 1ª Casa que é Angular. Esta 1ª Casa Angular (ver figura 3.7) gera energia e a sua palavra-chave é a ação. A 1ª Casa está relacionada com a descoberta da nossa identidade única. Tendo em consideração a teoria astrológica, a 1ª Casa está associada a Marte e a Carneiro⁵⁷.

No que diz respeito à capacidade de J. agir decididamente e tomar iniciativas (A1a)⁵⁸, constatamos que esta é a sua problemática central. A zona de conforto de J. sempre foi a família, e durante muito tempo habituou-se a que os pais tomassem decisões por ele, sobretudo a mãe que acompanhava para todo o lado. Os próprios pais incentivavam-no a sair mas J. preferia a sua companhia. Quando começou a namorar a questão da dependência perpetuou-se, reforçada pelo facto de a sua namorada ser o oposto dele, uma pessoa bastante independente com vários empregos e uma carreira académica em ascensão. J. não conseguia tomar decisões e deixava que a namorada decidisse tudo, até que esta começou a reclamar da sua extrema dependência. Em termos astrológicos J. é do signo de Carneiro, um signo de ação, independência, coragem, mas no caso dele a sua natureza marcial revela-se frágil. Com o objetivo de potenciar a capacidade de ação que está associado ao planeta Marte, T. propôs a J. que este se encontrasse com a figura do seu guerreiro interior através da técnica da imaginação ativa. No fim J. fez um desenho de um guerreiro (ver o anexo 3 figura A3.1) e contou a seguinte narrativa:

“Tem duas espadas para se defender, tem uma armadura na zona do peito. Os braços têm proteções e um capacete na parte de cima da cabeça e não a tapar o rosto, tem botas de segurança. A armadura não prende a mobilidade do guerreiro, é uma proteção extra mas não impede de mexer. O guerreiro tem compaixão, é bondoso, faz sacrifícios, é bem-disposto. No exercício eu senti-me transportado para um outro cenário, muito violento, eu andei todo o tempo em conflitos. Muito tráfico de droga, eu sou polícia ou do narcotráfico. Era tiros e bombas por todo o lado mas o meu caminho era ser polícia, investigar crimes” (4ª sessão).

⁵⁷ O leitor pode observar que Carneiro e o Sol se encontram na 4ª Casa e que Marte se encontra na 10ª Casa, mas para a análise do Signo Solar em termos genéricos a leitura deverá ser feita tendo em conta a associação entre a 1ª Casa, Marte e Carneiro, tal como apresentada na roda do Zodíaco Natural (Figura 3.1).

⁵⁸ Ao longo do texto o leitor irá encontrar este tipo de categorizações, que remetem para a Figura 5.6 – Quadro para Análise dos dados recolhidos no trabalho de Campo.

T. questiona-o acerca do que a figura do guerreiro pode trazer para a sua vida. J. sorri e expressa:

“Para a minha vida trago o espírito de batalha, de sacrifício para o meu trabalho e formação académica. A luta mais no dia-a-dia, para todas as situações do dia-a-dia. O sorriso no rosto do guerreiro, quero andar bem comigo mesmo, andar bem, tenho as minhas autodefesas para enfrentar o mundo de fora. Trago autoestima. Para a relação o guerreiro dá-me mais autonomia, faz-me mais independente, o rosto sorridente, atrativo. As armaduras são para me proteger dos medos. Com as lanças de fora fico mais forte. É engraçado estar a fazer este exercício porque estou para me inscrever no Karaté. [T. pede-lhe para ele dar um título ao seu desenho e J. refere], “Eu sou o guerreiro o filho da guerreira”.

T. comenta que antes ele colocava o papel de guerreiro na sua mãe, e que agora ele descobriu o seu próprio guerreiro, e pode ser o guerreiro o filho da guerreira, ser um J. independente e também ter essa qualidade que ele tanto valoriza na mãe nele próprio. J. chora entre soluços, tira um papel e aponta a frase para pendurar no seu quarto.

T. procurou perceber quais eram as narrativas de autoidentidade de J. na construção do seu projeto reflexivo do *self*, relacionadas com a Casa 1, Marte e Carneiro e de que modo o seu corpo se constituía como um veículo de expressão dessa dimensão. O corpo enquanto identidade em ação foi algo muito marcante na infância e adolescência de J., contribuindo para que ele se refugiasse em casa, junto da família. J. conta que quando era mais novo era extremamente magro e tinha uma estrutura óssea muito frágil, algo que era notado por vários colegas da escola. Ele via os outros a desenvolverem as formas corporais e tentava fazer de tudo para engordar mas não conseguia, além disso privou-se de muitas atividades desportivas para não perder peso. J. partilha que sofria muito por ser magro e conta um episódio em que se sentiu humilhado quando andava no clube de futebol da sua terra: “todos me diziam que apesar de eu ser magro era bastante ágil com a bola; mas um dia chegou ao clube um rapaz novo e corpulento e o treinador mandou-me sair do jogo e meteu-o a ele no meu lugar. No início pensei que era natural, mas depois não me escolhia para os jogos, fui perguntar ao treinador e ele disse que eu jogava bem, mas o outro rapaz tinha mais corpo para o adversário. Aquilo marcou-me muito e nunca mais voltei ao futebol” (4ª sessão). Este episódio mostra a identidade do corpo em ação, em que se por um lado reconhecem o valor de J. por outro a sua forma corporal influenciou o treinador de futebol (Arroyo 2010, 176-177; Sasportas 2009, 340).

Estas experiências da fragilidade do corpo integram a biografia que J. mantém reflexivamente em mente, contribuindo para a fragilidade dos seus sentimentos de auto-identidade. Por outro lado, estes sentimentos ganharam mais robustez à medida que J. cresceu, e hoje em dia ele sente-se satisfeito com o seu corpo (Giddens 1997, 51). Estes sentimentos robustos também foram potenciados pelas relações precoces de carinho e

amor que estabeleceu com os pais, contribuindo para que J. pudesse ter um sentido de autoidentidade estável e pudesse solidificar o seu amor-próprio (Giddens 1997). O sentimento que J. expressa de atualmente se sentir satisfeito com o seu corpo tem ressonância com o pensamento de Giddens, em que a integridade corporal liga-se ao sentimento de “o *self* estar seguro ‘no’ corpo” (1997, 54). Para além das fragilidades em termos de reconhecimento dos outros, Giddens (1997) diz-nos que o corpo também é passível de sofrimento (A1b). A este propósito J. conta o seguinte: “quando eu era miúdo andava a jogar à bola com um colega e a bola foi parar à casa do vizinho e como eu era o mais pequeno fui lá buscá-la. Tive de saltar um portão que tinha espetos, e a minha camisola engata numa lança e o portão veio comigo... estourei o lábio e era sangue por todo o lado” (4ª sessão). Neste episódio, apesar do facto de alguém ser pequeno permitir mais facilmente alcançar a bola e poder ser visto como reforço para o ego de J., por outro lado o que aqui se revela é que a imagem que J. mantém reflexivamente em mente sobre este acidente, está associada com a ‘pequenez’ do seu corpo. A importância dada ao corpo, num sentido prazeroso, surge quando T. questiona o J. acerca da procura deliberada de riscos (A1c):

“Não procuro riscos... procuro mais o risco em bicicleta, a velocidade de bicicleta é um risco, mas eu procuro sensações... quando travo, tenho as mãos e os braços a tremer, mas o prazer e a loucura... pelo prazer, pela loucura, sentir o perigo... mas consciente... transcender o normal... sentir-me livre. A bicicleta dá-me a liberdade que em contextos de natureza são espetaculares, pela floresta... trilho pequenino com árvores em volta, até pode ser na estrada... aqui sou livre... há riscos nos penhascos, sentes o teu coração a bater... já caí a meio de descidas, volto para cima e desço novamente” (4ª sessão).

Andar de bicicleta para J. “desperta emoções que faltam na situação rotineira da sua vida” (Giddens 1997, 122-123). Outro episódio que J. partilha através de uma aventura de canoa mostra o corpo em ação associado a um sentimento de autoconfiança de J., e um significado oculto mais profundo relacionado com os riscos que ele corre na relação:

“Fiz a descida de um rio em canoa ia com receio, medo, eramos só duas pessoas. Eu viro-me para a minha namorada e digo-lhe, ‘quem vai controlar o barco sou eu’ e ela foi à frente. Nessa descida ia um barco à frente que caiu... só vi um senhor de idade com aflição, ele esbracejava por todo o lado, e a ponta do barco quase que ia contra ele, passei mesmo junto à cabeça dele. Quando terminou a descida, eu estava orgulhoso de ter controlado o barco, a minha namorada saiu fora do barco e o guia até lhe disse, ‘conserva o seu namorado que ele é espetacular a controlar o barco’. Foi um grande risco mas fiquei contente [sorri]” (4ª sessão).

T. elogia J. pela sua bravura, coragem de se ter aventurado em algo novo e que também foi a primeira vez que o ouviu dizer de forma tão assertiva que tomava as rédeas do barco, que no fundo é como tomar as rédeas da sua vida, e que ele ousou dizer à namorada que ele é que tomava o controlo de alguma coisa. J. agarra-se a uma almofada

a chorar e diz, “não tinha pensado nisso, mas as suas palavras bateram bem fundo na minha alma”. Situações como a de conduzir a canoa, “tornam possível a demonstração de coragem, maleabilidade, habilidade e empreendimento sustentado” (Giddens 1997, 122).

ii. Localização no mapa astrológico: o Ascendente em Sagitário⁵⁹

J. tem o signo de Sagitário no Ascendente (no mapa astrológico está representado por AC) o que lhe confere uma postura ativa, dinâmica, muito adaptável e bem-disposta (ver figura 3.4). Sagitário pertence ao elemento Fogo. Sagitário em aspeto positivo: confere ao indivíduo a capacidade para tomar decisões; o indivíduo é movido pela sua fé e entusiasmo e tem uma autoexpressão segura e livre. Sagitário em aspeto negativo, manifesta-se pela falta de tato e impaciência no indivíduo (ver figura 3.5). Sagitário faz parte dos signos com um modo de atuação Mutável (ver figura 3.3), conferindo ao indivíduo vivacidade, curiosidade, capacidade de adaptação, mas também pode conferir uma certa incoerência e dispersão. O planeta regente de Sagitário é Júpiter, o que confere ao indivíduo: uma natureza expansiva, um impulso para se unir com algo superior ao eu; uma necessidade de fé; confiança e segurança na vida e no eu; necessidade de aperfeiçoar o eu (ver figura 3.2).

Olhando para a figura 3.1 observamos que há uma ligação entre Júpiter, Sagitário, o elemento Fogo e também uma ligação com a 9ª Casa que é Cadente. Esta Casa Cadente (ver figura 3.7) tem como característica principal distribuir e reorganizar a energia e a sua palavra-chave é o conhecimento. A 9ª Casa diz respeito às viagens ao estrangeiro, ao Ensino Superior e sistemas periciais, ao capitalismo mercantil, à religião, à Filosofia e às leis. Tendo em consideração a teoria astrológica, a 9ª Casa está associada a Júpiter e a Sagitário. T. solicitou a J. para este fazer uma reflexão escrita sobre uma viagem ao estrangeiro (A9a). J. descreveu três viagens a Santiago de Compostela, que envolvem um propósito espiritual e são uma prova de transcendência do corpo:

“Decorria o ano de 2011 quando decidi juntar-me a um grupo para ir a Santiago de Compostela (...) havia sempre medos implícitos e a minha fragilidade vinha ao de cima, havia a questão física e essa era como que um travão, pois sempre me vi como alguém frágil nesse campo. Havia no fundo também o medo pela

⁵⁹ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A9 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo (ver anexo 2 figura A2.9).

aventura, o medo de como é que eu ia suportar o esforço, ia aguentar aquela jornada? Estávamos a falar de fazer cerca de 300km em 3 dias. Mas voltando um pouco atrás, a pessoa que endereçou o convite para fazer a peregrinação a pé (...) falava-me sempre em como era extraordinário fazer o dito caminho não só pela experiência em si, mas por todo o simbolismo e pela introspeção do *eu* feita ao longo do percurso. (...) Depois de alguns meses a treinar (...) surge o dia tão esperado. O meu coração palpitava e sentia um enorme fervilheiro dentro do corpo havia adrenalina por todo lado e não via a hora de montar em cima da bicicleta e começar a jornada. Partimos então da Sé do Porto, foi lá que começou de maneira oficial o percurso e éramos no total 10 elementos. (...) O primeiro dia passou de forma tranquila, algum desgaste é certo mas confesso que nunca tinha feito tantos *kms* num só dia de bicicleta, para mim tinha passado com distinção no 1º teste. (...) No segundo dia e com um pouco de chuva à mistura surgiram as dificuldades do percurso pois tínhamos uma enorme serra para ultrapassar, acabou por ser um dia sofrido, mas foi um dia interessante pois conseguiu-se ver o espírito do grupo, ouve muita entre-ajuda não só entre nós mas entre vários grupos que íamos apanhando pelo caminho. Neste dia passamos a fronteira e terminamos a etapa já em solo espanhol; tenho de realçar a tranquilidade transmitida pelos peregrinos que íamos apanhando pelo caminho, o seu sentido de missão e ao mesmo tempo descontração com que caminhavam era de uma leveza espiritual assinalável. O ritmo de pedalada descontraído de todo o grupo que tinha existido nos dois dias anteriores, já não mais existia parecia mais uma etapa maratona em que todos queriam chegar em primeiro lugar, já não havia espaço e tempo para desfrutar das maravilhosas paisagens por onde passávamos. O desejo de chegar era algo que bloqueava a mente da maioria do grupo. Eu próprio assumi desde o início a cabeça do grupo; era como que um reboque para os que fisicamente já estavam mais cansados e assim provava a mim mesmo também que fisicamente eu era capaz, e essa era uma questão que eu levava comigo. Quando finalmente chegamos ao Santuário e entramos naquela praça enorme e ao som das gaitas de foles que proliferam por ali, senti algo que realmente é indescritível e tem de ser vivenciado: era como se eu tivesse um vulcão interior pronto para explodir, senti uma enorme libertação interior tive uma enorme vontade de chorar, que eu por vergonha não o fiz. Depois de alguns minutos sentado naquela praça e ter descarregado de alguma forma esta energia, o cérebro começou a ficar mais leve e comecei de certa forma a sentir-me em casa, estava junto de Santiago éramos uno um com o outro, havia uma ligação entre nós que não se explica facilmente algo sentido com muita força, aumentando de intensidade quando me dirijo para o interior da basílica e me deparo com aquela imagem grandiosa de Santiago de Compostela algo que me arrepiou imenso. Pena que o meu contato espiritual parou ali: minutos depois, o grupo tinha que regressar a Portugal e o transporte já estava à espera. Regressei a casa com um enorme aperto no peito pois tinha feito tantos quilómetros e o momento que por tanto ansiava tinha passado por breves momentos no santuário, nem deu tempo de estar apenas uns minutos a sós com Santiago e escutar a sua voz na minha cabeça; queria no fundo ouvir uma mensagem, ver uma imagem, algo que descodificasse de certa forma esta enorme ligação interior sentida por este Santo. Na altura e para recordar, ficou a viagem o espírito espetacular do grupo as paisagens excelentes a superação física e algo muito importante a união com o meu pai, que pela primeira vez na vida tinha feito algo em conjunto com ele, algo digno desse nome. Passado uns meses mais precisamente em janeiro de 2012 começou a surgir a ideia de voltar a Santiago de Compostela agora por outro percurso, fazendo desta vez parte do caminho Francês a Santiago. (...) Assim tinha na realidade a oportunidade de estar mais uma vez junto de Santiago e esperava estar de uma forma mais prolongada e calma; quanto à viagem em si desfrutar era a palavra de ordem. (...) Começamos então o percurso junto a uma antiga estação de comboios em Benavente que estava inutilizada e que servia de jardim naquela vila espanhola, um local engraçado por sinal. Desde logo reparei que este caminho tinha algo de diferente a começar pelas marcações nas ruas que nos iam guiando, realmente estava tudo muito bem sinalizado. Eram imensas as pessoas em peregrinação, vi pessoas de todas as nacionalidades e havia claros sinais que este caminho tinha um significado especial: parecia que todas as aldeias, vilas por onde passávamos tinham crescido à volta deste caminho. A própria população local estava sempre num apoio constante aos peregrinos e com uma vontade fora do normal em ajudar. (...) Eu tinha assumido este ano um papel muito mais observador no grupo pois ia mais vezes na cauda do pelotão e claramente mais relaxado, queria realmente desfrutar de tudo isto: bem a minha missão era um todo diferente do resto dos meus amigos, eles claramente iam muito mais pelo gosto de andar de bicicleta e pela experiência em si, eu além de levar esses objetivos tinha também uma forte componente espiritual e aguardava ainda por sinais, algo que me desse resposta a esta forte ligação com Santiago de Compostela. A chegada deste ano a Santiago de Compostela teve um significado diferente: claramente eu estava mais ligado comigo, e o campo físico e o campo psíquico estavam como que de mãos dadas, os dias de sofrimento por que passava até chegar ao destino davam-me força e confiança para o futuro. Voltei a não conseguir estar o tempo que queria e em meditação naquele templo espetacular e o amargo de boca voltou a sentir-se no final, mais quando cheguei a casa e me sentei a sós, contudo voltei a partilhar momentos muito bons com o meu pai e isso é algo que fica guardado e que me deixa extremamente feliz.

No ano a seguir e com um grupo mais pequeno resolvemos fazer o chamado caminho Inglês e como eram poucos quilómetros decidiu-se não terminar em Santiago de Compostela mas sim no cabo Finisterra; era lá que oficialmente os caminhos de Santiago terminavam e como nunca o tínhamos feito era uma boa oportunidade. (...) Chegado o dia viajamos então até ao norte de Espanha onde íamos começar. Como nesse dia tínhamos apenas cerca de 50km para fazer decidimos então durante a viagem começar num local diferente (cabo-prior que fica na costa de Ferrol terra) junto ao mar, realmente o sítio tinha uma vista incrível. Descarregamos as bicicletas e iniciamos o percurso; fizemos cerca de 10 quilómetros e as primeiras adversidades começaram a aparecer, tínhamos uma montanha para ultrapassar e a altimetria subia de forma abrupta, e não ficava por aqui: para nosso azar o percurso estava mal assinalado o que nos fez perder muito tempo pois enganamo-nos um par de vezes. Depressa o grupo percebeu que tinha sido má opção começar fora daquilo que inicialmente estava previsto. (...) Começaram os primeiros desentendimentos nos elementos do grupo (...) decidimos então avançar e fazer o maior número de quilómetros possível até que a luz do dia e as forças físicas nos permitissem; ficamos a cerca de 20 quilómetros do hotel e a carrinha de apoio teve que andar a nossa procura, pois não sabíamos muito bem onde andávamos e havia o transporte até ao hotel por fazer. Contudo isto, chegamos ao hotel e o horário já ia acima das 22h. No dia seguinte o grupo arrancou cedo, e cedo percebemos que não ia ser mais uma vez fácil, pois a montanha era mais que muita. A nossa carrinha de apoio ia viajar até Finisterra juntamente com a carrinha de transporte para essa ficar lá até ao dia seguinte, pois ia ser lá que íamos acabar a nossa jornada. A pior notícia surgiu por volta das 12horas: eles tinham-se perdido e o nosso almoço e reabastecimento estavam na carrinha e era impossível eles virem ter connosco. O grupo manteve-se calmo e unido no início; lá conseguimos comer e hidratar minimamente no primeiro e único café que apareceu; tivemos Santiago connosco naquela altura diga-se. Sempre que víamos uma fonte ou algo do género parávamos, pelo menos para hidratar pois alimentação não tínhamos nada há muito tempo e sítio para abastecer não se avistava. As forças nas pernas começaram a escassear e eu começava a ficar preocupado, pois olhava ao mesmo tempo para o meu pai e via um rosto já em sofrimento. A meio da tarde e já de rastos chegamos a Santiago de Compostela; estava a ser de longe a pior viagem que estávamos a fazer. Naquele momento tive uma enorme vontade de chorar, contive-me mais uma vez por vergonha de o fazer a frente daquelas pessoas todas, e ainda havia uns quilómetros por fazer pois a etapa daquele dia não terminava ali. Passamos breves momentos no santuário e voltamos a arrancar ansiando pela chegada ao hotel que teoricamente estava a uns quilómetros mais à frente. (...) Foram as melhores pedaladas do percurso, pois andávamos em altitude e tínhamos a vista para o oceano como pano de fundo: era lá que tudo terminava. Sem dúvida que o local de chegada é algo de maravilhoso, não se vislumbra mais nada senão água é certo mas para quem fez o percurso e chega ao local dá-lhe um significado especial, é como se o mundo terminasse ali e, volto a referir, torna-se uma paisagem simples mas carregada de simbolismo.

Depois de algumas reflexões sobre o que se passou nestas três viagens, aprendi que sem dúvida a vida é um caminho que têm altos e baixos, em que se tem de ter força de vontade e uma enorme capacidade de superação e ainda uma enorme capacidade de lutar contra as adversidades do caminho escolhido por nós. Cada caminho tem as suas dificuldades seja ele qual for, mas no fim se tivermos a coragem a determinação e se nos mantivermos focados, conseguimos chegar ao fim do nosso percurso enquanto seres evolutivos que somos” (8ª sessão).

2ª Parte

i. Localização no mapa astrológico: A 1ª Casa contempla o planeta Neptuno e a influência do Signo de Sagitário

A Casa 1⁶⁰ proclama o início de um ciclo. J. tem Neptuno⁶¹ e Sagitário na Casa 1. Neptuno simboliza o princípio do amor coletivo, e está associado a um sentido de

⁶⁰ O leitor encontra a numeração das Casas de 1 a 12 no pequeno círculo no centro do Mapa Astrológico.

⁶¹ A simbologia dos Planetas encontra-se nos quadros laterais ao Mapa Astrológico.

unidade, ao desenvolvimento espiritual e à inspiração (Arroyo 1999, 73). Na sua expressão positiva Neptuno remete para a sintonia com o Todo, para a compreensão da dimensão espiritual da experiência, para a compaixão que abrange tudo e para a vivência de um ideal (ver figura 3.9). Neptuno no mapa de J. está na Casa 1, que é a da descoberta da identidade pessoal única, o que confere ao Eu uma forte conexão com uma entrega aos ideais do coletivo. J. expressa esta faceta, através da prática de *Reiki*, em que manifesta um forte desejo de ajudar as pessoas a sentirem-se bem com elas mesmas e a despertá-las para o caminho espiritual. Mas Neptuno tem uma face obscura, de separatividade, diluição, dissolução, proporcionando ilusões seguidas de desilusões na vida. No seu mapa astrológico esta faceta ocorre no próprio Eu (Casa 1) e ao nível das emoções que são representadas pela Lua (no mapa astrológico esta ideia está representada pela linha vermelha que vai de Neptuno à Lua). A área da vida em que J. se ilude mais é nas relações com o outro que afeta a sua fragilidade em termos emocionais. J. tem uma namorada que ele considera fria, que lhe dá pouco carinho, mas mesmo assim ele tem a ilusão que ela pode mudar (Neptuno em relação com a Lua). Sagitário está na Casa 1 (já descrevemos anteriormente) e equilibra a sua dimensão neptuniana, conferindo a J. um gosto por expansão, viagens físicas e da alma, interesses na Filosofia e Religião.

ii. Localização no mapa astrológico: A 2ª Casa contempla o Signo de Capricórnio⁶²

A Casa 2 está relacionada com os valores, as posses, o dinheiro e os recursos. Através desta Casa percebemos o que dá segurança ao indivíduo. Capricórnio é um signo que dota o indivíduo de um comportamento firme e empreendedor, confere uma motivação pragmática, centrada em ações práticas e úteis, que associa objetividade e dinamismo (ver figura 3.4). Capricórnio é um signo de Terra. Na sua expressão positiva adquire características de paciência, autodisciplina, raciocínio prático, adaptabilidade, eficiência, segurança material. Num sentido negativo pode conduzir o indivíduo ao apego excessivo à ordem e à rotina (ver figura 3.5).

⁶² A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A2 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo (ver anexo 2 figura A2.2 e figura A2.10).

De acordo com as características da Casa 2 e de Capricórnio, J. sente segurança ao nível dos bens materiais, uma vez que ganha o seu próprio dinheiro e apenas gasta no que é necessário. Apesar da crise monetária que atravessou e atravessa o país, J. continua a sentir-se seguro relativamente às possíveis flutuações monetárias no seu local de trabalho e também confia no sistema monetário (Giddens 1997, 125). A questão da segurança e das posses veiculada pela Casa 2 liga-se mais, no caso de J., à posse do corpo (A2b) Um dos aspetos que J. mais valoriza no corpo, é a expressão do rosto: “o meu rosto é o meu bilhete de identidade, e através dele mostramos aos outros se estamos seguros ou inseguros” (5ª sessão). Esta questão corporal remete para a Casa 2 (ego físico) e para Capricórnio (o signo regido por Saturno - ver figura 3.1 -, que remete para o modo como o indivíduo gere as aparências do corpo nos cenários públicos), em que a junção destes dois aspetos, remete para a influência dos cenários públicos na própria construção de identidade pessoal relacionada com a posse do corpo, ao nível da Casa 2. A junção destes aspetos foi trabalhada através da performance astrológica, em que T. propôs a J. que se dirigisse ao palco e que mostrasse através do rosto vários estados afetivos:

[J. faz um rosto sorridente e passeia pelo palco como se estivesse numa passerelle], “sinto-me confiante, bem comigo mesmo quando passo pelas pessoas”. [Depois J. faz um rosto triste], “é muito difícil eu andar triste geralmente estou sempre bem-disposto”. [Continua a andar pelo palco mas não mantém o rosto triste. T. pede-lhe que faça o papel de uma pessoa insegura. J. fica parado no palco com a cabeça cabisbaixa e diz]: “é uma pessoa que não olha de frente as outras”. [T. pergunta-lhe qual é a situação em que geralmente se costuma sentir mais inseguro, e J. responde-lhe que geralmente é quando está perto de pessoas do sexo oposto. T. diz-lhe que vai colocar uma música e pede-lhe para ele sentir no corpo um animal de poder. J. ajoelha-se no palco e começa a fazer movimentos lentos com o corpo, e transformando as mãos numas garras. Levanta-se e começa a movimentar-se ao longo de todo o tapete, mexendo bastante os músculos do rosto e fazendo vários movimentos a querer arranhar ou a agarrar com as ‘patas’. O animal que surge é o puma. Depois T. pediu que ele colocasse no palco objetos a simbolizar figuras femininas, e J. refere que está numa festa onde estão amigas da namorada, refere que se sente inseguro a ser apreciado. T. diz-lhe para ele passar por elas imaginando que é o puma. J. anda no tapete e vai cumprimentado as ‘raparigas’ de forma sorridente] (5ª sessão).

iii. Localização no mapa astrológico: A 3ª Casa contempla o Planeta Vénus e o Signo de Aquário⁶³

Seguindo o percurso do mapa astrológico em direção à Casa 3, verificamos que J. tem nesta Casa o Planeta Vénus e o Signo de Aquário. A 3ª Casa remete para a

⁶³ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A3 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2: figura A2.3 – para a 3ª Casa, figura A2.2 – para Vénus, figura A2.11 – para Aquário e figura A2.12- para Peixes).

comunicação e para a mente analítica e concreta; ela dá-nos indicação do estilo mental do indivíduo (Sasportas 2009, 341). O signo de Aquário tem gostos por conceitos e ideais e cultiva um modo próprio de agir (ver figura 3.4). A 3ª Casa é uma Casa do elemento Ar e o signo de Aquário também pertence ao elemento do Ar. Os signos de Ar em aspeto positivo: colocam a ênfase nas teorias e conceitos; são sociáveis; têm apreço pelas ideias dos outros; têm facilidade em comunicar (ver figura 3.5). Assim, verificamos que existem uma afinidade entre a 3ª Casa e o signo de Aquário. Mas olhando atentamente para a 3ª Casa do mapa astrológico de J., temos de ter em atenção que o modo como ele comunica, também é influenciado por outros fatores – nomeadamente pelo planeta Vénus e pelo Signo de Peixes.

O Planeta Vénus aqui juntamente com o Signo de Peixes indicam-nos que J. é uma pessoa extremamente afetiva (Vénus) e que ao nível do pensamento é mais introspetivo (Peixes). Assim em termos da sabedoria astrológica, o modo como J. comunica com os outros – uma característica da 3ª Casa -, é mais afetivo que mental. O Planeta Vénus remete para: os valores; a troca de energia com os outros; a comunhão; o impulso social e amoroso; o impulso para a expressão afetiva; para o prazer; a pessoa tem necessidade de se sentir próxima do outro; confere conforto e harmonia (ver a figura 3.2). J. expressa positivamente a sua dimensão venusiana, pautada por amor, capacidade de dar-se e receber dos outros, de partilhar e ter generosidade (ver figura 3.8). A dimensão venusiana é profunda na relação que J. estabelece com os pais, para além de ele ser uma pessoa afável no trato e de querer ajudar as outras pessoas através do *Reiki*.

Peixes é um signo de água e pode expressar-se em termos positivos através da valorização de sentimentos, da empatia e da segurança emocional (ver figura 3.5). Como signo Mutável, Peixes oscila entre um impulso repentino e a tendência à inércia; é capaz de empreender uma diversidade de ações e respostas, conferindo ao indivíduo um comportamento de vivacidade e capacidade de adaptação (ver figura 3.3). Na sua faceta negativa Peixes pode levar à dispersão, ao desleixo (ver figura 3.4) e à instabilidade emocional (ver figura 3.5). J. tem sem dúvida uma comunicação muito mais introspetiva com os outros.

Sendo a mente o tema da 3ª Casa, T. questionou J. em que é que incidiam os seus pensamentos negativos e de que forma lidava com eles. J. mostra-nos como o corpo e a mente apesar de diferentes não têm um caráter dualista:

“Os meus pensamentos negativos mais frequentes têm a ver com a fragilidade do corpo, a fragilidade da autoestima. O J. pequenino, toda a simbologia dos pensamentos negativos está no corpo. Ando com batidas

fortes no coração, e isto acontece porque a minha relação não anda bem. Estive a pensar que a minha namorada só vê o sucesso profissional e resolvi dar um tempo à relação. Estou nervoso com esta situação e até ando a urinar mais vezes” (2ª sessão).

T. levou a cabo um exercício de hipnose, em que fez um relaxamento profundo, e conduziu J. até ao jardim da sua mente, com ervas daninhas (que J. identifica como sendo aquilo que não o deixa progredir, que o bloqueia). J. fez um desenho (ver anexo 3 a figura A3.2) e o respetivo comentário:

“Vi várias situações da minha relação que já tem muitas ervas daninhas, e agora está na altura de limpar o terreno. No canteiro plantei rosas, orquídeas e a profissão de acupunctura. Senti que é a minha libertação, é a minha luz. É o meu expoente máximo. Realização enquanto pessoa. Ter um rosto com Luz. Libertador” (2ª sessão).

Nesta sessão J. traz novamente a importância do rosto, mas agora ligado a uma identidade profissional que quer adquirir para além da de Designer - a de acupunctur. Um dos sonhos de J. é tirar o curso de acupunctura, mas tem resistido devido a ser aos fins-de-semana e implicar passar menos tempo com a família, no entanto a capacidade de trabalho da namorada começou a fazê-lo pensar seriamente em tirar o curso. O interesse por este curso será uma forma de J. procurar um novo sentido para o *self*, para resignificar as suas fragilidades relacionadas com o corpo num curso que tem por objetivo curar o corpo e restabelecer a energia, como se J. quisesse igualmente curar e reparar as suas memórias corporais, as feridas do passado. Ele próprio diz que as suas fragilidades relacionam-se com o corpo (2ª sessão).

iv. Localização no mapa astrológico: A 4ª Casa contempla o Sol, o Planeta Vénus e o Signo de Peixes⁶⁴

O signo de Peixes localiza-se na Casa quatro, a do lar e da família. Esta posição faz com que J. encontre no lar uma valorização dos sentimentos, empatia e segurança emocional (tudo características de Peixe).

Na Casa 4 encontramos no mapa astrológico de J., o Sol no Signo de Carneiro (que já apresentamos anteriormente quando abordámos o Signo Solar) e encontramos o Planeta

⁶⁴ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A4 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2: figura A2.4 – para a Casa 4, figura A2.12 – para Peixes, figura A2.1 – para Carneiro, figura A2.5- para o Sol e figura A2.3 – para Mercúrio.

Mercúrio também localizado no Signo de Carneiro (ver a simbologia no quadro adjacente ao mapa astrológico). É na Casa 4 (a da família) que J. coloca também as características de Carneiro: a impulsividade, a ação; uma atitude entusiástica e apaixonada (ver figura 3.4) e também é na Casa 4 que J. mostra a sua facilidade em decidir, que é movido pela fé e pelo entusiasmo, e é na família que sente que tem uma auto-expressão segura e livre (ver figura 3.5). Este saber astrológico confirma inteiramente a experiência de J. no seio da família, em que ele é bastante ligado aos seus pais, sentindo amor e carinho da sua parte. Mercúrio é um Planeta que expressa a capacidade de comunicação, que promove a necessidade de estabelecer ligações com os outros, que leva à necessidade de aprender (ver figura 3.2). J. manifesta o princípio mercurial através de uma expressão positiva: uso criativo da habilidade ou da inteligência; raciocínio e poder de discriminação usados para servir ideais elevados; habilidade para chegar a um entendimento por meio da compreensão objetiva e da expressão verbal clara (ver figura 3.8). Todas estas características de Marte conferem a sua influência na Casa 4, a da família de J..

As características da Casa 4 remetem para uma integração da mente, corpo e sentimentos em volta de um Eu central, reforçando a manutenção de características individuais do *self* de maneira estável (Sasportas 2009, 341). Esta estabilidade liga-se à confiança básica e segurança ontológica (A4a) proporcionadas pelos pais durante a infância, algo que J. vivenciou através de uma atmosfera de carinho e proteção. O modo como J. integrou essa confiança básica e segurança ontológica influencia o modo como ele enfrenta na sua vida, as fases de crises e transições (Giddens 1997). J. apresenta dificuldades de separação / individuação relativamente aos pais, e na nossa ótica ele não estabeleceu um adequado espaço potencial, entre uma dimensão mais narcísica (voltada para os pais) e uma dimensão mais objetual (voltada para as relações interpessoais) (Winnicott 2000, 318). E é através da tolerância da ausência dos pais que J. poderá tomar consciência dessa separação (Giddens 1997, 36). Este movimento de separação é de extrema importância no sentido em que a confiança básica é forjada no espaço potencial (Giddens 1997, 36).

J. tem dificuldades ao nível das interações pessoais que impliquem uma maior fiabilidade e confiança nos outros (Giddens 1997, 36). Tal constitui, a nosso ver, um paradoxo pois se por um lado o estabelecimento de relações de atenção e carinho na infância levam a uma maior confiança básica, por outro lado verificamos que tal não ocorre com J., que tem dificuldades em enfrentar crises e fases de transição sozinho, requerendo sobretudo a presença da mãe. Giddens (1997) refere que a confiança da

criança nos pais é “uma espécie de inoculação emocional contra ansiedades existenciais (...). Um mecanismo de ocultação em relação a riscos e perigos nos cenários circundantes da ação e da interação. É o principal apoio emocional de uma carapaça defensiva ou casulo protetor...” (1997, 37). Na nossa perspectiva esse paradoxo explica-se no caso de J. levando em linha de conta que o seu casulo protetor é demasiado rígido, não facilitando o processo de estabelecimento de um espaço potencial entre os pais e os outros, e como consequência J. também tem dificuldades perante momentos de crise e de transição que a realidade lhe coloca. Como tal, e embora a criança interior de J. seja uma criança feliz, segura e cheia de amor, o adulto que olha para a sua criança tão feliz pode ter dificuldades em querer crescer, mantendo-se no paraíso da infância, como ocorre com J., podendo comprometer o estabelecimento de uma biografia baseada numa narrativa coerente em torno do seu projeto reflexivo do *self*. Tendo tudo isto em consideração T. procurou promover através de uma dramatização um cenário que fomentasse de forma segura e tranquila a separação de J. dos pais em direção a um processo de individuação, onde o que está em causa não é a quebra da relação pura que estabelece com eles, mas fazer o seu próprio projeto reflexivo.

[T. solicita a J. que se dirija ao palco e que construa um cenário de uma tribo. J. coloca várias almofadas em círculo, a representar as pessoas da tribo, incluindo os pais. T. pede para ele ocupar uma posição numa almofada e para descrever a sua aparência, e J. diz]: “estou meio nu e tenho pinturas indígenas no rosto e no corpo, vermelhas e pretas”. [T. diz-lhe]: “converse um pouco com a sua tribo e prepare-se para se despedir deles pois vai passar um tempo sozinho numa floresta, tem de enfrentar uma prova”. [J. conversa com a tribo e despede-se. Levanta-se e começa a preparar-se]: “levo uma sacola a tiracolo, vou em tronco nu, só com uns calções retalhados, levo um pau numa mão e na outra uma lança”. [J. anda pelo palco e diz que leva ao seu lado um animal que é um puma que o vai acompanhar. T. retira as almofadas do palco e pede a J. que construa uma floresta, e este dirige-se ao baú e retira várias árvores em miniatura. J. está a bater no chão]: “estou a matar uma cobra, e agora quero subir uma montanha íngreme” [J. vai buscar dois bancos de madeira para representar a montanha. J. anda pelo tapete]: “estou a atravessar um lago e a subir a montanha... já cheguei e vou montar um acampamento”. [coloca almofadas junto aos bancos. T. diz-lhe]: “agora tem de enfrentar uma prova que me dirá qual é”. [J. faz um longo silêncio e T. diz para ele pensar alto. J. diz]: “estou sozinho, tenho de me alimentar, preciso de procurar comida”. [J. anda pelo palco e faz gestos em busca de comida e senta-se nas almofadas. De repente J. levanta-se e diz]: “estou a ser atacado por outra tribo”. [J. inicia uma luta], “sinto-me a desmaiar” [deita-se no palco. T. deixa-o sentir a dor, e passado uns minutos J. levanta-se e T. pergunta como é que ele se está a sentir, ao que responde]: “ganhei volume, estou o dobro, estou mais forte e tenho mais volume, já posso voltar para a minha tribo”. [T. diz a J. para desmontar o cenário e coloca de novo as almofadas. T. verbaliza]: “estás todo esmurrado partilha a tua história connosco”. [J. senta-se na almofada e resume à tribo o que aconteceu]: “tive de subir ao topo de uma montanha para superar uma prova, estive sozinho a lutar contra uma tribo que apareceu”. [T. questiona-o como se sente e J. refere que se sente bem e fortalecido. O cenário desmonta-se e J. senta-se na sua cadeira] (3ª sessão). T. pede a J. para este fazer uma reflexão sobre o que vivenciou:

“Esta foi uma prova em que eu era capaz de escalar a montanha sozinho, era uma prova de um aspeto físico a superar, para agora me sentir um homem. Não me custou sair da tribo original, enfrentar uma tribo má, mas gostei de voltar à minha tribo. Este jogo fez-me pensar que tenho de caminhar sobre a minha alçada própria, nunca fiz nada sozinho. Dar o passo com a minha namorada, longe do ninho, é uma prova de fogo; caminhada que eu ainda tenho de fazer, um patamar; atemoriza, mas tenho de o vivenciar, para fazer um caminho de regresso com mais chama, tenho esta prova para fazer” (3ª sessão).

Quanto à perpetuação de laços entre J. e os pais (A4b) verifica-se que são aprofundados dentro de uma relação pura, em que a relação “depende fundamentalmente de satisfações ou recompensas específicas dessa mesma relação” (Giddens 1997, 215). No entanto Giddens diz-nos que devido à obrigatoriedade entre pais e filhos relacionada com as conexões biológicas, essa relação pura tem um papel mais preponderante à medida que a criança se autonomiza em direção a um estado adulto. Um dos desafios que J. deverá enfrentar será o de reformar a sua relação com os seus pais através da “conquista reflexiva da intimidade” (Giddens 1997, 92). Relativamente às questões relacionadas com o corpo, a prova na dramatização era uma prova iniciática para o estado adulto, e o próprio J. escolhe passar uma prova física, corporal que exige coragem. Do ponto de vista psicoterapêutico a tribo má representa a sua parte mais escura, assim como matar a cobra, representa os impulsos agressivos que estão na sua sombra. Quando J. desmaia e depois desperta, é como se J. fizesse um renascimento de si mesmo, e neste renascimento o foco é o corpo que ganha volume e assim J. pode voltar para a sua tribo mais forte ou seja, resolvendo a questão corporal J. não se precisa de refugiar no ninho, pode reflexivamente partilhar com os pais as suas experiências.

v. Localização no mapa astrológico: A 5ª Casa contempla Signo de Carneiro⁶⁵

Passamos agora para a Casa 5 no mapa astrológico de J., uma Casa que não tem planetas e que é influenciada pelo Signo de Carneiro. A Casa 5 está associada ao ego e expressa a ânsia do indivíduo se distinguir como único e procurar segurança na sua identidade. Esta categoria remete para o narcisismo, mas entendido aqui no sentido que lhe atribui Giddens “como uma falha em alcançar a confiança básica, em que a criança tem dificuldades em reconhecer a autonomia das figuras cuidadoras, vivendo sentimentos que oscilam entre a onipotência e a sensação de vazio e desespero” (1997, 64).

As questões centrais que J. pretende resolver são a sua extrema dependência dos pais e sarar as feridas do passado, relacionadas com imagens de um corpo frágil. Assim

⁶⁵ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A5 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2: figura A2.5- para a 5ª Casa, figura A2.1- para Carneiro.

Carneiro e as suas características influenciam o modo como J. lida com os assuntos desta Casa. Um dos principais elementos do narcisismo é visível através da relação entre o *self* e o corpo, nomeadamente a relação que o indivíduo estabelece com a sua aparência corporal (A5d). As experiências de insuficiência pessoal (A5b) que J. relata, relacionam-se precisamente com o seu corpo, na altura da infância e adolescência, em que se sentia frágil por ser muito magro comparativamente aos rapazes da sua idade, também tinha dificuldades em aproximar-se das raparigas na adolescência. Hoje em dia J. é um rapaz atraente, alto e com formas corporais, mas as memórias corporais do passado ainda o perseguem. No projeto reflexivo da auto-identidade o corpo ocupa desde sempre um lugar central na vida de J., em que ele levou a cabo ao longo da sua vida um planeamento centrado no corpo (A5d) mas como forma de se entrosar com o mundo exterior e não para continuar a defender-se (Giddens 1997, 164). T. solicitou a J. para este fazer uma reflexão escrita sobre a sua aparência corporal, em que claramente se constata que o corpo faz parte do seu planeamento de vida:

“A prática de exercício físico como meio de tonificação do corpo (atletismo, BTT); na alimentação existe a preocupação de consumir determinados nutrientes, para fortalecer não só a parte física mas também mental; ao nível do vestuário há tendência para utilizar determinadas marcas de renome; é um facto que gosto de me sentir bem com o que trago vestido. Uso alguns adereços pulseira e relógio; o aspeto também é importante é o cuidado a ter com o rosto, ele é no fundo o meu espelho para o exterior. Gosto que este transmita uma certa luminosidade, um certo brilho” (1ª sessão).

Assim, a preocupação com a aparência corporal integra o estilo de vida de J. (Giddens 1997, 163). Apesar de a Casa 5 não ter planetas, na astrologia ela remete para o Sol e para Leão, e neste sentido, devemos contemplar este outro planeta e Signo na análise. A dimensão negativa do princípio solar também faz parte da biografia de J., baseada durante muito tempo na vergonha face ao seu corpo frágil, contribuindo para que a sua autoidentidade fosse assente numa ansiedade acerca da adequação da sua narrativa de vida (Giddens 1997, 60). A integridade do *self* foi colocada em causa pelos seus sentimentos de insuficiência pessoal relacionados com o corpo (*ibidem*, 61). O corpo e a sua atratibilidade foram durante muito tempo um meio de J. procurar controlar os perigos da vida, que lhe causavam sofrimento (Giddens 1997, 164), mas à medida que J. vai crescendo e se vai centrando num planeamento de vida focado no corpo, ele começa a sentir-se bem com ele mesmo, orgulhoso e com autoestima, vivenciando um princípio solar positivo (*ibidem*, 62). Cada vez mais, J. tem um sentimento de orgulho do *self*, e quer construir uma biografia justificada e unitária. Hoje em dia J. não se centra tanto nos preceitos morais extrínsecos relacionados com o modo como os outros concebem as

formas do corpo, antes, ele procura que a sua autoidentidade relativamente ao corpo seja cada vez mais autorreferencial (Giddens 1997, 142). A adicionar a esta questão, a sua vergonha liga-se a dificuldades em separar a sua autoidentidade da sua ‘unicidade’ original face aos pais, numa onipotência mal constrangida (*ibidem*, 64). J. tem ideais pelos quais quer lutar, sobretudo ter a sua própria família, que será uma das formas de lidar com a ansiedade de vergonha face às dificuldades de separação dos pais. No entanto sente-se atraído precisamente por uma companheira que tem ideais completamente opostos aos seus, mais relacionados com atingir o topo da carreira. J. coloca em causa esta relação, uma vez que a postura da namorada na carreira e de não querer constituir uma família contraria a coerência dos seus ideais (Giddens 1997, 64).

Ao nível do falso *self* e das aparências normais (A5e) a T. constatou que J. vivencia a maior parte do tempo uma postura de falso *self* com a namorada, não partilhando com ela os seus sentimentos e não conseguindo tomar decisões, mantendo assim as aparências normais como se nada se estivesse a passar dentro dele (Giddens 1997). Com o objetivo de trabalhar esta questão, T. propôs a J. o exercício da máscara, solicitando que ele pensasse numa situação problemática com a namorada. J. fecha os olhos coloca as mãos no colo com as palmas voltadas para cima, e leva as mãos com as máscaras em direção ao seu rosto, partilhando no fim o seguinte:

“Na situação visualizei o facto de a minha namorada não ver em mim um *suprassumo*, profissionalmente forte e isso chateia-me; eu ponho sempre a máscara do frágil, acanhado; ela não valoriza o meu trabalho, nem tentava saber o que eu fazia, fragilizava-me. A máscara triste, frágil, do diminuído. Depois imaginei uma máscara sorridente, forte, até o rosto ganhou volume, ficou mais rosado, senti o sangue a fluir do meu corpo até ao rosto, ficou mais forte; eu não precisava das ideais dela para eu me sentir mais feliz, contente comigo, não preciso da opinião dela. No início quando me apareceu a outra máscara apareceram várias pessoas, inseri a máscara e as pessoas pareciam que se estavam a rir quando eu olhei para as pessoas elas ficaram cabisbaixas com a minha presença de luz, de me ver feliz e forte e o rosto delas estava escuro e a desaparecer” (1ª sessão).

T. comenta: “o J. para ser feliz e se sentir forte não precisa diminuir os outros, pois na visualização colocou-os escuros e a desaparecer; nós temos que ter uma máscara nossa, que seja uma das nossas partes genuínas e não precisamos de nos comparar com as máscaras dos outros ou denegri-las, pois assim o J. também se vai comparar sempre à sua namorada. [o J. ficou emocionado e chora] O J. é um grande Homem e tudo o que precisa está dentro de si, o brilho primeiro vem de dentro” (1ª sessão).

vi. Localização no mapa astrológico: A 6ª Casa contempla Signo de Touro e Kiron⁶⁶

Na Casa 6 do mapa astrológico de J. podemos observar a presença de Kiron e do Signo de Touro. Esta Casa refere-se ao trabalho e à Saúde. O Signo de Touro na Casa 6, tendo em consideração a área do trabalho, é caracterizado: pela estabilidade, durabilidade, conservadorismo, alguma inércia; ações cautelosas defensivas, mas persistentes e coerentes (ver figura 3.3). Assim, J. adota no trabalho um comportamento calmo, prático (ver figura 3.4) e sendo Touro um signo de Terra, ao nível do trabalho, confere a J. uma excelente capacidade de raciocínio prático, adaptabilidade e eficiência (ver figura 3.5). Esta sabedoria astrológica confirma-se com a postura de J. no seu trabalho, em que há uma preocupação constante com a reapropriação de conhecimento (A6d). J. fez várias formações, relacionadas com vários postos de trabalho na sua empresa, no sentido de se adaptar às exigências do mercado (Giddens 1997, 213-214). Para além de ser Designer, J. sabe fazer um pouco de tudo na sua empresa, criando assim novas competências dentro do seu local de trabalho (Giddens 1997, 128).

A 6ª Casa também remete para a Saúde e preocupações com o corpo. Tal como Giddens (1997, 95) aconselha J. está atento aos sinais que o corpo lhe envia em que ele escuta o corpo (A6a) no sentido de prevenir doenças e de melhorar a sua aparência:

“O corpo dá-me uma reação de que algo está menos bem, eu encaro os sinais do corpo como algo meu amigo, entendo os sinais como algo para crescer, um alerta. Não fico atemorizado com o que me acontece. Antes era capaz de andar dois ou três dias a pensar nos sintomas e ia-me abaixo. Mas agora sei como funciona o corpo, tenho lido muito sobre o assunto, e lido bem com os sinais dele no dia-a-dia. Também me centro em melhorar a minha autoestima corporal. Foi um grande salto, uma libertação para com o meu corpo aprender a amá-lo” (5ª sessão).

Quanto ao papel dos hábitos, rotinas e regimes na autoidentidade (A6b) J. leva a cabo modos de comportamento regularizado de forma a promover os seus traços corporais (Giddens 1997, 215). Ao nível dos regimes de comida a alimentação é um aspeto central para a sua auto-identidade, em que ele procura preservar uma certa autoimagem (*ibidem*, 58); mas perante uma panóplia de ofertas J. não escolhe nenhum regime rígido: “como de tudo, saladas, sopa, batatas fritas, mas tento moderar e ter cuidado com os doces. Tenho que ter cuidado com o meu corpo, equilibrá-lo, não quero emagrecer outra vez nem

⁶⁶ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A6 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2: figura A2.6 – para a Casa 6, figura A2.2- para Touro.

engordar” (5ª sessão). Como já referimos anteriormente para J. o corpo tornou-se parte da sua reflexividade e quer seja na adoção de certos regimes alimentares ou físicos, o corpo e a sua sensualidade são alvo de uma contínua atenção reflexiva (Giddens 1997, 95). Relativamente ao cultivo dos regimes corporais (A6c), J. torna-se responsável pelo *design* do seu corpo, sobretudo “tenho o hábito de andar de bicicleta para tonificar o meu corpo e para me sentir livre, é uma forma de desligar a ficha da mente” (5ª sessão). J. é muito cuidadoso e disciplinado relativamente ao exercício físico: “eu até podia frequentar um ginásio, mas se eu emagrecer é um problema para mim. Quando vou só usufruo de algumas máquinas. Caso emagrecesse depois era uma dificuldade em engordar e iria demorar tempo a repor o nível” (5ª sessão). Assim J. tenta equilibrar o corpo, pois um mínimo lapso no regime de autorregulação seria ameaçador para a sua autoidentidade (Giddens 1997, 100). T. solicita a J. que construa no palco um corpo gigante e que assinale as suas feridas físicas, mentais e emocionais (ver no anexo 3 a figura A3.3).

[J. assinala como feridas físicas, um pequeno corte na mão, um corte no pé e uma pequena intervenção cirúrgica no órgão sexual. Quanto às feridas mentais assinala com vários animais aquilo que ele diz serem pesos que sente desde a infância, que lhe tiram a energia a vontade de comer e que relaciona com o mau-olhado de certas pessoas. Também representa na cabeça os pensamentos que teve a vida toda sobre a magreza do seu corpo. Quanto às feridas emocionais coloca um animal junto ao órgão sexual que simboliza a sua adolescência e quando tinha dificuldades em aproximar-se das raparigas. Na zona do coração quis colocar uma peça de uma pista de carros, porque diz que sente batimentos cardíacos e quer dar um salto nas coisas do coração. Quis também representar os pais na cabeça com dois bonecos, referindo que nunca se esquece deles. T. solicita que ele escolha uma ferida e que troque de papeis com essa ferida. J. escolhe o coração e diz-lhe]: “tenho um problema contigo no intervalo de duas batidas tu dás mais uma, e quando estou em esforço dás-me trabalho pois demoras muito mais a recuperar que uma batida normal. Não tens um ritmo ordenado”. [J. coloca-se no lugar do coração] “tens um problema comigo devido ao teu relacionamento, que não tem um ritmo ordenado, camuflas as coisas do amor e colocas uma capa sobre a tua relação para disfarçar, e eu acelero-te o ritmo cardíaco”. [J. coloca-se agora no seu lugar a falar para o coração] “tu não estás bem e eu não aguento andar assim. A minha relação está a afetar-nos aos dois, é falta de força minha e tu dás-me os sinais todos e eu não reajo. Quero estar em comunhão contigo e com o resto do corpo”. [T. pergunta a J. como este se está a sentir, e J. responde]: “tive coragem para olhar realmente para o meu coração e sinto-me feliz por isso, eu preciso de acabar a minha relação, mas não tenho coragem e o meu problema no coração é um problema de amor” (5ª sessão).

vii. Localização no mapa astrológico: A 7ª Casa contempla o Signo de Gémeos⁶⁷

Continuando a seguir o mapa astrológico de J., entramos agora na zona acima da linha do horizonte – nas Casas Coletivas –, que se inicia com a 7ª Casa (ver figura 3.6).

⁶⁷ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A7 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2: figura A2.7- 7ª Casa e figura A2.3 – para Gémeos.

Esta Casa remete para a relação de compromisso de um indivíduo com o outro e com a Sociedade. No mapa astrológico de J. encontramos o Signo de Gémeos na 7ª Casa. A expressão e comportamento de gémeos caracteriza-se pela sua curiosidade, variedade de interesses e capacidade de mudar o foco da atenção de um assunto para o outro. Apresenta grande dinamismo mas também pode levar à dispersão, volatilidade e inconsistência. Gémeos tende a ser mais racional (ver figura 3.4). Quanto ao Modo de atuação, Gémeos é um Signo Mutável, capaz de uma multiplicidade de ações, de diversidade nas respostas, de adaptabilidade, conferindo ao indivíduo vivacidade, curiosidade, mas também a possibilidade de incoerência e dispersão (ver figura 3.3). Gémeos é um signo curioso, e estando na área dos relacionamentos amorosos, dota o sujeito de curiosidade face aos mesmos, o que aconteceu durante toda a vida de J.. Relativamente aos assuntos amorosos J. também é mais racional, pois os seus receios relacionados com o corpo, impediram-no durante muito tempo de ter uma ligação amorosa.

A questão da reflexividade da relação é importante para o projeto reflexivo do *self*, e neste sentido T. questiona “como está a sua relação?”, no sentido de averiguar se J. se sente autónomo e seguro do seu valor próprio ou se ele toma consciência que a relação é uma relação que se arrasta por inércia (Giddens 1997). J. diz, “a relação não está bem, no outro dia tive coragem e disse-lhe, ‘tu não correspondeste, não és natural, eu pareço estar a ser duro a falar contigo, mas eu não concordo que te lances em todos os projetos que te aparecem, além disso andas sempre deprimida’. Ela não entende a minha visão, e acha que eu digo isso para a travar na carreira. Ela não me escuta e eu não estou bem nesta situação, porque eu tenho o meu valor e ela não me vê” (6ª sessão). A namorada de J. deslocou-se para o polo extremo da relação (A7b), preocupando-se mais com a sua vida social e profissional, o que provoca descontentamento em J., e neste sentido parece que é uma relação que oferece poucos benefícios (Giddens 1997, 87). T. pergunta a J. qual é o seu maior receio, e ele triste responde, “tenho medo pelos meus sentimentos, de chegar a um esgotamento, a um ponto em que não aguento e termino tudo com ela, tenho que me autoalimentar com pensamentos positivos e força para dar a ela” (6ª sessão). T. solicita a J. para moldar em barro o amor que sente pela namorada (ver anexo 3 figura A3.4):

“Fiz uma espécie de estátua de buda do Palácio do Éden de braços abertos, fiz uma túnica no sentido da paz e harmonia. Esta figura é multifacetada, tem mil braços, é o símbolo do amor e do abraçar, abraçar várias coisas com amor. Tem flores na cabeça que são as flores de Lótus. Tenho que ter mil braços para abraçar esta relação” (6ª sessão);

T. leva a cabo o exercício de *anima* (ver anexo 3 figura A3.5) no sentido de J. descobrir o feminino dentro dele:

“Estou no palácio enormíssimo de Buckingham. O portão inicialmente fechado abriu-se eu entrei e vi muitas pessoas em quartos estavam a namorar e a conversar. Preparei-me para uma festa que havia e vesti-me de Aladino com aqueles sapatos de biqueira, um chapéu com guizos, e um fato florido verde e azul, calças mais largas. Pinte o rosto de branco. Quando desci para a festa vi que já estava numa praça junto a um rio, onde havia muitos barris de vinho como as festas de antigamente, vi homens na rua a deitar chamas pela boca, mulheres mascaradas. Fui transportado para Veneza onde havia túneis com canais. Vi mulheres muito bonitas aproximei-me de uma delas para conversar mas havia mais duas ou três à minha volta a quererem dançar. Mas senti uma grande química pela primeira mulher, dançamos e depois retiramo-nos daquele ambiente, para um sítio mais calmo. Fomos para um prado verde, tropeçamos, caímos nos braços um do outro, beijamo-nos, acariciamo-nos, corríamos livremente com os braços abertos, fraternidade e liberdade, paz e harmonia. Quando regressamos a festa já tinha acabado e parece que nos íamos deixar de ver e cada um seguir o seu caminho. Um sonho dentro do próprio sonho, parece que as pessoas nem me viram no palácio de Buckingham” (6ª sessão).

T. pede a J. para ele fazer uma reflexão sobre o seu sonho e a relação com a sua namorada: “Eu não tenho isto na minha relação, gostava que a minha namorada tivesse mais tempo para nos retirarmos para um espaço só nós os dois. Também não sinto que ela se entregue afetivamente a mim como no sonho aquela mulher se entregou. Na realidade não sei porque mantenho esta relação, não quero isto para mim” (6ª sessão). T. comenta: “Na minha perspetiva ao ouvir a sua história parece-me que a sua namorada tem uma série de qualidades que o J. gostava de ter, você sabe que as tem mas ainda não teve coragem para as desenvolver plenamente. Faz o mesmo com ela como fez com a sua mãe, entrega o poder às mulheres e não o resgata para si. Talvez quando o J. começar a assumir o seu poder, dentro e fora de si, perceba se quer continuar com esta relação”. J. muito espantado diz, “agora apanhou-me!” (6ª sessão).

viii. Localização no mapa astrológico: A 8ª Casa contempla o Signo de Caranguejo e o Nodo Lunar Norte⁶⁸

Seguindo o trajeto do mapa astrológico de J., passamos agora para a 8ª Casa. Nesta Casa encontramos o Nodo Lunar Norte (True Nodo), que tem como significado ao nível da astrologia, uma proposta de mudança que J. deverá efetuar, partindo do Nodo Lunar

⁶⁸ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A8 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2. figura A2.8 –Casa 8 e e figura A2.4 –Caranguejo).

Sul localizado na Casa 2 para o Nodo Lunar Norte na Casa 8 (ver figura 3.8), passando do signo que está na Casa 2 (Capricórnio) para o Signo que está na Casa 8 (Caranguejo). Esta proposta da sabedoria astrológica corresponde à transcendência do Dilema da Casa 2 vs Casa 8. J. deverá ligar-se aos temas da Casa 8, que são a sexualidade, o oculto, a espiritualidade. Ele deverá vivenciar experiências de interação com um parceiro (seja no casamento ou negócios), religar-se a algo maior que o ego; deve aprender a dar e a receber (B. Huber e L. Huber 2002; Sasportas 2009; Rudhyar 1991b). Nesta Casa encontramos Caranguejo que é um Signo de água, que apela para a valorização dos sentimentos e a procura de segurança emocional, mas quando em aspeto negativo conduz à insegurança emocional (ver figura 3.5). O facto de estar na Casa 8 (que é a Casa do Escorpião e de Plutão⁶⁹) leva a que o indivíduo tenha medos, ansiedades profundas nesta área. Assim, a proposta de evolução de J. mostrada no mapa astrológico pelo Nodo Lunar Norte é que J. lide com os seus receios e medos mais escondidos, e tendo Caranguejo nesta localização, ainda torna mais dolorosa esta proposta, uma vez que Caranguejo é um Signo extremamente sensível, que responde às mudanças do meio circundante de forma defensiva ou hesitante (ver figura 3.4). Quaisquer que sejam os Signos de água que se encontram nesta Casa, os anseios emocionais são mais profundos (Arroyo 2010, 114).

A Casa 8 apela para a destruição de uma velha maneira de ser para dar lugar ao novo, desafia a destruição do que não está bem, e traz à luz tudo o que está oculto no indivíduo e na sociedade. T. pede a J. que pinte ou desenhe a sua escuridão (ver anexo 3 figura A3.6) e que faça uma reflexão (A8a):

“O que de tão escuro eu possa ter não consigo falar dele, não consigo sentir. O que de tão interior eu tenha, o meu buraco negro. O que há de negativo, o que me leva a fugir de saber, se eu não lhe dou uma forma não posso combatê-lo, eu não o visualizo, não vejo a parte escura. Combater algo se não há escuridão, e porque é que eu não identifico a minha escuridão? Porque não permito que ela saia? Eu sempre estive num porto seguro, não me lembro de grandes crises, sempre tudo bem na família e profissionalmente. A minha relação não é pacífica não é a ideal, mas faz-me crescer, eu ganhei muito nesta relação. Solidão é isso descobri, o meu escuro é a solidão, estou sozinho em casa e quando almoço sozinho não gosto, atormenta-me. [J. desenha agora um buraco e ele lá dentro]. Isto é o meu escuro e atrapalha na minha relação, transmite a ideia de eu ser dependente. Eu ponho um travão a sentir a solidão, e a minha namorada tem medo que eu a absorva. Desenhei-me sozinho dentro de um ovo, tem a gema e clara a proteger, não gostava de vir cá para fora. Será que sou eu que estou errado? Eu sei que preciso de tratar esta parte. O meu ser individual para além de uma relação. Em casa estou sempre rodeado de pessoas, uma casa farta cheia de energia. Preciso de ir para as artes marciais, ser mais independente na parte física e saber expandir-me de outra forma com mais confiança” (7ª sessão).

⁶⁹ Mesmo que os planetas e signos de uma determinada Casa estejam num outro local do mapa, podemos continuar a associar a Casa às características desse Planeta e Signo que se deslocaram.

T. pede a J. para se dirigir ao palco para dançar a sua escuridão (A8a), coloca uma música com tambores e outros instrumentos e fica sentada na mesa de entrevista a escrever os movimentos da dança. J. coloca-se de joelhos com as mãos nas pernas e a cabeça cabisbaixa, está introspetivo, calmo, voltado para dentro de si. Começa a fazer movimentos com a cabeça, os dedos ganham expressão, ele sorri e abana o corpo para trás e para a frente. Levanta-se e mantém uma postura de olhos fechados mas como se estivesse a olhar em frente, de queixo erguido. O corpo agita-se lentamente, com movimentos lentos. J. começa agora a levantar os braços para o céu, sacode os braços, parece procurar algo, levanta novamente os braços para o céu e sacode todo o corpo numa posição ereta, as mãos dirigem-se para o chão. Pula freneticamente ora colocando as mãos para o céu ora para a terra. Pára e respira, a cabeça baixa-se, ergue-se um pouco, acalma a respiração e permanece uns segundos no tapete, abre os olhos e fica ali mais um tempo (7ª sessão). T. pede-lhe que ele partilhe o que vivenciou:

“Senti uma figura com um ar envelhecido, não lhe vi o rosto, vestia roupas negras e tinha uma capa. Estava tudo escuro e a lua encoberta, senti toda a carga de negatividade à minha volta. Eu fazia parte de toda aquela escuridão. Tive o desejo de começar a levantar-me como se o corpo... estivesse uma nuvem de fumo escuro a sair do meu corpo a dissipar. O fumo a sair era um espírito a sair de mim que custou a sair, era uma nuvem a sair, a sair lentamente, Levantei-me e estava num deserto, o era uma figura de índio, a soltar um espírito forte, a largar para o céu. Comecei a dançar a puxar aquela capa de carapaça, consegui dissipar a nuvem, um sopro com custo. Era o negro dentro da própria negatividade. Consigo largar aquilo e volto para o sítio escuro inicial, sem a capa e sem a nuvem à minha volta, sozinho. Fiz um ritual de exorcismo. Estou tão aliviado saiu-me todo o peso que trazia” (7ª sessão).

Após a dança da escuridão, T. pede a J. para este desenhar de novo a sua escuridão (ver anexo 3 a figura A3.7). J. comenta o seguinte: “estou no escuro, mas trago luz para o buraco, a barreira dissipa-se, mas eu estou bem no escuro, estou comigo cheio de luz e não me sinto sozinho. Tenho de passar por isto para fazer o meu caminho de autonomia” (7ª sessão). T. pede para J. lhe mostrar as imagens sobre destruição e renascimento que lhe tinha solicitado para trazer para esta sessão (A8b):

[imagem ‘A Bomba Atômica’ (ver no anexo 3 a figura A3.8)]: “é o poder destruidor do mundo. É uma realidade que está longe e perto de mim, algo que tenho receio e que afasto da mente, eu nem sequer deixo a poeira levantar, pode acontecer mas eu não me permito visualizar. Eu estou num país onde isso raramente vai acontecer, estou num pequeno paraíso. As guerras estão para lá das fronteiras, nem faz parte da realidade. Os EUA fazem o trabalho sujo, são eles que limpam a porcarias e onde há conflito eles estão lá, são uma potência que nos protege”;

[imagem dos ‘Pinguins no Petróleo’ (ver anexo 3 a figura A3.9)]: “parte negra da nossa sociedade, o poder está associado, é a luta pelo poder, a destruição da natureza e da humanidade”;

[imagem ‘Conflito Puro’ (ver no anexo 3 a figura A3.10)]: “é o rasto que fica, está aqui uma pessoa sozinha no meio da escuridão”;

[A imagem ‘Uma Prisão Mental’ (ver no anexo 3 a figura A3.11)]: “tem a ver com a guerra interior, esta imagem tem muito a ver comigo, porque eu estou preso e sozinho numa prisão mental e isso é o que leva o mundo a ficar louco, não enxergamos para além disso”;

[imagem ‘A Luz na Mão’ (ver no anexo 3 a figura A3.12)]: “temos a sabedoria necessária para brilhar, o abraço do sol”;

[imagem ‘A Natureza’ (ver no anexo 3 a figura A3.13)]: “é a beleza no seu esplendor, o que temos de mais puro. Isto é perfeito, é a criação”;

[imagem ‘A Felicidade das Raças’ (ver no anexo 3 a figura A3.14)]: “é a comunhão entre as pessoas, todos podermos ser felizes. As pessoas de raça negra, podemos confraternizar com as diversas raças, etnias em união”;

[imagem, ‘O Contraditório’ (ver anexo 3 figura A3.15)]: “os seres não são só físicos e temos muito de transcendente, muito mais do que visualizamos, basta elevar-nos para entendermos, é uma imagem com seres de sabedoria imensa. Seres de sabedoria mental, seres independentes, seres autónomos, libertos. Quando partirmos para um mundo mais espiritual é a parte da libertação” (7ª sessão).

Quanto aos altos riscos (A8b) J. reconhece as suas implicações para um vasto número de pessoas (Giddens 1997, 213) e também reconhece que eles resultam de processos de globalização. J. considera que os altos riscos são remotos face àquilo que poderia ser uma experiência real (*ibidem*, 113). O modo de J. lidar com a ansiedade associada aos altos riscos, é confiar que países como os EUA levem a cabo a proteção das pessoas tomando medidas necessárias para os contrariar (*ibidem*, 121). J. também remete os altos riscos para conceções de destino e a avaliação dos mesmos é que são pequenos, e é algo que J. refere afastar da sua mente, que nem deixa levantar poeira (Giddens 1997, 169). Quanto ao modo como J. lida com as crises (A8a) consideramos que estas não são ameaçadoras da sua autoidentidade (Giddens 1997, 170); como vimos face aos sintomas corporais J. tenta atribuir um simbolismo e tenta perceber o que o corpo lhe quer dizer, e ao nível do relacionamento amoroso apesar de este ser impregnado de tensões J. considera que tem crescido com a relação. J. leva a cabo um projeto reflexivo do *self* perante perigos que possam surgir do exterior, permitindo a nosso ver, que ele mantenha uma continuidade da sua biografia revelando amor-próprio (Giddens 1997). A questão da sexualidade (A8c) é um aspeto central para J. e liga-se ao seu projeto reflexivo do *self* (*ibidem*, 151). Durante muito tempo a sexualidade esteve associada aos seus receios de virilidade, algo que desfez quando iniciou as suas relações sexuais, no entanto esse fantasma surgiu sob a forma do retorno do recaiado quando começou a namorar e a sexualidade ligou-se a uma relação de intimidade (Giddens 1991, 151). J. descobriu que na relação íntima a questão já não se prendia tanto com o corpo e o ato sexual mas com a necessidade de troca de afeto. Relativamente à Prova da Responsabilidade (A8e) consideramos que J. é responsável no sentido sublinhado por Rudhyar (1991, 143-144),

de que ele procura um novo nascimento, uma nova abertura, e toda a situação com que se tem deparado é para ele um desafio à renovação e à criatividade.

ix. Localização no mapa astrológico: A 9ª Casa contempla Signo de Leão

Na fração seguinte do mapa astrológico de J., encontramos a Casa 9, que está relacionada com viagens ao estrangeiro, com o Ensino Superior, com a Filosofia e a Religião. A presença nesta Casa de um Signo de fogo como o do Leão, é favorável para as temáticas em análise. Leão tem uma expressão comportamental caracterizada por uma irradiância natural, que resulta numa postura afirmativa e dominadora. As suas ações são firmes e consequentes, embora marcadas por pontos de vista pessoais. Leão tem uma expressão emocional calorosa e generosa mas, em simultâneo, pode ser pouco recetiva (ver figura 3.4). A 9ª Casa está associada com Júpiter e Sagitário (ver figura 3.1). Como J. tem Sagitário na Casa 1, as características referidas para a 9ª Casa tem impacto sobretudo ao nível do Eu. Estas características já foram descritas anteriormente para o Ascendente.

x. Localização no mapa astrológico: A 10ª Casa ou Meio do Céu contempla a Lua, Marte e Saturno, e o Signo de Virgem⁷⁰

Passamos para o quarto e último quadrante do mapa astrológico de J., que vai da 10ª à 12ª Casa (ver figura 3.6) e que se designa por auto-transcendência. É neste quadrante que se concentram mais planetas e corresponde a uma zona em que “a principal preocupação é expandir ou transcender as fronteiras do *self* para incluir não só um outro, mas muitos outros” (Sasportas 2009, 99).

A 10ª Casa ou o Meio do Céu dá indicações de como a pessoa se comporta publicamente, indica a nossa reputação, a nossa posição no mundo, e simboliza o mérito

⁷⁰ Nas performances e entrevistas em que uma casa tem uma multiplicidade de planetas, poderão ser usadas partes de exercícios dos vários quadros. Assim a análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso da 10ª Casa, remetem-nos para a categoria A10 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo do anexo 2: para a Casa 10 e para Saturno – a figura A2.10; para a Lua – a figura A2.4; para Marte – a figura A2.1; para Virgem- a figura A2.6 e para Balança – a figura A2.7.

e o valor. Esta Casa pertence ao elemento Terra, e no mapa de J. ela contém o Signo de Virgem, que pertence também ao elemento Terra. Assim, as qualidades do Signo de Virgem aplicam-se à 10ª Casa, nomeadamente: a expressão utilitária, prática e minuciosa; a expressão agitada, muito focada em questões conceptuais e detalhes práticos; as ações são precisas mas podem perder-se numa multiplicidade de pormenores e há uma predominância da vertente racional (ver figura 3.4). O Signo de Virgem relativamente aos assuntos da 10ª Casa, quando se expressa de modo positivo, confere paciência, autodisciplina, adaptabilidade, eficiência. Quando se expressa de modo negativo pode levar a um apego excessivo à ordem e à rotina (ver figura 3.5).

A Lua na 10ª Casa e em Virgem, indica-nos que pode haver flutuações ao nível da carreira. Emocionalmente e quando em aspeto positivo, a Lua indica que há receptividade e adaptabilidade do indivíduo nos assuntos públicos; quando a Lua é expressa em especto negativo, o indivíduo pode sentir uma sensibilidade exagerada, insegurança e senso do *eu* incorreto e inibidor (ver figura 3.9). No caso de J. este manifesta muitas vezes uma expressão lunar negativa, no sentido em que se sente inseguro em alguns ambientes públicos. No entanto a faceta lunar também lhe confere sensibilidade e ao nível da carreira, J. quer abrir um consultório para ajudar as pessoas através do *Reiki* e recentemente inscreveu-se no curso de acupunctura.

Na 10ª Casa encontra-se o Planeta Marte, o que indica que J. deverá colocar a sua ação nas questões relacionadas com a Casa 10 e estando Marte em Balança, tal indica que essa ação deve ser sobretudo ao nível dos relacionamentos com os outros em cenários públicos. O Signo de Balança remete para a interação social, para o cultivo de contatos, amizades ou grupos, em que o indivíduo deve procurar manter uma expressão socialmente aceite (ver figura 3.4).

Na 10ª Casa também se encontra o Planeta Saturno, que se localiza no Signo de Balança, e que está no seu próprio domicílio (a casa 10 é a casa natural de saturno como se pode verificar na figura 3.1). A prova de Saturno implica que o indivíduo tenha um esforço disciplinado, que aceite os seus deveres e responsabilidades, que tenha paciência, organização e confiabilidade. Mas, na sua expressão negativa, Saturno é caracterizado pela rigidez, frieza, falta de fé, instinto de defesa, inibição incapacitante, medo e negatividade (ver figura 3.9). Saturno e a 10ª Casa dão indicações de como a pessoa se comporta publicamente, remetendo para o modo como o corpo é uma forma de vigilância em cenários públicos (A10c). J. preocupa-se com a sua imagem pública e procura organizar uma interação social previsível (Giddens 1997, 48):

“Eu preocupo-me com a maneira como me apresento às pessoas, mas não no sentido de imposição, é só porque gosto de me sentir presente. Não é para ser convencido, gosto de estar. Em certas situações apresento-me com uma figura altiva se quero respeito, em ambientes mais relaxados, quando estou com amigos, tenho uma postura mais relaxada. Eu altero a minha forma de estar conforme os grupos sociais em que estou. Se o ambiente for requintado levo o melhor fato e adapto-me mas também relaxo. Tenho esse receio comigo que vem do passado e procuro vestir-me sempre bem, mas de modo a que o meu corpo esteja confortável” (9ª sessão).

Através da roupa J. procura dar forma à sua narrativa de autoidentidade, adicionando adornos como pulseiras e relógios, que parece uma forma que ele tem de ocultar aspetos ligados à sua biografia (Giddens 1997, 58). J. exerce um controlo contínuo sobre o seu corpo e o seu rosto de modo a que seja visto pelos agentes como adequado. J. é charmoso e atraente e chama a atenção fisicamente; ele próprio refere que as raparigas olham para ele, mas “se estou num evento social e sinto que estou a ser muito observado por raparigas, surgem memórias da minha fragilidade do passado e a expressão do meu rosto altera-se e eu não quero passar nada disso através do rosto, tenho trabalhado muito isso em mim” (9ª sessão).

A possibilidade de desmembramento da postura é algo que J. procura manter sob vigilância, no sentido em que a postura sustenta um elo entre ‘sentir-se em casa no corpo’ e a narrativa personalizada (Giddens 1997, 93). A postura que J. adota tem de ser eficaz na sua narrativa de modo que ele possa ser capaz de sustentar ‘as aparências normais’ e ao mesmo tempo sentir-se convicto de uma continuidade pessoal através do tempo e do espaço (*ibidem*, 93). O controlo rotineiro do corpo e do rosto é assim parte integrante da natureza de J., de que os outros o vejam como competente (Giddens 1997, 53-54). Este controlo dos gestos corporais liga-se sem dúvida com questões mais básicas da segurança ontológica de J. (*ibidem*, 44), em que o corpo participa de um modo direto na construção do *self* (*ibidem*, 93). A dimensão saturnina de J. fê-lo fixar-se num velho modo de olhar o seu corpo de criança e adolescente e tal como Saturno apela para as formas fixas, também J. procedeu da mesma forma com o seu corpo e não via que estava um rapaz forte e belo e por isso isolou-se fisicamente e isolou os seus sentimentos (Arroyo 1999, 110). J. procurou traçar uma trajetória nova do seu tempo de vida, levando a cabo um processo reflexivo em torno do seu *self* (Giddens 1997, 135), investindo mais em si e amando o seu corpo. Saturno liga-se com a figura do velho sábio; T. solicita a J. se colocar perante uma figura de um Velho Sábio, procurando o seu aconselhamento:

[J. senta-se no chão em postura meditativa] “não sei o que fazer com a minha relação”. [Depois troca de papéis com o velho sábio (represento por uma estátua de Buda)] “tu já tens a resposta, esta é a tua oportunidade para começar, ainda és novo e se arrastas mais tempo pode ser tarde para seres feliz”. [J. volta para o seu lugar] “eu quero ser feliz, e raparigas não faltam por aí [risos] e tenho a certeza que vou encontrar

alguma mais ligada à espiritualidade, talvez no curso de acupuntura quem sabe”. [J. volta para o papel do Velho Sábio] “confia em ti”. Volta novamente para o seu papel, “chegou o momento de agir”. [T. pergunta a J. como se está a sentir]: “sinto uma paz enorme, e depois destes anos todos de namoro, chegou o momento de saber a verdade da parte dela, que eu já sei a minha” (9ª sessão).

xi. Localização no mapa astrológico: A 11ª Casa contempla o Planeta Plutão e

Júpiter, o Signo de Balança e de Escorpião⁷¹

O local no mapa astrológico onde se encontra o Planeta Plutão exige da parte do indivíduo um renascimento, e como no mapa de J. esse planeta se encontra na 11ª Casa - a das amizades, dos grupos e dos objetivos de vida -, J. deve levar a cabo um profundo processo de transformação no modo como lida com esses temas. Plutão encontra-se no Signo de Balança (o dos relacionamentos) o que reforça mais ainda a necessidade de J. levar a cabo as solicitações de Plutão: transformação, transmutação, eliminação; impulso para o total renascimento; necessidade de refinar o eu; de libertar o velho através da dor (ver figura 3.2). Na 11ª Casa também se encontra o Planeta Júpiter, o que indica que é nesta área que J. se deve procurar expandir, mas a expansão será mais uma expansão da alma, da procura de um significado profundo no campo das amizades, grupos e de objetivos de vida, uma vez que Júpiter se encontra no signo de Escorpião que remete para o oculto, a interioridade dos processos transformativos. O Signo de Escorpião, representa uma postura contida, introvertida e defensiva; as suas ações são cautelosas e reservadas (ver figura 3.4). T. solicita a J. que se dirija ao palco e que represente a sua vida numa linha do tempo, assinalando as coisas mais significativas no passado, presente e para o futuro:

[J. representa o passado e o futuro através de cubos e colocando-se ao lado de cada objeto] “no passado fica a minha fragilidade corporal e o tempo que eu perdi sem ter experiências por causa dela”; “no presente coloco a relação de afeto com os meus pais, a minha relação amorosa e a psicoterapia”; “Para o futuro [J. socorreu-se de objetos da sala] coloco este candeeiro que representa a luz, a energia da minha vida, a motivação que tenho para tudo correr bem. Esta estátua feminina é porque quero ter uma companheira ao meu lado para tudo, para os momentos bons e maus. O livro é para eu me lembrar que quero progredir no trabalho e nos meus estudos de espiritualidade. Esta pétala de rosa, reúne tudo o que está para trás, tudo o que tive de passar para ter sabedoria. A almofada é ter a minha própria família, a minha mulher e os meus filhos. [T. pergunta a J. como ele se está a sentir]: “olho para o tempo e orgulho-me disto tudo; a única coisa que não sinto que esteja bem é a minha namorada, e se calhar ando a fazer o mesmo que fiz com a

⁷¹ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A11 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo do anexo 2: para a Casa 11- a figura A2.11, para Plutão e Escorpião – a figura A2.8, para Júpiter – a figura A2.9, para Balança – a figura A2.7.

minha fragilidade corporal, ando a perder tempo na vida com uma relação que praticamente não existe” (9ª sessão).

No seu projeto reflexivo do *self* apesar de J. ainda viver com os pais, quer ter o seu próprio espaço e planejar a sua vida com uma nova família. O planeamento de vida é um meio de preparar um curso de ações futuras mobilizado em termos de biografia do self” (Giddens 1997, 79). O planeamento de vida também está sujeito a um modo específico de se organizar o tempo, “pois a construção reflexiva da auto-identidade depende tanto da preparação do futuro, como da interpretação do passado, embora a ‘reformulação’ de eventos passados seja por certo mais importante neste processo” (*ibidem*, 79).

xii. Localização no mapa astrológico: A 12ª Casa contempla o Planeta Úrano e o Signo de Escorpião⁷²

A 12ª Casa remete para a procura de transcendência, de um sentido para a vida, para o sentimento coletivo, fraternidade e dissoluções. No mapa de J. estando o Signo de Escorpião nesta Casa, esse processo de transcendência implica uma transmutação do eu na fusão com o coletivo. A 12ª Casa é uma Casa caracterizada por aquilo que Giddens refere como o isolamento da experiência (A12b), que pode ocorrer ao nível das prisões, da loucura, dos hospitais. T. solicita a J. que dê a sua opinião sobre estas experiências. Nas várias opiniões que J. dá em termos do isolamento da experiência, os indivíduos são obrigados a confrontar-se com acontecimentos que os levam a repensar aspetos fundamentais da sua existência (Giddens 1997, 186):

[O isolamento da experiência nas prisões]: “assusta-me um bocado estar enclausurado, não ver a luz do sol, ter o corpo fechado, na solidão e na sombra. As pessoas devem ter um castigo, e o isolamento serve para elas estarem com elas próprias, para se reorganizarem perante a sociedade. A prisão pode ser um elemento transformador, uma oportunidade de as pessoas se transformarem em algo melhor. É próxima da prisão das emoções, refletir porque estou nesta prisão interior e só assim conseguimos mudar, se calhar há pessoas que têm que ter uma prisão física”;

[O isolamento da experiência relacionado com a loucura]: “vivemos numa loucura generalizada. As mentes juntas têm um problema, se as pessoas não são loucas estão perto disso; há falta de luz e ninguém se apercebe disso. Vivemos num clima de uma sociedade tresloucada, ninguém quer pensar. Têm vidas passadas por resolver, a loucura está relacionada com o Karma e as pessoas têm de tentar corrigir. As

⁷² A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A12 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2: para a Casa 12 – a figura A2.12, para Úrano – a figura A2.11, para Escorpião – a figura A2.8 e para Sagitário – a figura A2.9.

crianças índigo clarividentes entram em loucura se não as entenderem, são levadas a isso, o mundo não é perfeito e elas entram no mundo desordenado e caótico. Eu também tenho algumas partes de loucura e isso é saudável”;

[O isolamento da experiência relacionado com as doenças, os hospitais e à morte]: “o médico só trata de uma morte física no hospital, as pessoas não estão sensibilizadas para a transformação espiritual do corpo, entre o físico e o mais além. Conheço uma pessoa médium que vai a um hospital para tratar da parte espiritual, os médicos e os enfermeiros chamam-na em situações em que morre uma pessoa e nesse quarto as torneiras abrem e fecham e existem outros barulhos estranhos. Fica tudo assustado e não têm coragem de entrar nem nos corredores onde está o quarto, a médium entra, fala com o espírito e encaminha-o para a luz. O corpo da pessoa já saiu do quarto e o espírito continua presente” (11ª sessão).

A 12ª Casa também contempla o Planeta Úrano. Este planeta procura na sua expressão positiva: a sintonia com a verdade, a originalidade, a inventividade, procura o respeito pela liberdade (ver figura 3.8). Úrano procura a libertação do ego, e apela para a necessidade de mudança, excitação e expressão sem restrições (ver figura 3.2). Esta postura de libertação é reforçada pela localização de Úrano no Signo de Sagitário (que apela para a expansão, para a expressão ativa e dinâmica). Na 10ª sessão J. decidiu terminar o relacionamento com a namorada. Este tipo de acontecimentos de rotura é típico do planeta Úrano, caracterizado por súbitas mudanças do padrão de vida (Arroyo 1999, 69-50) e no caso de J. ele está a libertar-se de várias ataduras, sobretudo das memórias de ter um corpo frágil, e de todos os laços que se tornaram desagradáveis, como a relação que vivia com a namorada (B. Huber e L. Huber 2004, 215). Este é um momento decisivo (A11c) na vida de J., em que ele foi obrigado a tomar a decisão de terminar o seu relacionamento (Giddens 1997, 214). Tal acontecimento tem necessariamente consequências para a sua autoidentidade e dá uma nova forma ao projeto reflexivo da identidade através de mudanças que irão acontecer no seu estilo de vida, agora sem a namorada (*ibidem*, 132). Este momento decisivo, embora já tenha começado a ser engendrado por J. em sessões anteriores, foi tomado devido a um acontecimento que se intrometeu na sua vida, o facto de se sentir humilhado pela namorada o ter deixado de lado no evento profissional sem ter dado justificações (Giddens 1997, 105). J. refere o seguinte: “terminei tudo mas ela vai-se arrepender, não por minha causa, mas ela não tem amigos, as pessoas que a rodeiam não são genuínas, ela vive num mundo de ilusões de sucesso. Todas as pessoas me tinham avisado que ela não gostava realmente de mim e que eu era um apoio, mas eu gostava dela e admirava-a” (10ª sessão).

O estilo de vida de J. já começou a sofrer mudanças (A11a) com impactos na sua autoidentidade, “vou ter saudades dos nossos fins-de-semana fora e das férias, os melhores momentos da relação. Durante a semana vai ser tudo diferente já não tenho que estar preocupado se ela vai chegar bem aos quatro ou cinco empregos e vou ter tempo

para olhar para mim” (10ª sessão). Tendo em conta esta situação T. pede a J. para este se deslocar ao palco e diz: “é o palco do chamamento para o futuro, represente esse chamado”.

[J. pega em almofadas a representar, o curso de acupuntura, os amigos, o Reiki, as artes marciais e uma nova namorada. J. refere]: “o curso de acupuntura, fui-me inscrever esta semana, estou ansioso por começar, os meus pais deram-me todo o apoio” [T. dá-lhe os parabéns e incentiva-o]. São os meus amigos a quem me quero dedicar, quero divertir-me e sei que posso desabafar com eles se estiver em baixo. Eles estão contentes de eu ter terminado a relação e todos me dizem para seguir em frente. Quero montar um espaço para fazer consultas de Reiki, já ando a escolher a marquesa. As artes marciais, vai ser um momento importante, vou poder ligar a parte do corpo à componente espiritual. Uma nova namorada, não é que eu vá á procura de alguém, até porque só ando com uma pessoa quando realmente gosto dela, mas vou estar disponível caso ela se achesse no meu caminho. [T. pede para ele se situar no cenário], J. agarra as almofadas todas e diz, “quero agarrar-me à minha vida” [J. e T. sorriem; e T. comenta]: “nem lhe preciso de propor nenhum jogo Uraniano, o J. já tratou de fazer uma bela revolução na sua vida!” [risos] (10ª sessão).

O planeamento de vida de J. é baseado numa construção reflexiva de autoidentidade, tendo em consideração a ‘reformulação’ de eventos passados a par da preparação do seu futuro, de uma forma organizada e coerente com a natureza de J.. (Giddens 1997, 79). T. questiona J. sobre o sentido que ele a partir de agora tem para a vida:

“Tenho uma linha direta para o que eu pretendo, acho que tudo isto aconteceu por um motivo, a estrada ficou esburacada, mas o pavimento ficou rematado, porque nós só conseguimos perceber o que nos tornamos porque saímos do turbilhão e saímos para fora. Sabia o que queria mas estava sufocado, agora de fora vejo com uma claridade imensa que estava errado em mim, o estar sempre a investir na relação. Se me relacionar com uma pessoa, eu tenho um sentido diferente, uma coisa é ter uma relação outra é o sentido pessoal para a minha vida. Termina a relação e inscrevo-me no curso de acupuntura, foi tão espontâneo, que o meu corpo falou, eu trabalhei a minha solidão aqui numa sessão da dança de espíritos, e fiz aquilo de uma forma espontânea, até me surpreendi, não foi leviano. O meu sentido pessoal é meter-me em primeiro lugar” (11ª sessão).

Apesar de J. ter receio do isolamento ele está a procurar transcender a sua solidão e separação, ligando-se ao coletivo, através dos amigos e de ajudar as pessoas na parte espiritual (Sasportas 2009, 91). Para além de querer dar consultas de Reiki e ir tirar o curso de acupuntura, simultaneamente ele quer libertar-se dos fantasmas dos pensamentos do passado relacionados com o corpo (Arroyo 2010, 175). Apesar das ansiedades que passou e está a passar, ele procura encontrar um sentido para a sua vida e sente-se forte para lidar com a crise de separação amorosa.

6.2.2.2. Antropologia da Magia

Outras expressões corporais experienciadas por J. são expostas aqui, através de sínteses e vinhetas de vários acontecimentos, para posteriormente serem analisadas a partir de uma perspetiva da **Antropologia da Magia (B)**. Os primeiros contactos de J. com a magia ocorreram quando ele tinha 5/6 anos: andava sempre com dores de barriga e de cabeça e sem energia e a mãe levou-o a um padre para o benzer mas não obteve melhorias. A mãe decidiu levá-lo a uma médium quando ele tinha 7/8 anos que realmente confirmou que ele era uma criança muito invejada e que precisava de ser visto por um padre que ela recomendou. Esse padre deu-lhe um fio com um coração benzido, e J. a partir daí não largava o fio, e lembra-se de andar sempre com o coração na boca ao ponto deste ficar todo amolgado. Para J. esse coração representava um símbolo de proteção e tinha receio de o tirar, “aquilo fazia parte de mim, era algo que eu guardava” (7ª sessão). Por volta dos 12 /13 anos as dores de cabeça e de barriga voltaram a aparecer de tal forma intensa que J. lembra-se de ir em pessoas lá a casa ou a mãe pedir para lhe tirarem o quebranto à distância, através de rezas e verificar se o azeite se misturava com a água ou se ficava espalhado como sinal de que alguém lhe teria posto mau-olhado. Nessa altura J. lembra-se de ter ido consultar várias vezes uma médium: esta encarnava o guia do médico Sousa Martins⁷³. J. recorda que ia para essas consultas com muito receio e para ele era uma confusão ver alguém mudar de voz, mas a mãe tranquilizava-o dizendo-lhe que isso fazia parte deste mundo. A partir dessa altura J. refere que tomou consciência de que “existe o mundo oculto mas faz parte desta realidade, e eu aceito e lido bem com isso” (7ª sessão).

Durante a infância e a adolescência J. cresceu a pensar que era uma criança invejada e alvo de mau-olhado, e por isso sempre que tinha um sintoma físico, além de ir ao médico consultava uma pessoa com mediunidade ou que soubesse tirar o mau-olhado para se proteger. J. refere que a vinda para a psicoterapia, com uma vertente espiritual, permitiu que ele se conectasse com o mundo do oculto de uma outra forma,

⁷³ José Tomás de Sousa Martins (1843 — 1897) foi um médico e professor catedrático da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa que trabalhou intensa e, na maioria dos casos, gratuitamente, sobretudo no combate à tuberculose, tendo sido homem de atividade inesgotável principalmente junto dos mais desfavorecidos. Exerceu uma forte influência na sua área de trabalho e impacto nos pacientes que tratou tendo a sua figura assumido contornos de santo laico, num culto atual, bem visível nos *ex-votos* colocados em torno da sua estátua no Campo de Santana, em Lisboa, e no cemitério de Alhandra, onde está sepultado.

“Aprendi a tomar consciência que para lidar com energias negativas do oculto eu preciso de me fortalecer interiormente, despertar a minha luz interior, que eu sei que tenho, mas aprendi a expandi-la. Eu agora separo melhor o que pode ser um assunto médico de outro mais espiritual. Antes eu não sabia distinguir e por exclusão de partes procurava sempre ajuda de pessoas para combater a negatividade, mas hoje eu próprio sinto-me fortalecido para lidar com várias situações de mau-olhado” (7ª sessão).

Para J. a inveja:

“É o peso de algo não físico, uma energia negativa, um mal de inveja, não por mal, mas inveja é o suficiente para despoletar a mente de muitas pessoas que têm rancor dentro delas. Eu acredito que tenho um sistema à minha volta onde está tudo, e há pessoas que fazem o mal sem se aperceberem pois vivem muito na negatividade e contaminam as outras pessoas: outras fazem mesmo mal porque querem que a outra pessoa esteja mal, para elas ficarem bem. Há um mundo paralelo à nossa volta. Eu olho para as pessoas e consigo ver que transportam uma carga muito grande e inundam o espaço, há mau ambiente, e eu sinto logo no corpo sobretudo um peso na cabeça” (7ª sessão).

Quando J. iniciou o curso de *Reiki* conectou-se de um modo mais profundo com o seu corpo, descobriu que o seu corpo é um canal de transmissão de energia para os outros, através da imposição das mãos sobre uma pessoa ocorria uma transmutação de energia. J. começou a praticar *Reiki* com a família e todos queriam aprender mais sobre essa terapia e incentivavam-no a continuar. J. também utiliza *Reiki* como forma de proteção dos espaços físicos, ativando energeticamente vários cristais consoante a intenção de cura ou proteção. J. adquiriu uma rosa-do-deserto para proteger a sua casa, sendo que quando esta está aberta e verde é símbolo da presença de uma boa energia. A prática de meditação é regular, ajudando-o sobretudo a lidar com a pressão no seu local de trabalho e a desenvolver a sua intuição. J. criou um altar no seu quarto, onde constam cristais, flores, pedras do rio, a imagem de Santiago e outros pertences pessoais. A imagem de Santiago tem um significado profundo, e J. considera a sua descoberta uma sincronicidade:

“Eu e um grupo de amigos decidimos fazer de bicicleta o caminho Português de Santiago de Compostela, mais tarde acabaríamos por fazer parte do caminho Francês bem como todo o caminho Inglês. Nestas minhas caminhadas descobri uma forte ligação com Santiago de Compostela, algo surgido mesmo do interior. Um dia [depois destas idas a Santiago] (?) ao entrar no meu quarto olhei para a imagem esculpida em pedra que estava lá desde sempre, um santo que a minha mãe na altura da decoração do quarto achou por bem lá colocar. Era de facto a imagem de Santiago não havia dúvidas a bengala e o chapéu eram reveladoras da sua identidade, vieram-me no imediato duas lágrimas aos olhos, afinal Santiago há muito que estava presente na minha vida sem que eu por alguma altura tivesse a curiosidade de questionar que imagem era aquela” (3ª sessão).

Outra sincronicidade que J. identifica surge quando vai a conduzir com pressa no caos da cidade para o seu emprego:

“Quando estou a conduzir e o horário geralmente começa a apertar existe a tendência da minha parte de acelerar a marcha, e por inúmeras vezes nessas situações ao passar pelos semáforos piso o sinal amarelo mais uma vez. Contudo comecei a aperceber-me quando isso acontecia, que mais à frente havia sempre alguma situação de perigo, ou um acidente, um radar de trânsito ou mesmo uma situação que exigia de mim

mais atenção. Este sinal específico faz parte hoje do meu cotidiano e tenho sempre atenção quando acontece” (3ª sessão).

J. conta um episódio que associa com a sua tomada de consciência da energia que emana das coisas da natureza de um modo mágico: “fui andar de bicicleta e esta foi travada por uma pedra, eu olhei para a pedra e perguntei, ‘quem sou eu?’, fechei os olhos e vi-me no cimo de uma colina a receber um raio de luz e banhos de sol” (3ª sessão). Dois episódios, que J. relembra com estupefação, ocorrem simultaneamente:

“Eu estava no meu quarto a fazer meditação com uma vela acesa, no fim apaguei a vela e fui ter com a minha mãe. Quando cheguei perto dela via-a aflita a correr de um lado para o outro: ela tinha escorregado e ia com uma frigideira de óleo a ferver nas mãos, o óleo ficou espalhado no chão e ela não se queimou. Subi para o meu quarto e a vela estava acesa, eu tenho a certeza que a apaguei e quando sai o quarto estava escuro. Acho que a minha mãe não escorregou por acaso, ou se escorregou alguém a ajudou, e a vela foi um sinal duplo para me mostrar que não estou sozinho e que mesmo nas coisas como a queda da minha mãe, não temos que ter medo, algo nos protege. Há sinais que temos de ver, somos céticos e parece que nos têm que enviar um sinal claro. Foi muito forte e tenho a certeza que temos mestres de luz, presenças que nos guiam e protegem” (7ª sessão).

A relação de J. com o seu corpo não se limita à fragilidade óssea da sua estrutura: o seu corpo é construído socialmente e culturalmente. Numa análise antropológica da magia, o corpo é trazido à cena através do seu envolvimento nos oráculos e rituais de cura (B1a). Partindo de um corpo doente, com dores de cabeça e de barriga, há todo um simbolismo e uma multitude de significados para a dor, em que um mau-olhado está na base do sofrimento. No caminho da descoberta do corpo, J. experienciou um corpo que foi benzido e que rejeitou a bênção de uma autoridade na figura de um padre. Um corpo que era alvo de inveja e de mau-olhado, confirmado em cenários oraculares de médiuns. Um corpo que para além de ser protegido pela pele, foi protegido durante muitos anos por um coração, que passou a fazer parte dele. Um corpo que foi ritualizado com orações, a par de confirmações através da separação da água e do azeite, que se tinha instalado nele um mau-olhado. Corpo este que se permitiu ser cuidado à distância, uma cura através de um corpo não presente mas que recebe. A frequência das consultas de médiuns mostrou a J. como um corpo ganha voz: através dele há uma conexão com a sabedoria de um espírito que em tempos curou muitas pessoas na terra, e pode continuar a ajudar através do corpo emprestado momentaneamente de uma médium. Assim, para J. o foco no corpo faz parte do seu dia-a-dia, cresceu com esse foco desde pequeno.

Os aspetos mágicos e místicos presentes no pensamento de J. são muito mais vivenciados, onde o corpo é colocado em ação. Tal como definiu Lévy-Bruhl, o modo como a mente humana pensa atende a circunstâncias sociais particulares (Greenwood 2009, 26) e J. desde sempre teve acesso a pessoas que têm uma mentalidade mística a par

de uma mentalidade científica, o que talvez o leve a dizer que tomou consciência que existe um mundo oculto que faz parte desta realidade. J. participa simultaneamente em consultas médicas e consultas de médiuns ou de alguém que saiba tirar o mau-olhado, onde tudo está conectado (Greenwood 2009, 25), em prol da cura de um corpo doente. Assim, o corpo de J. experiencia uma vivência mágica da realidade. Numa expressão mais quotidiana de participação (B2), J. dá o seu passeio habitual de bicicleta, e é travado por uma pedra que o leva à pergunta mais profunda que todo o ser humano pode fazer sobre a sua identidade, “quem sou eu?” J. é transportado mentalmente para um local onde o seu corpo está impregnado de um raio de luz e de banhos de sol. Esta foi a primeira experiência que J. se lembra de estar atento à energia que emana das coisas da natureza de uma forma mística.

O corpo participa num cenário que vem a partir de dentro de si mesmo. Num outro modo de participação através das mãos, J. ativa pedras inanimadas, que são impregnadas de energia, passando a ter uma função de curar e proteger (Greenwood 2009, 30). A participação mágica do corpo também está presente em J. quando ele se movimenta no caos da cidade (B2f), mas no seu caso o corpo dá-lhe um sinal de alerta. O corpo que está acelerado, fora do seu ritmo natural e em desequilíbrio, acelera nos semáforos amarelos e é conectado por J. como um sinal de perigo que surge no caminho. O sinal é para J. abrandar o ritmo dele, para escutar o seu corpo. Aqui a participação mágica é muito mais corporal que mental. O corpo também sofre quando não participa magicamente do encanto de uma cidade ou de outro local desejado plenamente. Na viagem que J. descreveu a Santiago de Compostela, ele sofreu dores no corpo físico mas que foram suportadas pelo desejo de uma conexão mística com o santo no santuário. Mas quando J. chegou ao santuário ele silenciou o corpo, não chorou e não participou misticamente da energia do santuário. Mas J. estabeleceu uma participação mística com o santo mais tarde, quando chegou ao seu quarto e se apercebeu que ele sempre esteve lá e ele não o via; o corpo permitiu-se agora expressar e chorar e viver misticamente o ansiado encontro. J. adquire uma rosa-do-deserto mágica para verificar se a casa tem más energias, ela durava há uma eternidade e J. cuida dela com amor, e é sinal que a casa está limpa e purificada. Este é um exemplo de magia analógica (B3a) em que a rosa é comparada com o estado energético de uma casa e dos seus habitantes, como Frazer exemplificou com o príncipe Bengali (Greenwood 2009, 52).

O corpo também participa da magia por contágio (B3b), como no exemplo do fio com o coração, em que esse objeto esteve em contacto com um padre que o benzeu, e

considerado como símbolo de proteção. O corpo de J. ganha consciência mágica através da abertura do seu coração, nos exercícios que faz de Cristaloterapia. No anexo 3 a figura A3.16, é mostrado o conjunto de cristais pessoais de J.; através deles J. intuitivamente acede a mensagens espirituais e a mensagens enviadas pelo seu corpo. Mas para isso ele teve de criar um espaço mental flexível (B4a), um espaço que contemplasse outras dimensões (Greenwood 2009, 65-66), e ele próprio refere que existem mundos paralelos, um sistema à sua volta onde há de tudo. O corpo de J. participa de uma dança mágica, vivenciando a experiência de uma catarse (B4b), em que saiu de dentro dele um espírito em forma de nuvem escura, libertando-se. O próprio J. reforça esta dança como algo que não foi leviano, e considera que levou a cabo um ritual exorcista. O dono do corpo, faz um exorcismo a si próprio, é algo muito profundo. As experiências em torno do corpo que J. vivenciou ao longo da vida, prepararam-no para a presença inesperada de espíritos (B5a), algo que ele lida com naturalidade, algo que o seu corpo aceita, corpo esse através do qual os guias podem servir-se para enviar luz pelas suas mãos para ajudar outras pessoas com corpos em sofrimento. J. já fez o caminho, conhece-o à custa da sua dor corporal.

6.2.2.3. Modelos de Doença e Cura

A abordagem do corpo a partir de uma perspectiva da **Antropologia da Enfermidade (C)**, remete para os modelos etiológicos e terapêuticos que J. encaixa no seu modo de ler a doença e a cura. Relativamente ao **Modelo Etiológico Ontológico (C1)**, a postura de J. hoje em dia é a seguinte: “não vou à primeira vez, só se o sintoma persistir muito é que preciso de ir tirar a limpo, mas tenho reticências, há casos em que há maus diagnósticos feitos, vou sempre ouvir outra opinião” (5ª sessão). Desde novo que J. se queixa de vários sintomas que faziam com que a mãe se preocupasse bastante e andasse com ele de forma frequente em várias consultas médicas, procurando os melhores especialistas e ouvindo várias opiniões para a mesma queixa. Nestas situações J. procurava explicações para os sintomas, algo teria de estar em alguma parte (Laplantine 1999), localizado numa área do corpo que estaria lesionada, e por isso sujeitou o seu corpo a vários exames médicos, que nunca acusaram nada de anómalo. Recentemente J. fez exames ao coração e descobriram que ele tinha um lapso na válvula mitral. Mesmo que J. integre outros modelos etiológicos, a sua relação com o Modelo Etiológico Ontológico

é permanente. A descoberta desta alteração coloca-o em contacto com o **Modelo Etiológico Relacional (C2)**, em que a doença é vista por J. como uma rotura de equilíbrio: “Nunca foi detetado nada até aqui é como se algo estivesse em mim no físico tinha esta disfunção das batidas, isto não é grave, faz parte de mim. O lapso na válvula mitral é algo que é meu, não morro disto, morro com isto, está camuflado” (5ª sessão). Aqui encontramos o foco não tanto no órgão do coração, mas na função do coração, no esforço do organismo para responder a um agente patogénico (Laplantine 1999, 65). Durante muitos anos J. focou-se na doença como rotura do equilíbrio entre o ser humano e o meio social (C2a), mais propriamente na formulação mágico-encantada, em que a doença seria provocada pelo mau-olhado, lançado por alguém, era algo que vinha do exterior (Laplantine 1999, 74). Hoje em dia muito raramente J. pede para lhe tirarem o mau-olhado, pois considera que tem conhecimentos suficientes e força interior para lidar com as invejas dos outros.

Quanto ao **Modelo Etiológico Exógeno (C3a)**, a crença de J. imputada a este modelo fez parte do seu passado, em que alguém ou um espírito seriam responsáveis pelos seus sintomas (Laplantine 1999, 80) como exploramos na apresentação da Antropologia da Magia. Hoje em dia J. tem uma postura que vai mais de encontro às premissas do **Modelo Etiológico Endógeno (C4)**. Ele refere o seguinte: “acredito que eu sou responsável pela minha doença. No caso do meu coração é um misto: há algo disfuncional, mas devido à minha relação amorosa, eu não escutei os sinais do coração e provoquei-lhe problemas” (5ª sessão). A sua visão remete mais para a doença como provindo de dentro de si (C4a). No discurso de J. (C4b) a doença é vista como uma doença-criação, mas também como uma doença-símbolo, em que ele vê a disfunção do coração como um símbolo da disfunção da sua relação amorosa. A ligação de J. ao **Modelo Etiológico Aditivo (C5)** também faz parte do seu comportamento passado, em que ele sentia que algo vinha do exterior e penetrava no seu corpo, algo era adicionado provocando sintomas (C5a), sendo a inveja a base desse ato, confirmado em diagnósticos de médiuns. O **Modelo Etiológico Subtrativo (C6)** da ausência é mais proeminente em J. hoje em dia, em que ele tem receio que lhe falte algo, ou que algo esteja a menos no organismo (C6a): “se de manhã tenho falta de alguma vitamina, falta de energia; almoço e fico bem. Se tenho falta de elasticidade no cérebro, faço desporto, durmo bem, alimento-me, vou ao *Reiki*, uso frases de autoajuda, controlo a respiração e fico bem” (5ª sessão).

O **Modelo Etiológico Maléfico (C7)** não é algo que J. integre nas suas representações de doença e cura, apesar de durante a infância e a adolescência ter

vivenciado a doença como uma situação negativa, porque também não tinha os conhecimentos que foi adquirindo ao longo da vida em busca de explicações alternativas para os seus sintomas. J. claramente centra-se no **Modelo Etiológico Benéfico (C8)**, em que a doença é encarada como uma experiência positiva (C8a) no sentido em que o sintoma surge como uma mensagem a escutar e a descobrir, algo sublinhado por J. ao longo das sessões, em que ele aprendeu a escutar o corpo e a amá-lo. No discurso de J., a expressão frequente de doença (C8b), tem sido sobretudo ao nível de obtenção de ganhos secundários. A fragilidade corporal de J. na infância e adolescência provocaram-lhe inseguranças psicológicas na interação com os outros, o que o levava a ter um discurso centrado em torno da doença, como forma de obter atenção por parte dos pais. Na escola primária queixava-se que lhe doíam os dedos ou a barriga para faltar; na adolescência a juntar às queixas de dores de barriga e cabeça adicionaram-se as faltas de ar e ansiedade, algo que se prolongou já em jovem adulto, até vir para a psicoterapia, envolvendo a mãe no sentido de querer a sua atenção. Mesmo durante a fase de psicoterapia J. tinha recaídas e a mãe entrava em contato com a terapeuta para pedir ajuda, pois não queria voltar a passar pelo mesmo. Recentemente não deixa de ser curioso, que J. vai fazer exames ao coração justamente numa altura em que a sua relação corria o risco de rutura, e solicitou a presença da mãe para o acompanhar. No seu discurso já não há queixas, mas é algo que em termos psicoterapêuticos se tem de estar atento para que J. não regrida a um modo de discurso em torno da doença, pautado por ganhos secundários.

De entre uma panóplia de Modelos Terapêuticos de representação da cura e da doença, J. adota várias práticas interventivas de alguns modelos apresentados por Laplantine (1999). Ao nível do **Modelo Terapêutico Aditivo (C11)**, J. preocupa-se em fazer uma restituição de vitaminas (C11a) sempre que o corpo o solicita; a par disso, J. é devoto de Santiago, um Santo curador e que o protege (C11b). O **Modelo Terapêutico Adorcista (C14)** recai também numa das suas preferências, em que J. reconhece que ele é o agente principal da sua cura (C14a), e diz mesmo: “Eu sou o responsável pela minha doença mas também sou o responsável pela minha cura” (5ª sessão). Ao nível psicoterapêutico, entre uma panóplia de técnicas que a terapeuta emprega nas sessões, J. sente-se bastante confortável e com curiosidade sobre as técnicas de Xamanismo, que estão ligadas ao que Laplantine (1999) refere como o adorcismo de viagem (C14b). Ao nível do **Modelo Terapêutico Sedante (C15)** J. foca-se nos paralelismos com outras práticas (C15b) nomeadamente com a meditação, o *Reiki*, as visualizações, as frases

positivas. Ao nível do **Modelo Terapêutico Excitante (C16)** J. procura na terapia de performance astrológica momentos de libertação das suas emoções (C16b), participando ativamente em exercícios que vão de encontro a este objetivo. J. também iniciou a prática de Artes Marciais, como forma de libertação interior.

6.2.2.4. Modelo Antropológico e Psicoterapêutico: Momentos do Processo Investigativo

Rotura: Desde a infância que J. tem vários sintomas corporais, que se arrastaram para a adolescência e para o início da idade adulta, que o fizeram procurar uma etiologia, mas sem obter qualquer diagnóstico médico que explicasse a sua proveniência. J. e a mãe estavam cansados de procurar respostas, e J. isolava-se cada vez mais em casa em sofrimento. Quando J. iniciou a psicoterapia vieram à luz outras questões que ele tinha por resolver como a dependência afetiva dos pais, o facto de não ter namorada e as suas memórias relacionadas com a autoimagem corporal.

Crise e Intensificação da Crise: O mal-estar corporal e os vários sintomas desembocaram numa crise na vida pessoal de J., em que este começou a vivenciar uma crise existencial, camuflada por essas mesmas queixas corporais. A intensificação da crise surgiu quando começou realmente a questionar-se porque estava sempre em casa, porque tinha dificuldades em aproximar-se do sexo feminino e porque estava sempre doente. Os próprios pais começaram a achar que a postura do filho teria mais a ver com a sua parte psicológica do que física e com essa convicção procuram ajuda terapêutica para o filho. J. frequentou psicoterapia e fez um percurso incansável em torno de buscas de respostas para lidar com o seu corpo e sentia-se bem com ele; tinha começado também uma relação amorosa. Posteriormente deu-se uma nova rutura na sua vida, ele sentia que a sua relação amorosa não era genuína e houve um retorno do recalcado em que ele começou a colocar em causa a sua autoestima por não ser alvo de atenção da namorada. J. procurou novamente ajuda psicoterapêutica, e aceitou a proposta da terapeuta de participar no processo de investigação. Nesta fase J. apresenta em termos de dilemas astrológicos uma maior intensidade no dilema da Casa 1 versus Casa 7, o mesmo dilema que tem a namorada, ou seja um dilema entre a independência, autonomia e solidão versus entregar-se a uma relação afetiva e abdicar de coisas individuais em prol do que o outro requer. J.

durante muito tempo teve um excesso de Casa 1, isolando-se e reprimindo-se de aproximação ao outro, posteriormente procura uma relação afetiva, uma passagem da Casa 1 para os temas da Casa 7, mas encontra uma companheira que tem um excesso de Casa 1, e que quer continuar a posicionar-se nesse polo, precisamente aquele de onde J. demorou muitos anos a sair. Assim J. não fez um caminho de recuo que ele já conhecia, o da solidão, ainda que por motivos diferentes da namorada, ele vai em frente com o seu desejo de empreender uma relação genuína, a caminho da Casa 7. Este dilema vivenciado por J. e pela namorada intensifica a crise existencial de J.

Reparação: J. vivenciou intensamente as sessões de âmbito psicoterapêutico e investigativo, ao ponto de realmente querer resolver várias questões sem qualquer resistência.

Relativamente à Prova do Isolamento (A1d) consideramos que J. está a fazer um movimento de passagem de um velho modo de estar isolado e distanciado dos outros, para um modo positivo em que anda à procura de ser mais e mais distinto (Rudhyar 1991, 109-110), e ao procurar ajuda psicoterapêutica encontrou um espaço para criar e desenvolver reflexivamente e vivencialmente a sua autoidentidade, no sentido de procurar construir o corpo e o *self* (Giddens 1997, 171; Giddens 1997, 184).

Tomando a segurança do seu corpo, nomeadamente o rosto como uma ‘posse’, consideramos que ao nível da Prova das Posses (Rudhyar 1991, 115), J. procura construir uma narrativa alternativa para a sua identidade, como se estivesse a querer compensar o passado, em que na sua biografia as narrativas relativas ao corpo traduziam a sua fragilidade e agora ele o que mais quer é sentir-se bem com ele, com o seu corpo e no modo como esse corpo é reconhecido pelos outros e como os influencia.

Relativamente à Prova do Pensamento e de acordo com Rudhyar, consideramos que a conexão de J. ao caminho espiritual ajuda-o a vivenciar esta prova num sentido evolutivo, que procura “unificar todas as coisas e dissolver todos os problemas em consequência de vê-los a partir do Todo universal” (Rudhyar 1997, 117). Esta visão holística aplica-se ao modo como começa a ver as suas feridas corporais, e o próprio curso de acupuntura incorpora essa visão holística do corpo.

No que diz respeito a enfrentar a Prova da Estabilidade (A4e), consideramos que J. mostra uma faceta estável, ao ter uma estrutura sólida da experiência que vivenciou (Rudhyar 1991,120) sobretudo com os pais, mas consideramos que ele deve incorporar essas experiências numa estrutura de identidade própria.

Relativamente à Prova da Pureza (A5g) J. está a tentar assumir o seu lugar e papel na orquestra da humanidade, nomeadamente procurando aperfeiçoar-se no seu trabalho e ajudando os outros através do *Reiki* (Rudhyar 1991, 128). Quanto ao modo negativo de vivenciar esta Prova, consideramos que J. correu o risco de se tornar, como refere Rudhyar (1991, 131), uma triste caixa-de-ressonância para os confusos fluxos e refluxos despertados no seu corpo e mente, pela namorada ou por outras circunstâncias.

Face à Prova do Sofrimento (A6e) J. tem vindo a fazer uma avaliação objetiva do seu passado relativamente às suas feridas corporais e aos poucos está a desprender-se emocionalmente desse passado (Rudhyar 1991, 132). Através da sua dor como a que está relacionada com as feridas do corpo emocional e as palpitações no coração, J. empreende um caminho de autodescoberta (*ibidem*, 133), que contribui para que ele construa uma narrativa de autoidentidade mais de acordo com a imagem que realmente tem no presente do seu corpo, como sendo saudável e tendo formas e um caminho que vá mais de encontro à sua natureza, levando a cabo um projeto reflexivo do *self*.

Ao nível da Prova da Mutualidade (A7d) J. terminou a sua relação, pautada pelo lado negativo da mutualidade, sem intercâmbio ou reciprocidade, sendo apenas a sombra do amor (Rudhyar 1991, 137). A este propósito Giddens refere que a possibilidade de dissolução da relação, talvez voluntariamente trazida à baila pelo indivíduo em questão, é parte do próprio horizonte do compromisso (1997, 172). J. está agora disponível para uma nova relação.

Relativamente à Prova da Responsabilidade (A8e) consideramos que J. é responsável no sentido sublinhado por Rudhyar (1991, 143-144), de que ele procura um novo nascimento, uma nova abertura, e toda a situação com que se tem deparado é para ele um desafio à renovação e à criatividade.

Consideramos que J. vivencia a Prova da Significação (A9c) num sentido positivo, em que ele procura colocar a sua inteligência ao serviço de um entendimento sobre si mesmo, sobre a vida social, cultural e espiritual com que ele se identifique (Rudhyar 1991, 148; 150).

Na nossa opinião J. enfrenta de modo positivo a Prova da Posição (A10d), no sentido em que ele assume plenamente a responsabilidade da sua posição na empresa onde trabalha, de forma eficaz e com prestígio, algo que conseguiu por ter passado na Prova das Obras exigida por Saturno, tendo o direito a assumir um poder genuíno (Rudhyar 1991, 153-154).

J. acatou a prova de Úrano que é a Prova do Descontentamento (A11e), não se agarrou a receitas rígidas de plenitude e contentamento (Rudhyar 1991, 160) e terminou a sua relação, e partindo do descontentamento é que pode nascer realmente a sua alegria (*ibidem*, 163).

A Prova da Conclusão (A12 e) é vivenciada por J. de modo positivo, em que ele teve coragem para fechar um ciclo de vários anos de namoro, sabendo que essa conclusão é o prelúdio do futuro nascimento de um ciclo (Rudhyar 1991, 171).

Desfecho: O desfecho que J. empreende na sua vida após a rotura, é de Harmonia, em que ele adota uma nova postura, adquire um novo sentido do *self*, num estado de bem-estar. Consegue resignificar as suas vivências. Na 10ª Sessão: J. termina a relação com a namorada, e ao fechar um ciclo na sua vida, dá início a outro. No palco da dramatização em que há um chamamento do futuro, ele próprio mostra a revolução que empreendeu na vida real: aproximou-se dos amigos, inscreveu-se no curso de acupunctura, anda a escolher uma marquesa para as sessões de *Reiki*, e vai para as artes marciais; também está disponível para uma nova relação afetiva. Na 11ª Sessão: depois de uma sessão anterior em que J. expôs a performance da sua vida real, levando a cabo uma profunda transformação, é o momento de fechar o ciclo do seu mapa astrológico, de fazer um balanço das ilusões e da verdade. J. mostra o preto no branco e sem qualquer recalçamento, aborda as experiências de isolamento nas prisões que compara com a prisão interior, vê a loucura de frente como uma falta de luz e de mentes que se chocam e de questões Kármicas, revela os padrões ocultos que se passam num hospital em que os próprios médicos e enfermeiros ao solicitarem uma médium fazem o levantamento do recalçado no que toca à dimensão espiritual. E finalmente chega à sua própria síntese, em que ele se vê fora do turbilhão das ilusões neptunianas. Tal como no mapa astrológico a 12ª Casa revela o fecho de um ciclo, assim J. fecha o seu velho ciclo e prepara-se para entrar num novo, na Casa 1 do Mapa astrológico, ele próprio o refere, “eu quero meter-me em primeiro lugar”. Tal como Giddens nos ensina, no projeto reflexivo do *self* cada indivíduo pode escolher de forma consciente a sua identidade, construir a sua narrativa.

6.3. Análise do Caso M.

6.3.1. Apresentação de M.

Contato inicial: A mãe de M. contacta a psicoterapeuta para marcar uma consulta para a filha. Ouviu dizer, através de uma amiga sua que é astróloga, que a terapeuta trabalhava com uma abordagem ‘diferente’ e que fazia a ponte entre a psicologia e a área mais espiritual, e que isso lhe fazia todo o sentido uma vez que ela própria estava a par das terapias alternativas. A terapeuta solicitou que fosse M. a entrar em contacto com ela, para se certificar que ela estaria motivada para fazer psicoterapia.

Motivo de procura de terapeuta: O motivo da procura de psicoterapia prende-se com o facto de M. estar deprimida e cansada de andar a saltar de emprego em emprego, de nunca saber se vai ter trabalho e não ter uma renda fixa. Quer perceber o que se passa na vida dela e diz ter vontade de dar um novo rumo à sua vida. Ela trabalha como animadora fazendo performance em eventos e oficinas, na área da infância, da geriatria, e com grupos de adolescentes. Recentemente abriu um gabinete de terapias alternativas e adquiriu uma floresta junto à cidade onde mora.

A participante: M. é uma mulher no início dos quarenta anos, apresenta-se com uma aparência descontraída e jovial, parecendo bastante mais nova. É uma mulher sensível, que alterna o choro fácil com um excelente humor e é bastante simpática. Em termos astrológicos, ela é do signo Aquário e tem ascendente em Capricórnio.

Contexto familiar: M. está casada e tem um filho. O sonho dela sempre foi ser mãe e dedica o máximo de tempo possível à educação do filho e a brincar com ele. Considera-se uma mãe atenta, afetiva e bastante presente. O marido trabalha numa oficina e dedica-se com afinco ao seu ofício. M. admira a sua capacidade de trabalho, mas queixa-se bastante que ele não a ajuda nas tarefas de casa, que não dá regras ao filho e que não tem tempo para brincar com ele. Os pais de M. divorciaram-se, tinha ela três anos, mas mantiveram uma relação cordial entre si e estão muito presentes na sua vida.

Tempo de duração de processo psicoterapêutico: Num período de três anos para consultas mensais de psicoterapia; no último ano para consultas de performance astrológica, inseridas no processo de investigação, em que foram realizadas onze sessões entre fevereiro de 2015 e maio de 2015 (três sessões em fevereiro, três sessões em março, duas sessões em abril e três sessões em maio).

6.3.2. Análise dos dados recolhidos no trabalho de campo

6.3.2.1. Casas, Planetas e Signos

No anexo 4 na figura A4.10 o leitor pode aceder ao mapa astrológico de M.. Numa primeira parte a terapeuta irá analisar no mapa astrológico as características do Signo Solar e do Ascendente. Numa segunda parte, a terapeuta irá expor outro modo de fazer uma abordagem ao mapa astral e às performances astrológicas; que consiste em selecionar determinadas áreas do mapa astrológico que correspondem às problemáticas centrais colocadas pela participante, ou que a terapeuta sinalize como pertinentes para implementar uma mudança ou que se prendam com questões que estão a ser investigadas. Assim, a terapeuta solícita ao leitor que foque a sua atenção nas áreas em análise.

1ª Parte

i. Localização no mapa astrológico: o Signo Solar em Aquário

O signo solar de M. (no mapa astrológico localiza-se onde se encontra o símbolo do Sol) é Aquário. Este signo é caracterizado: pelo gosto por conceitos e ideias, aos quais, a mente adere de forma perseverante e por vezes teimosa; cultiva um modo próprio de agir; tende a ser mais teórico do que prático (ver figura 3.4). Aquário é um signo do elemento Ar. Nos seus aspetos positivos: é sociável, mostra apreço pelas ideias dos outros e tem facilidade em comunicar. Nos seus aspetos negativos: pode manifestar fanatismo e uma valorização excessiva da competência intelectual (ver figura 3.5). Quanto ao Modo de Atuação, Aquário é um signo Fixo (ver figura 3.3): de estabilidade, durabilidade, de ações cautelosas, defensivas mas persistentes e coerentes. O planeta Úrano é o regente principal do signo Aquário (sendo co-regido pelo planeta Saturno⁷⁴) (ver figura 3.1). O planeta Úrano confere ao indivíduo: liberdade individualista; impulso para a diferenciação, originalidade e independência da tradição; uma necessidade de mudança e

⁷⁴ A Terapeuta dá ênfase ao planeta Úrano, uma vez que Saturno rege tipicamente a Casa 10 e Capricórnio.

expressão sem restrições (ver figura 3.2). Consultando a figura 3.1 observamos que há uma ligação entre o planeta Úrano, o signo Aquário, o elemento Ar e a 11ª Casa que é Sucedente. A 11ª Casa Sucedente (ver figura 3.7) concentra energia e a sua palavra-chave é o conhecimento. A 11ª Casa está relacionada com as metas, os objetivos de vida, os grupos e as amizades.

Tendo em consideração a teoria astrológica, a 11ª Casa está associada a Úrano e a Aquário⁷⁵. A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas neste caso remetem-nos para a categoria A11 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo (ver anexo 2 figura A2.11).

M. tem um estilo de vida (A11a) caracterizado pelo contacto com a natureza, pelo consumo de comida saudável, pela dedicação à educação do filho e por uma busca de conhecimentos na área da espiritualidade. Num mundo de escolhas plurais, ela necessariamente tem de optar por alternativas (Giddens 1997, 77). Neste sentido ela move-se em cenários que vão de encontro ao seu estilo de vida, frequenta a psicoterapia onde procura evoluir e buscar conhecimentos na área da espiritualidade, acompanha o filho na escola e nas atividades extracurriculares assistindo a estas atividades, acompanha o marido nos eventos desportivos importantes e dedica-se ao seu projeto. A floresta é o cenário onde M. passa bastante tempo, procedendo a limpezas e a conceber vários planos para a reflorestação, agricultura e construção. Assim, constatamos que o estilo de vida de M. acaba por se associar a ambientes de ação específicos (Giddens 1997, 77). Todas estas práticas para além de serem utilitárias, segundo Giddens dão uma forma material a uma narrativa particular de auto-identidade, à sua construção e reconstrução (1997, 75-76). De acordo com o autor, também podemos observar que as mudanças que M. vem a realizar ao longo do tempo constituem, decisões não apenas como agir, mas sobre quem ser (*ibidem*, 76). Giddens adverte que a escolha de um dado estilo de vida, em que os indivíduos têm de tomar decisões também pode ser influenciada, entre outras, por circunstâncias económicas, e no caso da M. as suas decisões estão bastante dependentes da disponibilidade monetária. No que diz respeito aos planos de vida (A11b), Giddens

⁷⁵ Ao consultar o mapa astrológico de M., o leitor constata que o Sol e o signo de Aquário se localizam na 2ª Casa (assinalada no mapa pelos números junto ao pequeno círculo central) e que Úrano se localiza na 10ª Casa. No entanto em termos genéricos a análise deverá ter em linha de conta a associação entre a 11ª Casa, Úrano e Aquário, como nos mostra o Zodíaco Natural (ver figura 3.1).

sublinha que estes constituem o conteúdo substancial da trajetória reflexivamente organizada do *self*, sendo um meio de preparar um curso de ações futuras em termos da biografia do *self* (1997, 79). Estes aspetos estão espelhados na reflexão escrita que M. faz em torno dos seus planos de vida:

“Para este terreno [floresta que adquiriu] temos bastantes ideias para implementar e todas elas procuram manter o mais possível a parte natural do terreno. Como costume dizer quero ‘construir uma casa pequena num terreno muito grande’. Considero o terreno a minha própria casa. Os projetos passam por preservar o património natural, plantar e tudo o que esteja relacionado com o construir, que seja utilizado materiais o mais possível amigos do ambiente. Quando for oportuno vamos plantar pinheiros mansos; pretendemos construir um projeto agrícola relacionado com cogumelos, stévia e plantas medicinais com fins terapêuticos (farmácia, cosmética e alimentar). A par disso é também nosso intuito desenvolver aí o meu projeto de terapias alternativas, com atividades de animação e ‘terapêuticas’ através da implementação de festas de aniversário, animação geriátrica e terapias índigo. As ideias são muitas e, aos poucos, elas vão ganhando forma. Assim, este terreno é para mim e minha família mas também é direcionado a todos os que sintam prazer em estar em harmonia com a natureza. Essas pessoas são sempre bem-vindas. No terreno pretendemos também albergar alguns animais, mas que não sejam para consumo direto, como galinhas e coelhos e gostaria muito também de ter um burrito connosco” (5ª sessão).

M. tem ideias uranianas revolucionárias, mas não tem dinheiro para as implementar e muitas delas ficam em planos teóricos. Ela deverá mudar alguns hábitos, nomeadamente procurar outros trabalhos para poder ganhar dinheiro e para construir e vivenciar determinado estilo de vida, o que implica um moldar reflexivo da auto-identidade. T. pede a M. para se dirigir ao palco e diz-lhe que há uma revolução na vida dela, uma trepidação e solicita-lhe para vivenciar isso:

[M. vai buscar três objetos: uma caixa, uma almofada e um conjunto de lápis sobrepostos. Dirige-se à caixa e diz]: “caixa-cofre, um cofre que é um jogo jogável, só se pode abrir com um jogo lúdico, pedagógico. Agitações”. [Depois vai sentar-se em cima da almofada]: “revoluções, posso sentar-me,[deita-se] posso dormir sobre o assunto, há momentos em que temos de nos sentar para reescrever o guião, colocar a cabeça na almofada, rever situações e resolvê-las”. [Dirige-se junto dos lápis e coloca-se de cócoras e diz]: “é o jogo do mikado, nós temos que ter cuidado ao remover cada peça para não mexer na peça seguinte, exige atenção. Cuidados a remover a peça [começa a jogar ao mikado com os lápis], que implicação vai ter na revolução na minha vida. As cores dos lápis, todas as cores são importantes na nossa vida, e cada cor tem um simbolismo no significado das revoluções das nossas peças”. [Aproxima-se de novo da caixa]: “o jogo, o tesouro eu sou uma terapeuta que faz animação quero que me vejam como terapeuta. O segredo é abrir a caixa-tesouro com amor, o amor é a coisa mais poderosa para abrir o cofre” (9ª sessão).

Neste exercício de revolução uraniana podemos constatar a presença de elementos do co-regente de Aquário, o planeta Saturno, que apela às cautelas e aos cuidados.

Os momentos decisivos (A11c), são momentos em que se têm de tomar decisões consequentes ou iniciar cursos de ação (Giddens 1997, 214), com implicações para a auto-identidade, influenciando o estilo de vida do indivíduo na sequência dessas mesmas decisões (*ibidem*, 132). Adquirir a floresta foi um desses momentos decisivos, engendrado por M., que resolveu juntar todas as suas poupanças e preparar-se para começar um novo negócio. Giddens estabelece uma relação entre os momentos decisivos

e o risco e salienta que após o indivíduo se ter lançado em qualquer coisa de novo, o curso de ação seguida tem uma qualidade irreversível, ou pelo menos, que será difícil regressar aos velhos caminhos [Giddens 1997, 106]. M. está consciente dos riscos que corre e do sacrifício que é necessário fazer para implementar o seu projeto na floresta, mas ela acredita que “tenho a missão de tornar o mundo melhor, de fazer uma ponte com a parte espiritual, de proporcionar às pessoas um contacto com a natureza e de tornar as festas de aniversário em algo mais saudável e onde as emoções possam ser trabalhadas enquanto se brinca nas festas” (9ª sessão).

ii. Localização no mapa astrológico: o Ascendente

M. tem o signo de Capricórnio no Ascendente (no mapa astrológico está representado por AC) que a dota de um comportamento firme e empreendedor; uma motivação pragmática e centrada em ações práticas e úteis, que associam objetividade e dinamismo (ver figura 3.4). Capricórnio pertence ao elemento Terra. Capricórnio em aspeto positivo: dota o indivíduo de paciência, auto-disciplina, raciocínio prático; adaptabilidade, eficiência e dá segurança material. Capricórnio em aspeto negativo: manifesta-se por um apego excessivo à ordem e à rotina (ver figura 3.5). Capricórnio faz parte dos signos com um modo de atuação Cardinal (ver figura 3.3), que fomenta a ação, o movimento a agitação. O planeta regente de Capricórnio é Saturno, que exige do indivíduo: uma contração, esforço; obriga à defesa de uma estrutura e de uma integridade do eu; à procura de segurança; da necessidade de afirmação social e de confiar nos próprios recursos e no trabalho (ver figura 3.2).

Consultando a figura 3.1 observamos que há uma ligação entre Saturno, Capricórnio, o elemento Terra e também uma ligação com a 10ª Casa que é Angular. Esta Casa Angular (ver figura 3.7) tem como característica principal gerar energia e a sua palavra-chave é a ação. A 10ª Casa diz respeito à faceta pública, à reputação, à ambição que se quer realizar no mundo, à carreira.

Tendo em consideração a teoria astrológica, a 10ª Casa está associada a Saturno e a Capricórnio. A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através das performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A10 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo (ver anexo 2 figura A2.10).

Uma das características da categoria A10 relaciona-se com o poder administrativo e os processos de vigilância (A10b). M. nos últimos meses tem consultado vários peritos na Câmara, ligados à área da florestação e de construção de casas de madeira. A sua maior queixa é que todos exigem muita burocracia, e que estão sempre a falar do pagamento de muitas coisas, para além dos avisos de multas:

“Eu tenho consciência do que tenho de fazer, mas tem que ser no meu tempo, pois eles querem que eu meta projetos, que pague por eles e aquilo tem dois anos de validade, e eu posso não ter dinheiro para fazer as coisas durante esses dois anos. Depois todos me dão opiniões diferentes sobre a construção e reflorestação. Já contactei três ou quatro empresas para a construção de casas de madeira e é tudo muito caro. Quando falo com a minha família, eles dizem que o melhor é eu esquecer o terreno” (8ª sessão).

Para além disso, M. está a ter problemas com os vizinhos do seu terreno:

“Sinto que estou a ser vigiada pelos meus vizinhos e pelos fiscais, mas eu tenho tudo legal, até ajudei os vizinhos porque fiz uma grande limpeza no terreno, limpei silvas, estavam lá muitas cobras, podia haver um incêndio, mas agora está tudo limpo. Até para fazer medições, informei-me de tudo. Os vizinhos podem mandar fiscalizações, mas eu tenho tudo bem. Tenho que lhes mandar Luz à distância, para acalmá-los. Tenho pesquisado as leis no âmbito da reflorestação, remoção de terras, e leis da autarquia, mas até as leis se contradizem, na sua aplicação prática em termos dos hectares, onde podemos fazer as coisas” (8ª sessão).

A categoria A10 também se relaciona com o poder organizacional, que é expresso no pensamento de Giddens em torno dos processos de vigilância (A10b). Giddens (1997, 13) refere que a vigilância reporta-se ao controlo supervisiório das populações e é o principal meio de controlo da atividade social por meios sociais (*ibidem*, 138). Um dos fenómenos é a intensificação do controlo administrativo em geral, em que o estado é o principal locus administrativo, definindo leis que determinam questões como a dos direitos e deveres (*ibidem*, 208). Neste sentido, o projeto de M., antes de ser implementado, implica que ela tome consciência dos seus direitos e deveres, algo que apesar de causar alguma ansiedade e poder levá-la a colocar em causa a viabilidade do projeto, simultaneamente também lhe dá uma estrutura reguladora para que se possa defender da vigilância dos vizinhos. Em condições de Modernidade tardia, Giddens (1997, 178) refere que não há autoridades determinantes em muitas áreas da vida – incluindo o domínio do *self*-, mas antes muitos candidatos à autoridade. O autor sublinha que a autoridade equivale ao conselho do especialista e está ligada à incerteza, e que não há autoridades que abarquem os diversos campos dentro dos quais o conhecimento pericial é reivindicado (Giddens 1997, 179-180). M. procurou vários peritos com autoridade num determinado campo de conhecimento solicitando o esclarecimento de dúvidas, no entanto como constatamos, e de acordo com Giddens, a autoridade já não é uma alternativa à dúvida, pois M. ao avaliar as reivindicações de autoridades rivais, ela

enquanto pessoa leiga nos assuntos da reflorestação e construção de casas de madeira, passou a utilizar esse princípio numa perspectiva cética (*ibidem*, 180). Na resolução do dilema entre a autoridade e a dúvida, Giddens enfatiza que o indivíduo passa a depositar confiança numa dada série de sistemas abstratos, algo que M. busca: confiar no perito que ela sinta que lhe pode esclarecer as suas dúvidas. Neste processo M. não desistiu das faculdades de juízo crítico em troca de convicções fornecidas por uma autoridade, com as suas regras e cláusulas, pois ela não quer submeter um projeto na Câmara que tem um determinado prazo de cumprimento, que ela sente que não é viável. Também se apercebeu que existe um conjunto de leis que se contradizem sobre o mesmo assunto, e que por isso mesmo não se constituem como uma autoridade dominante (*ibidem*, 180).

2ª Parte

i. Localização no mapa astrológico: A 1ª Casa contempla o Planeta Vénus, Mercúrio e o Signo de Capricórnio⁷⁶

A Casa 1 proclama o início de um Ciclo. Na 1ª Casa encontramos o planeta Vénus, que remete na sua expressão positiva: para o amor; dar-se e receber dos outros; para a partilha e generosidade de espírito (ver figura 3.9). O planeta Vénus está relacionado: com os valores; com a troca de energia com os outros; com o impulso social e amoroso; com a procura de conforto e harmonia (ver figura 3.2). Ao estar situado na Casa 1, a da procura de uma identidade única, tal confere ao Eu um apelo para a beleza, paz e harmonia, algo que M. expressa através do contato com a natureza, a alimentação saudável e as terapias alternativas com componente espiritual. O lado negativo de Vénus expressa-se pelas exigências emocionais (ver figura 3.9). Esta ideia está representada no mapa astrológico na linha vermelha que vai de Vénus na Casa 1 até Saturno na Casa 7 (a Casa dos outros, do casamento). A sabedoria astrológica comprova-se no sentido em que M. exige que o marido se foque no seu Eu e se concentre nos planos dela, exigindo-lhe

⁷⁶ Nas entrevistas e performances relativas a uma Casa que tem vários planetas e signos a influenciar, podem ser selecionadas partes de conteúdos dos vários quadros de análise. Assim, a análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do self através de performances astrológicas, neste caso da Casa 1, remetem-nos para a categoria A1 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo do anexo 2: para a Casa 1 – figura A2.1.; para Vénus – a figura A2.2; para Capricórnio – a figura A2.10; para Mercúrio a figura A2.3; para Aquário – a figura A2.11. Para além disso, também são incluídas outras categorias da figura 5.6 de acordo com os conteúdos selecionados no Quadro do Roteiro Mental de Campo.

atenção. O mesmo se passa relativamente às pessoas que a rodeiam. O planeta Vénus está localizado no signo de Capricórnio, que é um signo empreendedor e centrado numa ação prática (ver figura 3.4), e que quer passar rapidamente à ação, à atividade (ver figura 3.3). Isto contribui para que M. seja ainda mais exigente com os outros (Casa 7), visível nas tensões representadas pela linha vermelha.

Na 1ª Casa também encontramos o planeta Mercúrio. Na sua expressão positiva simboliza o uso criativo de habilidade ou inteligência; raciocínio e poder de discriminação para servir ideais elevados. Em sentido negativo, Mercúrio leva a uma amoralidade por meio da racionalização e a uma ‘comunicação’ opiniática e parcial (ver figura 3.9). Ao olharmos para o mapa astrológico vemos uma outra linha vermelha que vai de Mercúrio na Casa 1 a Saturno na Casa 7. M. é uma pessoa que reclama de tudo e de todos, ou porque não a escutam, ou porque as outras pessoas não estão a valorizar o seu esforço, reclamações que são típicas de Mercúrio. Por um lado M. tem um Mercúrio que lhe confere vontade de aprender e comunicar com os outros (ver figura 3.2) e ao estar situado no signo de Aquário (que também é um signo do elemento Ar como Mercúrio) reforça o gosto por cultivar conceitos e ideias de forma perseverante. Por outro lado, também conduz a uma certa teimosia (ver figura 3.4). A tudo isto acresce o facto de a 1ª Casa ser Angular, que gera energia e cuja palavra-chave é a ação (ver figura 3.7), algo que M. reclama da parte dos outros e exige de si própria.

Olhando para o Zodíaco Natural (fig. 3.1) verificamos que Mercúrio se liga ao Signo de Gémeos, ao elemento Ar e à Casa três, que é Cadente, o que nos remete para a Categoria A3 da figura 5.6. Quanto ao impacto dos *media* (A3c) na sua vida, verificamos que os elementos da experiência mediadora são incorporados por M. de forma seletiva, impondo a sua vontade nessa seleção (Giddens 1997, 173): M. diz que não gosta de ver televisão, pois considera que as notícias más trazem más energias para as pessoas, quando quer ver os destaques faz uma seleção de notícias e programas, “puxando’ no comando para trás. Gosta de ver desenhos animados com o filho, para poder tirar ideias para o seu trabalho, e sublinha que adora ver magia, “gosto da Magia, de vestir o imaginário, a magia é uma forma engraçada de transformação”. Outros programas que gosta de ver relacionam-se com o oculto. Quanto à Internet, refere que não liga muito, apenas a utiliza para recolher informações para o seu trabalho, gosta de imprimir coisas e guardar, nomeadamente exercícios para as suas terapias. Utiliza o *facebook* apenas para partilhar coisas com os outros. Ao nível da leitura de livros, as suas preferências são os livros de auto-ajuda e psicologia. Giddens destaca a relação com os *media* em dois

traços fundamentais da experiência mediada, através do efeito de colagem e da intromissão de acontecimentos distantes na consciência quotidiana. Ao nível do efeito de colagem, em que se pode ter acesso a várias narrativas (Giddens 1997, 24), M. refere que “Tenho muita informação desorganizada, tenho um *dossier* com muitas frases e informações que coleciono, que retiro da internet, ou de cursos ou de coisas que ouço” (3ª sessão). Quanto à intromissão de acontecimentos distantes sobre os eventos próximos e as intimidades do *self* (Giddens 1997, 4), M. questiona-se sobre os fenómenos coletivos que vai tendo conhecimento através dos *media*:

“Eu até posso parecer maluca com estas ideias e muita gente me iria criticar, mas acredito que a queda de aviões onde morre muita gente, ou o tsunami na indonésia, estava predestinado, eu acredito que antes de virem à terra aquelas pessoas canalizaram esse momento. Pois não acho que seja coincidência estarem ali naquele momento, assim como não é coincidência as pessoas desistirem à última hora de embarcar num avião ou irem para um lugar onde vai haver uma catástrofe. Eu acho que são limpezas que ocorrem, tal como na natureza, já li vários livros sobre o assunto” (3ª sessão).

De acordo com Giddens (1997, 24) a intromissão de acontecimentos distantes na vida quotidiana, permite que as pessoas tenham contacto com a morte e os moribundos, que são rotineiramente confrontados nas representações dos *media* e que caso fossem objeto de confronto real, seriam psicologicamente problemáticos. Achamos que o modo como a M. encara e se apropria da informação mediada, vai de encontro ao que Giddens referiu como o evitamento da dissonância cognitiva, em que os indivíduos excluem ou reinterpretam, conhecimentos potencialmente perturbadores (Giddens 1997, 173). Como a M. está bastante ligada ao estudo do fenómeno do Karma, para ela as mortes coletivas encaixam nas suas conceções explicativas, para outras pessoas as leituras seriam múltiplas. Apesar do seu lado espiritual M. tem um lado bastante racional, com muitas regras e exigências consigo própria, permeado muitas vezes por pensamentos negativos. Neste sentido a T. sugeriu a construção de Afirmações Positivas, a partir de afirmações negativas que a M. costuma dizer (A3d). A M. transformou as frases, “mais uma vez estive a trabalhar e posso não ter retorno financeiro” e “as coisas demoram muito tempo a construir”, nas Afirmações Positivas, “vou trabalhando, não ganhei dinheiro mas pinteí parte de um cenário para as atividades. Estive a trabalhar em coisas importantes” (3ª sessão). Após a escrita das afirmações, T. sugeriu um exercício de Hipnose, em que a M. entra na sua floresta em busca de ervas daninhas. No final a M. fez o desenho da Visualização (ver anexo 4 a figura A4.2) e relatou as impressões que surgiram:

“Num futuro próximo vamos regressar ao estado comunitário, é o retorno à comunidade... eu levava os outros a perceber... o tempo...sei que quero chegar à vida comunitária... vi muitas pessoas, crianças a

brincar e uma tenda de índios. Quero chegar aqui... vi o conceito de comunidade ligada. Senti algo muito forte em mim, nos meus pés como se tivesse que andar para a frente” (3º sessão).

A T. comenta que a M. fez um recalçamento ao não ver ervas daninhas, e questiona se houvesse ervas daninhas o que seriam. A M. responde que se tivesse de as representar seria o facto de não ter dinheiro para comprar a tenda dos índios, [gargalhadas], pega apressada no lápis verde e desenha as ervas junto à tenda [gargalhadas]. T. também sublinhou que o tema da falta de dinheiro esteve presente na afirmação positiva que tinha escrito. M. tomou consciência que não podia andar sempre a reclamar que não tinha dinheiro e que tinha de disciplinar a sua mente e nas suas palavras, “pôr mãos ao trabalho”.

ii. Localização no mapa astrológico: A 2ª Casa contempla o Sol e a influência do signo de Aquário⁷⁷

Olhando para o mapa astrológico vemos que a Casa 2 (dinheiro, natureza, segurança), contém o sol que confere brilho e sucesso, e o signo de Aquário, que remete para objetivos e metas de vida com fins coletivos. A sabedoria astrológica remete neste caso para a vantagem de fazer bons investimentos tendo em conta fins coletivos, o que se confirma no caso do investimento que M. fez ao adquirir o terreno. Ao olharmos para o Zodíaco natural (figura 3.1) verificamos que a Casa 2 está relacionada com o Signo de Touro e com o Planeta Vénus. Esta conjunção remete para as questões do dinheiro ganho à própria custa, para o que dá segurança e para as questões da natureza. Relativamente às questões da natureza já vimos que M. mostra uma profunda sensibilidade, através do modo como quer implementar o seu projeto na floresta. M. também é sensível às questões da reciclagem e Políticas de vida ecológicas (A2a):

“Somos de uma geração que fala de reciclagem, na minha zona existem vários prédios e não vejo ninguém a reciclar. A nível mundial temos ferramentas, conhecimentos e sítios físicos para avançar com a reciclagem, mas há muito egoísmo por parte das pessoas. Eu faço reciclagem e levo o meu filho comigo para ele aprender. No trabalho eu aproveito coisas velhas para reciclar em novo, os espaços deveriam ser feitos de materiais reciclados, pois são todos iguais. Na minha floresta também fiz limpeza, contactei uma pessoa para ir limpar a mata, eu quero replantar, tirar à natureza o que não interessa e restituir. Também fui

⁷⁷ A análise de dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do self através de performances astrológicas, neste caso, remetem-nos para a categoria A2 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2: para a Casa 2- a figura A2.2; para o Sol – a figura A2.5, para Aquário – a figura A2.11.

falar com uma associação florestal para me inteirar do que é necessário em termos legais para a manutenção dos terrenos e que projetos poderei implementar” (5ª sessão).

Apesar de em fase de Modernidade Tardia, a natureza estar cada vez mais dissociada dos *habitats* (Giddens 1997, 153), o exemplo de M., é o de alguém que quer reconectar-se com a natureza e fazer dela o seu local de trabalho e de habitação, ou seja, o cenário principal para as suas atividades. A M. também está interessada em conhecer as condições que a natureza proporciona, uma vez que estas têm influência nas atividades que deseja implementar (*ibidem*, 153). Assim, consideramos que para M., a natureza faz parte integrante do seu projeto reflexivo do *self* e molda e é moldada pela sua identidade. A sensibilidade de M. estende-se às questões ecológicas, em que ela expressa uma consciência reflexiva em torno da necessidade de se minimizarem os riscos ecológicos (*ibidem*, 20)], fazendo reciclagem e procurando obter conhecimentos para a manutenção e limpeza de terrenos, junto de entidades competentes, demonstrando também uma consciência global de como o mundo tem ferramentas destrutivas e construtivas em torno da ecologia.

Relativamente ao dinheiro (A2b), enquanto um exemplo de garantia simbólica, na perspetiva de M. o investimento no terreno dá-lhe segurança emocional e acredita que mais tarde lhe poderá dar segurança material. M. confessa que nunca sentiu ter segurança material, pois nunca teve um emprego fixo, e teve sempre de viver com pouco dinheiro. Refere que para ela o dinheiro é um bloqueio e por isso tenta gastar pouco e investir no que vale a pena, como a compra do terreno (5ª sessão). A T. solicita a M. que se dirija ao palco e que construa um cenário de abundância (A2b):

[M. dirige-se ao palco descalça-se e coloca lápis a representar símbolos de riqueza. Coloca um lápis e diz]: “quero ter o meu terreno vedado para os vizinhos não terem inveja”, [coloca outro lápis e diz] “isto são árvores de fruto” [depois representa o marido e o filho e comenta que eles estão a sorrir e felizes. Entretanto senta-se no chão e fecha os olhos e diz]: “sinto que chegou um espírito aqui [respira fundo] tocou-me nas costas. É uma presença boa”. [Continuando sentada coloca-se numa postura de mãos abertas e depois fecha as mãos e diz], “sinto apaziguamento no corpo, alegria e equilíbrio”. [T. comenta]: “curioso que colocou-se numa postura corporal de alguém que está a pedir dinheiro ou outra coisa, mas depois retraiu-se e as suas mãos fecharam”. [M. comenta, “foi inconsciente [pensativa] faço sempre isso comigo, não aceito ajudas. O meu pai quer ajudar-me, já disse que não se importava de pagar a um homem para ir lá cuidar do terreno, e que tinha dinheiro para isso, mas eu disse-lhe que não quero. Devia deixar que o meu pai me ajudasse”. [Depois T. pede-lhe para ela se colocar numa situação de pouca abundância. M. fica estática no meio do palco, desequilibrando-se e diz]: “Não tenho suporte”. [T. juntando as duas cenas comenta]: “Não tenho suporte ou fecho as mãos a quem me quer dar suporte?”. [M. emociona-se e toma consciência que ela tem dificuldade em receber] (5ª sessão).

De acordo com Giddens, o dinheiro que uma pessoa possui está sujeito aos caprichos da economia global [1997, 126], em que a segurança material do indivíduo está

relacionada com a segurança material a uma escala global. Relativamente a este aspeto, M. refere:

“Eu sinto que há crises de oportunidades. Para a minha área da animação as coisas não resultam tão bem. Consulto ofertas de emprego mas são todas em grandes cidades, na minha zona as pessoas não são tão recetivas. No outro dia combinei com uma pessoa ir fazer animação a um familiar dela e ia receber dinheiro, mas na última da hora ela desmarcou e disse que esse familiar tinha dito que não precisava dos meus serviços, que não queria e o melhor era anular... [fica agitada e faz uma cara zangada] ... senti um bloqueio, algo está mal, esta situação mexeu com o meu sistema nervoso”; “As pessoas têm é crises de valores, pois preferem investir dinheiro em festas de aniversário caras e com comida cheia de açúcar do que investir em projetos como o meu que se preocupa com a saúde e com trabalhar as emoções dos miúdos” (10ª sessão).

Relativamente ao projeto do *self* se poder traduzir em bens desejados e na prossecução de estilos de vida artificialmente enquadrados (Giddens 1997, 182), consideramos que a M. tem consciência dos efeitos do capitalismo. No entanto é importante que a M. não faça derivar a sua identidade apenas do projeto da floresta, uma vez que necessita de capital para investir, e nesse sentido deverá, ter consciência, que o sistema monetário está relacionado com o mundo do trabalho e as suas complexidades (Giddens 1997, 124).

iii. Localização no mapa astrológico: A 3ª Casa contempla o Planeta Júpiter, Kiron e o signo de peixes

A 3ª Casa é uma Casa do elemento Ar e é Cadente. Remete para a comunicação e para a mente analítica e concreta. Ela dá-nos indicação do estilo mental do indivíduo. O planeta Júpiter aqui confere por sua vez a capacidade de M. ter pensamento abstrato e desejo de trazer para o seu meio ambiente mais próximo, qualidades que adquire através das vivências de Júpiter. Em termos da sabedoria astrológica, o modo como M. pensa e comunica com os outros é expansivo. Júpiter remete: para a fé; confiança num poder ou plano superior; otimismo (ver figura 3.9). Ele está ligado à expansão; à confiança e segurança na vida e ao aperfeiçoamento do eu (ver figura 3.2). E estando Júpiter situado em Carneiro que é um signo Cardinal quanto ao modo de atuação, há uma promoção da ação, movimento, agitação, que conduzem o indivíduo para a passagem das ideias à ação (ver figura 3.3). Carneiro também se expressa por uma atitude entusiástica e expansiva (ver figura 3.4).

Olhando para o Zodíaco Natural (ver figura 3.1) verificamos que Júpiter está relacionado com o signo de Sagitário, com o elemento Fogo e com a Casa 9 que é uma casa Cadente. As características da Casa 9 remetem para viagens ao estrangeiro, estudos

superiores, ligação à religião, Filosofia, fé, e viagens profundas ao nível da alma⁷⁸. T. pediu a M. para fazer uma descrição e reflexão sobre uma das suas viagens ao estrangeiro (A9a), com o objetivo de perceber a ressonância que outras culturas possam ter na construção do projeto reflexivo do *self*. A M. escolheu partilhar uma viagem a Cabo Verde:

“ (...) Estive em Santiago cerca de um mês. Enquanto a minha mãe trabalhava, eu e a minha irmã aproveitamos para visitar a ilha e ir muitas vezes à praia que ficava um pouco distante da Cidade da Praia. Uma das vezes fomos de transporte público, mas os constantes atrasos do autocarro, em que as pessoas que utilizavam o autocarro chegavam a mandá-lo parar apenas para conversarem com pessoas que iam na rua e, enquanto isso todos os utilizadores que iam dentro do autocarro, pacientemente aguardavam e ouviam a conversa entre o utilizador do autocarro e alguém, acabámos por optar fazer as viagens de táxi. Nos táxis, cedo nos apercebemos que não existia taxímetro e que os preços poderiam ligeiramente alterar de viagem para viagem, assim, sempre que queríamos apanhar o táxi, arranjavamos 100 escudos cabo-verdianos e dizíamos ao taxista que queríamos ir à rua tal (que custava, por exemplo, 120 escudos CV) mas que só tínhamos 100 escudos CV, como tal, para nos deixar o mais próximo possível, por esse valor, da nossa casa. É claro que os taxistas, acabavam sempre por nos levar até à morada pretendida por 100 esc, CV. Outra situação que nós vivemos lá foram as deslocações para fora da cidade da Praia, que era feita em IASE. Aqui as coisas também aconteciam de forma muito engraçada. Iam sempre mais pessoas do que aquelas que a carrinha podia transportar e eu e a minha irmã chegamos a levar ao colo galinhas e porcos. Era uma alegria total! Numa das viagens lembro-me que ao chegar ao posto de abastecimento, todos tiveram de sair. Nós não percebíamos a razão e mais estupefactos ficámos quando vimos pessoas a pendurarem-se na ‘nossa’ carrinha e a abaná-la por todos os lados enquanto era abastecida. Soubemos então que era para a carrinha levar mais abastecimento e não irem sempre às bombas (as bombas ficavam longe e de um momento para o outro podia não haver gásóleo). Quando nós lá chegámos, o carro que tinham entregado à minha mãe enquanto ela desenvolvia o projeto avariou e na secretária dela estava a seguinte nota de um formando da minha mãe: ‘Doutora, seu carro avariou. Agora tem que andar a pé’. Magnífico, isto no nosso país era impensável! A despreocupação, a ideia ‘hoje tenho, por isso aproveito ao máximo, amanhã logo se vê’, o gosto pela música, etc., são algumas das características que aponto sobre o povo cabo-verdiano. Esse povo gosta de aproveitar a vida ao máximo, mesmo com as casas a cair, as janelas feitas de remendos, etc. que mostra a pobreza em que, pelo menos nessa altura viviam [a viagem realizou-se há 20 anos], deveria fazer deles um povo triste, egoísta e mal com a vida, mas não, pelo contrário. A diversão estava presente e na rua havia várias manifestações de alegria e a discoteca era muito importante para eles. Uma vez fomos a uma discoteca muito badalada na altura, o ‘Quebra Cocô’, à entrada os cabo-verdianos estavam bem vestidos, com banho tomado e cabelos todos arranjados e quando entrámos na discoteca, com alto letreiro, holofotes, etc., qual não foi o nosso espanto, quando olhamos para o teto e vimos...as estrelas, nuvens e a lua. Afinal a disco era ao ar livre. Quem diria! Só mesmo do povo africano. E o que eles dançavam, cantavam, bebiam e conviviam. Outra vez fomos até a uma sala de espetáculos para ver a Cesária Évora com Tito Paris. Esperamos impacientes que começasse e víamos os cabo-verdianos a conversar tranquilos com várias pessoas na sala. A vida em Cabo Verde é mesmo assim, leve, tranquila, alegre, faz-se o indispensável, com calma e muita sabedoria ‘africana’. Este povo é também muito solidário e deixam tudo para ajudar, até mesmo os brancos. Um episódio caricato ocorreu quando fomos para uma farra, e como era longe, uma amiga da minha mãe emprestou-nos a chave para irmos dormir a casa dela. Mas quando nos deslocámos à dita casa, as chaves não entravam. Lembramo-nos que havia ali perto um hotel, assim fomos até lá e explicamos a situação ao funcionário. Ele acabou por nos deixar dormir num quarto, com a condição de que nos levantaríamos cedo e nos íamos embora. E assim foi, dormimos nesse hotel, nessa noite e não nos foi cobrado nada para tal. Isso demonstra a hospitalidade e solidariedade deste povo” (11ª sessão).

⁷⁸ Nas performances e entrevistas podem ser empregues conteúdos de outros planetas e signos que estejam deslocados numa Casa que não é o seu domicílio, e neste sentido, olhando para o mapa astrológico de M. podemos socorrer-nos da figura 5.6 relativa à categoria A9 – Casa 9, Júpiter e Sagitário; e do Quadro do Roteiro Mental de Campo do anexo 2 relativo à figura A2.9.

Esta viagem ao estrangeiro mostra-nos claramente a sabedoria astrológica. A Casa 3 contém o signo de Peixes, que remete para uma expressão sentimental, para ações baseadas nos sentimentos e nas sensibilidades do momento (ver figura 3.4), para além disso Júpiter nesta Casa leva ao desejo de viagens, o que confere uma profunda sensibilidade no modo como M. encara as experiências das viagens físicas e interiores. Para além disso, M. traz para o seu ambiente mais próximo (Casa 3), essas mesmas experiências e reflexões, traduzindo-se em conceitos que pretende aplicar à sua vida de forma prática.

iv. Localização no mapa astrológico: a 6ª Casa contempla o Planeta Marte e a influência do Signo de Gémeos⁷⁹

Avançamos duas Casas, e passamos para a Casa 6, que corresponde à área do trabalho, uma das principais preocupações de M.. O signo de Gémeos contido na Casa 6, tendo em consideração a área do trabalho, é caracterizado: por oscilar entre o impulso repentino e a tendência para a inércia; por uma multiplicidade de ações; diversidade de respostas; certa adaptabilidade. Tal leva a que o indivíduo tenha: vivacidade e curiosidade, mas também possa manifestar incoerência e dispersão (ver figura 3.3). No seu trabalho M. adota uma postura de curiosidade, interesse por vários assuntos relacionados com a floresta, apresenta um grande dinamismo intelectual quando tem múltiplas ideias para implementar (ver figura 3.4). Sendo Gémeos um signo do elemento Ar, ao nível do trabalho dota M. de capacidade de ser sociável, de apreciar as ideias dos outros, de ter facilidade em comunicar (ver figura 3.5). Olhando para o mapa astrológico de M. verificamos que a Casa 6 contém o planeta Marte, que nos indica onde a pessoa deve colocar a sua ação ou como age. O planeta Marte na sua expressão positiva confere coragem, iniciativa, força de vontade conscientemente dirigida para um alvo legítimo. No entanto na sua expressão negativa, Marte conduz à impaciência e obstinação (ver figura

⁷⁹ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do *self* através de performances astrológicas, neste caso, remete-nos para a categoria A6 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2: para a Casa 6 – figura A2.6; para Marte – figura A2.1; para Gémeos – figura A2.3.

3.9). Assim, M. no seu mapa astrológico tem a ação de Marte necessária para avançar com os seus projetos de trabalho, e gémeos permite que ela tenha muitas ideais e curiosidades, no entanto ela dispersa-se e fica muitas vezes só pelas ideias.

A categoria A6 diz respeito à área do trabalho (A6d). Quanto à tomada de iniciativas, M. refere: “o meu calcanhar de Aquiles é tomar iniciativas. (...) Tenho muitas ideias mas travo-me na ação. (...) Por outro lado eu também sou ativa, é um conflito, sou ativa mas não ajo” (4ª sessão). Com o objetivo que M. resgatasse a sua capacidade de ação, T. colocou uma música alusiva ao planeta Marte, solicitou a M. que fechasse os olhos e se deixasse levar pela música em busca da sua Guerreira Interior. No fim da imaginação ativa, M. fez um desenho de uma Guerreira com um escudo na mão e uma espada na outra (ver anexo 4 figura A41) e a respetiva reflexão:

“O meio-termo...o escudo no sentido de ela se proteger e esconder, meditar, pensar, estruturar o pensamento, ações. O que eu vou fazer se sentimos ataques diretos das pessoas que nos rodeiam...defender e observação. É parecida com a raposa que se esconde e aparece no momento certo, ou como nas telenovelas, estar por trás, observar e reescrever o guião de vida, *show off* de mostrar... pensar no retiro do escuro. A espada fálca, simboliza o fazer, a ação, do acontecer, esperar no sitio certo, a vida... a espada está associada ao matar, na época medieval, mas a espada indica como abrir caminhos... a vida não é uma luta, não... a vida é para ser vivida. Por um lado a Guerreira que se mostra e por outro lado a Guerreira que se retira, para pensar. O escudo é o pensamento e a espada a ação [sorri e comenta que gostou do que disse]” (4ª sessão).

T. solicita a M. para esta se dirigir ao palco. M. descalça-se e após um breve aquecimento de ritmos (correr, saltar, andar ao pé-coxinho, etc.), T. pede-lhe que ela represente várias áreas da sua vida que neste momento sente que tem tido menos ação:

[M. coloca três almofadas diferentes perto umas das outras, que representam respetivamente, o trabalho, a família e a floresta. De seguida a T. diz-lhe]: “dirija-se a cada uma das áreas e mostre como gostaria de agir”. [M. dirige-se à área do trabalho e inicia uma dança suave, movimentando o corpo de forma graciosa gesticulando as mãos e as pernas, como uma bailarina. Enquanto dança diz]: “tenho necessidade de movimentar o que está no plano do pensamento, passar à ação à produtividade. Estou a dançar para mostrar aos outros as minhas capacidades, talentos, conhecimentos, numa simbiose”. [De seguida M. dirige-se para junto da almofada que representa a família. Senta-se no chão com as pernas cruzadas numa postura corporal calma e de meditação e diz]: “Estou a sentir-me relaxada, com as pernas à chinês, quero conversar com o meu marido, escutá-lo, quero saber o que ele quer, numa postura atenta”. [M. desloca-se agora para a almofada da floresta e diz]: “Estar lá, só me vem a frase Estar lá, para proteger o terreno, estar lá com os seres físicos e espirituais, algumas árvores não resistiram mas já vejo uma parte do terreno verde, é a morte e o renascimento”. [T. pede-lhe que faça uma estátua corporal representando como gostaria de agir no terreno. M. faz uma estátua dela própria a agarrar uma tocha olímpica e começa a andar para traz e para a frente no tapete com a ‘tocha na mão’ e diz]: “tenho de manter a tocha iluminada” (4ª sessão).

M. sempre se sentiu incompreendida nos vários locais de trabalho, mas neste momento um dos seus maiores orgulhos é poder escolher o emprego que quer, e não ter que obedecer a entidades patronais. Neste sentido, perante uma panóplia de escolhas do

tipo de trabalho, M. tem consciência da existência de várias alternativas, em que a escolha do trabalho e do seu ambiente constitui um elemento básico das orientações de estilo de vida na divisão do trabalho (Giddens 1997, 76). Giddens chama a atenção para o facto de os sistemas abstratos promoverem a desqualificação, na sua ótica um fenómeno alienador e fragmentador para o *self* (1997, 127). No caso de M. verificamos que apesar da desqualificação dos sistemas abstratos, ela própria desqualifica algumas atividades de requalificação:

“Eu nunca quis tirar o Mestrado, prefiro investir noutras áreas, fazer várias formações nas terapias alternativas e conjugar tudo. Mesmo sabendo que no curso de Animação as pessoas já saem com outros conhecimentos, eu sinto-me completa. Quero tirar o curso de xamanismo, mas só quero frequentar alguns módulos para tirar algumas ideias. Eu não preciso de tirar muitos cursos, basta um e depois eu leio a informação em livros e tiro informações da internet. Eu chego lá sozinha. As pessoas tiram muita formação mas depois não a aplicam bem” (5ª sessão).

Simultaneamente em algumas sessões a M. confessa que não se sente preparada intelectualmente para lidar com certos temas. Ao considerar que M. vive num paradoxo, a T. foi ajudando-a a tomar consciência da importância da reapropriação do conhecimento. Giddens sublinha que perante uma panóplia de informações, a escolha pode ser baseada numa informação razoável, caso o indivíduo se queira requalificar devidamente. O autor coloca a questão da capacitação, em que apesar de essa estar à disposição dos leigos como parte da reflexividade da modernidade, muitas vezes surgem problemas no modo como essa capacitação se traduz em convicções e em ação (Giddens 1997, 131). Para além desta questão, M. não tem tido muito trabalho na sua área e reclama de as pessoas estarem sempre a desmarcar os compromissos com ela. T. acha que M. reclama de algo sem justificação, pois M. nunca mostrou realmente a qualidade do seu projeto às pessoas, com medo que lhe roubem as ideias, ela mesma refere:

“Tenho a certeza que quando as coisas arrancarem vão correr bem [fazer animação sociocultural na floresta”. (...) No *facebook* vou colocar os temas das festas, mas mostro as coisas sem mostrar a totalidade do trabalho, as pessoas tem que querer descobrir e ver a qualidade, estou a pensar convidar algumas colegas e os filhos, oferecer-lhes um lanche e testar as brincadeiras, quero que as coisas tenham sentido e quero ouvir a opinião delas” (4ª Sessão).

Com o objetivo de M. poder mostrar aos outros as suas potencialidades T. pede a M. para se dirigir ao tapete e para construir um pequeno palco no meio de uma praça Africana. M. constrói um palco com vários banquinhos de madeira, e T. pede para ela subir para cima deles. T. inicia a sessão e adota o papel de vendedor de escravos e o papel de dois compradores e M. adota o papel de escrava:

[T. no papel de vendedor diz]: “bom dia temos aqui uma escrava quem quer comprar?”. [T. no papel de comprador]: “o que é que a escrava faz?”. [M. começa a entrar no jogo e diz]: “se me levar consigo posso escutá-lo, perceber a suas necessidades, conversar consigo como atingir as suas ideias”. [Em cima dos bancos M. transmitia uma postura corporal confiante e leve. [T. no papel vendedor]: “eu não disse? Esta escrava é espetacular ela tem muitos talentos”. [M. interrompe e diz]: “leve-me consigo sem compromisso” [gargalhadas]. [T. no papel de comprador]: “mas eu não quero conversar eu quero é ação no trabalho, andar para a frente”. [M. para e fica em silêncio, e a T. diz ‘pense alto’. M. comenta]: “é isso mesmo. Tenho tudo, presença física, emocional e intelectual falta é ação”. [T. no papel de comprador]: “vou levá-la, que ela já entendeu, negócio feito”. [M. diz]: “agora já não me perco, sei o que quero e consigo que os outros vejam isso em mim” (5ª sessão).

Dentro da categoria A6 que corresponde à Casa 6, destaca-se o modo como o indivíduo se relaciona com a sua saúde. Giddens deu destaque às competências do próprio corpo, em que sugere que o indivíduo deve escutar o seu próprio corpo (A6a) e estar atento aos sinais de alerta de que algo está errado. O modo como M. aborda a questão da saúde e da doença, traduz essa mesma sensibilidade de conferir poder ao corpo:

“Eu acredito na psicossomática, na metafísica das doenças. A parte mental é que nos leva à parte física, tudo o que acontece no físico foi trabalhado no mental. Eu quando tenho uma dor, pergunto-me logo o que a dor me está a querer dizer, porque eu sei que a mente é a causadora e eu digo muitas vezes a mim mesma: se sabes disso bem, porque não colecionas pensamentos positivos? Assim não havia doenças. Sinto-me mal por fazer coleção de coisas negativas, estou sempre a pensar que não ajo, ou porque não avanço e tenho os meus medos. Mas não tenho dúvidas que somos nós que provocamos as doenças. Eu sou responsável pela minha saúde” (5ª sessão).

T. propôs a M. que construísse no palco, um corpo gigante com vários objetos (ver anexo 4 a figura A4.3) e que representasse as suas feridas físicas e depois as suas feridas mentais e emocionais:

[Ao nível das feridas mentais, M. refere]: “quando sinto um aperto no coração, questiono muito a minha validade, quem eu sou, o que ando a fazer, não dou a volta”. [Ao nível das feridas no coração, aponta]: “o divórcio dos meus pais, e quando sinto muitas emoções por causa de coisas que passei na vida, fico com o coração apertado, ou quando parece que as coisas não resultam comigo [fica triste] ... é um desamor por mim própria”. [M. representa também, as suas dores na coluna]: “volta e meia fico de gatas, perco a força, andei em médicos por causa da coluna, eu já sei que quando estou com dores na coluna estou com um bloqueio mental”. [Sinaliza ainda uma ferida genital]: “no parto rasguei a vagina e nunca mais fiquei boa, além disso devido aos tratamentos que tive de fazer tenho perdas urinárias, já fiz uma operação mas não ficou assim tão bem, e tenho de andar sempre a contrair o útero e os glúteos” (5ª sessão).

Posteriormente T. solicitou á M. para escolher uma das feridas e introduziu a troca de papéis, em que M. deveria dizer à ferida o que sentia e pensava dela e posteriormente que trocasse de lugar com a ferida e no lugar dessa ferida falasse com M. Ela escolheu a coluna:

[M. a falar para a coluna:] “tu és o grande suporte não só físico como mental e emocional, és importante porque me levas para a ação, para o fazer, o ir. És tu que mostras exteriormente quem nós somos”; [M. no papel de coluna a falar com M.:] “é importante preocupares-te com as coisas, pensa mas não fiques só no pensamento e focar o pensamento numa perspetiva de ação. Tenho orgulho de estar no teu corpo,

preocupas-te minimamente com as questões de saúde, do aspeto físico e gostas de agir”; [M. a falar para a coluna:] “tens sido um bom suporte” (5ª sessão).

Relativamente à escolha dos regimes alimentares (A6b), M. refere o seguinte: “Não ligo a dietas, mas sinto que gostaria de me tornar vegan, natural e vegetariana. A minha mãe tem muito cuidado com a alimentação e aprendi muito com ela, pois ela tem cursos disso e sempre me educou a comer de forma saudável. Gostaria de aprender a cozinhar vegetariano, mas sou muito preguiçosa e também enjoa rapidamente de alguns produtos” (5ª sessão). M. está rodeada de pessoas que seguem uma alimentação macrobiótica e vegetariana mais regular e confessa “(...) Eu não consigo ter essa rigidez e sinto-me mal quando as ouço conversar sobre o assunto” (5ª sessão). Embora M. não siga uma dieta rígida, ela monitoriza de forma regular e pormenorizada os riscos para a saúde (A6b) e faz uma seleção a partir da panóplia de informações sobre esses riscos:

“Vou ouvindo várias informações sobre o prejuízo do sal e do açúcar, e tento utilizar pouca quantidade, só uso açúcar nas sobremesas, mas feitas em casa. Há anos que não consumo leite, e iogurtes muito raramente. Como as refeições sempre associadas com salada. Tenho consciência do que faz mal e aprendo muito com a minha mãe e com as amigas dela. Tento que o meu filho só coma coisas saudáveis e fico bastante irritada se sei que ele andou a comer doces às escondidas” (5ª sessão).

No que diz respeito à alimentação, M. tem consciência que se não criar uma rotina é difícil seguir o regime alimentar que deseja, mas por outro lado e de acordo com Giddens, as rotinas associadas à disciplina também podem constituir-se como um fenómeno de tensão, como no caso em que M. se sente mal ao ver pessoas que a rodeiam, seguir de forma rígida um tipo de regime alimentar. A escolha que M. faz dos regimes alimentares de comida tem, a nosso ver e de acordo com Giddens, um impacto ao nível individual e também ao nível social (Giddens 1997, 58).

v. Localização no mapa astrológico: a 7ª Casa contempla o Planeta Saturno e a influência do Signo de Caranguejo⁸⁰

Seguimos agora para a zona do mapa astrológico que corresponde às Casas Coletivas, que se inicia com a 7ª Casa (ver figura 3.6). Esta Casa remete para o casamento

⁸⁰ A análise dos dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do self através de performances astrológicas, neste caso, remetem para a categoria A7 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo do anexo 2: para a Casa 7 – a figura A2.7, para o planeta Saturno a figura A2.10 e para o signo de Caranguejo – a figura A2.4.

e para a relação do indivíduo com a Sociedade. No mapa astrológico de M. encontramos na 7ª Casa o planeta Saturno, que se localiza no signo de Caranguejo. Saturno na área do casamento no mapa astrológico de M. é gerador de tensões (como já referimos há uma linha de tensão, assinalada a vermelho, entre a Casa 7 e a Casa 1 (a do Eu). Uma das muitas queixas de M. é que por vezes o companheiro não a ajuda nas coisas dela, e sente que tem de fazer tudo sozinha. Saturno em aspeto negativo pode ser gerador de: contração; esforço; autolimitação; falta de fé; rigidez; frieza; inibição incapacitação; medo e negatividade (ver figura 3.2 e figura 3.9). Mas quando expressado positivamente Saturno confere: esforço disciplinado; aceitação dos deveres e das responsabilidades; paciência; organização e confiabilidade (ver figura 3.9). As características de Saturno vão ser mais vivenciadas em termos emocionais, uma vez que este planeta se situa no signo de Caranguejo, que é extremamente sensível. Em termos comportamentais Caranguejo apresenta uma postura calma, recetiva e simpática, mas sujeito a oscilações, pois os sentimentos e a segurança emocional estão na base do seu comportamento. Responde com defesas e hesitações às mudanças do meio circundante (ver figura 3.4). Caranguejo é um signo do elemento Água, e nesse sentido valoriza os sentimentos, é empático, procura segurança emocional mas também se ressentem com a instabilidade emocional (ver figura 3.5).

Atualmente M. está a passar uma boa fase com o companheiro, sobretudo passou a valorizar o facto de ele ir trabalhar para a floresta, de ser o suporte monetário da casa; M. passou a ser mais humilde em relação ao seu companheiro. Também o facto de se desiludir com várias pessoas que não a estão a apoiar contribuiu para esta aproximação. M. parece estar a superar as provas exigidas por Saturno. O leitor pode observar uma linha vermelha de tensão na área entre o outro (Casa 7) e o Eu (Casa 1), no entanto quando as tensões são enfrentadas e transcendidas, há um renascimento e a relação fica mais forte e sólida, a caminho das expressões positivas de Saturno.

[No sentido de proceder a uma análise em torno da relação pura (A7a), através do compromisso, a intimidade e confiança, e a reflexividade das relações, T. pede a M. para relaxar e inicia uma meditação guiada em torno do arquétipo do *animus*, com o objetivo de perceber quem são as figuras internalizadas de M. relacionadas com a relação amorosa e o modo como elas se relacionam. M. faz um desenho das figuras que visualizou (ver anexo 4 a figura A4.4) e descreve a sua vivência]:

“Era uma casa branca, um edifício rés-do-chão e primeiro andar, no meio da casa tinha uma coluna mais alta, vi uma casa senhorial semi-vitoriana... coluna ao meio. Tinha um guarda-fatos e estava lá um fato de palhaço, fui para um baile de máscaras era no interior de Portugal, num sítio onde a comunidade se encontra para as festividades da terra. Havia todo um género de mascarados, coelhos, cães, senhoriais... e depois aparece o meu parceiro... uma espécie de Rei, com um manto vestido em tons lilás, máscara de meia face e tinha uma espécie de coroa, não era vistosa, mas representava alguém da alta sociedade. O Rei escolheu

o palhaço. A pessoa achou-me piada. O Rei não era efusivo. Sorria em rodopio à volta da pessoa, eu tinha mais energia e brincava mais com as situações... engraçada... o braço caiu e eu peguei no meu. Depois saímos dali, fomos para uma clareira... tinha uma espécie de precipício, eu mostrava as minhas habilidades, a dançar, com bolas, ele calmo, sentado. Era tudo muito simbólico, representação. O Rei queria mostrar as estrelas, o céu, os fenómenos da natureza... eu fazia outra coisa, não podia ficar pesado o assunto. Ele mostrava as árvores, o rio. A dualidade... eu brincava com a situação e ele mais sério. O Rei com o conhecimento, a Sabedoria... verificou-se uma aproximação, braços a tocar, ele explicava e eu colava-me à pessoa. Não desgostava... mas ele não tinha iniciativa própria. Foram novamente para o baile, e ele já dançava de outra maneira, não era tão parado... não quis tirar a máscara e prometemos outro encontro... demos um beijo na boca. Fui depois para casa” (6ª sessão).

T. pergunta a M.: Como está a relação? M. responde que: “a relação está boa, dá para comunicar e verbalizar... sinto-me às vezes impotente por não estar a trabalhar e não ter retorno financeiro. Tenho pena de ter-me escolhido como parceira, estou a falhar e não há dinheiro para avançar... não há dinheiro... [fica emocionada]. Ele diz que é só uma fase e que acredita no meu projeto, que tem pernas para andar, mas apesar disso vamos estando bem” (6ª sessão).

Apesar das tensões intrínsecas a uma relação, que M. vivenciou com o marido e que agora sente que estão relacionadas com o facto de ela não contribuir monetariamente para o sustento da família, M. está disposta a apostar nela, e diz mesmo “quero envelhecer com ele”. Para ela as únicas recompensas são aquelas inerentes à relação em si (Giddens 1997, 86). T. pede a M. para moldar com o barro o que para ela significa o Amor (ver anexo 4 a figura A4.5). Enquanto faz a estátua de barro, a M. conta uma história, reportando-se a um jardim à beira rio na cidade onde mora:

“São dois idosos num espaço natural com árvores, imagino um corredor de árvores à beira de um rio. Associo o Outono à sabedoria, não é a velhice total, acabada, o Outono... já vivemos a nossa vida, já tivemos a nossa experiência, já colhemos as coisas do Verão. Estar em paz... consciência do exterior com o espiritual. São os dois coniventes um com o outro, estão bem. Sentados num banco, está a chover... o chapéu preto aberto e a comerem um corneto” (6ª sessão).

Esta história é uma história partilhada entre M. e o companheiro, onde está presente a intimidade, dentro de uma relação estável. O projeto reflexivo do *self* está ligado no caso de M. a uma relação pura, baseada na confiança, em que M. e o companheiro conhecem a personalidade, um do outro e fiam-se no que o outro diz e faz (Giddens 1997, 91).

vi. Localização no mapa astrológico: a 8ª Casa contempla a Lua e o Signo de Leão⁸¹

Dirigimo-nos agora para outra área crucial a trabalhar com M., que é a Casa 8, a Casa dos medos, dos receios, das percas, das ansiedades. Nesta Casa encontramos a Lua, que é extremamente sensível e pode agudizar ainda mais as vivências dos conteúdos da Casa 8. Na sua expressão negativa a Lua conduz: a uma sensibilidade exagerada, á insegurança e a um senso do eu incorreto e inibidor (ver figura 3.9). Na sua expressão positiva a Lua: promove um contentamento interior e leva a um sentido do eu adaptável e fluente (figura 3.9). A Lua tem necessidade: de tranquilidade da alma e sentido de dependência; tem necessidade de se sentir bem com o *eu*, e procura segurança doméstica e emocional (figura 3.2). A Lua encontra-se no signo de Virgem, cuja expressão é caracterizada: por ser utilitária, prática e minuciosa, agitada, muito focada em questões concetuais e ter uma vertente racional (ver figura 3.4). Virgem é um signo de Terra, que se reveste de paciência, auto-disciplina, raciocínio prático, eficiência e segurança material (ver figura 3.5). Estas características podem ser equilibradoras numa Casa 8 tão emocional como a de M.. Na Casa 8, encontramos o Signo de Leão que também contribui para dar calor a esta Casa das ansiedades. Leão tem uma expressão comportamental: caracterizada pela irradiância natural, que resulta numa postura afirmativa e dominadora; as suas ações são firmes; a sua expressão emocional é calorosa e generosa (ver figura 3.4).

Na sétima sessão, M. entra na sala de terapia senta-se bruscamente e refere:

“Ando com vontade de destruir tudo [A8a], todo o meu trabalho. Recebi uma mensagem de uma mãe de um coleguita do meu filho a convidar-nos para a festa de aniversário dele. Estou irritada porque aquilo é mais do mesmo, a mãe sabe que eu estou a construir um projeto de festas de aniversário na floresta, mas ela sabe que eu faço festas no meu espaço atual, mas nem questionou o que eu fazia... e vai fazer a festa do filho noutro lado. Não me apetece deixar o meu filho ir à festa. Depois vinha de carro e vi um grande cartaz que publicitava a abertura de um novo espaço, com guloseimas... caramba, toda a gente diz que quer mudar, que quer algo diferente, mas andam à procura do mesmo. Comem coisas que não são boas e eu queria mostrar o outro lado da natureza, a participação e o convívio entre os miúdos. Estou fula. Também tinha combinado ir fazer animação a uma escola, e assim podia aproveitar para deixar panfletos das minhas festas de aniversário, mas desmarcaram na véspera” (7ª sessão).

⁸¹ A análise de dados recolhidos no trabalho de campo, relativamente às expressões corporais e reflexividade do self através de performances astrológicas, neste caso, remetem para a categoria A8 (ver figura 5.6) e para o Quadro do Roteiro Mental de Campo no anexo 2: para a Casa 8 – a figura A2.8, para a Lua – a figura A2.4, para o signo de Leão a figura A2.5. Também poderemos consultar a figura A2.6 para o signo de Virgem (onde se encontra a Lua no mapa astrológico de M.).

A T. pede a M. que pinte ou desenhe a sua escuridão (ver anexo 4 a figura A4.6), e que vá fazendo uma reflexão enquanto desenha (A8a):

“Sou eu dentro de uma rocha a invernar, como um urso. A necessidade de descansar, de rever os projetos de vida, os nossos caminhos...ao mesmo tempo há os verdes...o escuro não tem de ser escuro. Desenhei-me a mim sentada numa posição de bebé, fetal, a abraçar as pernas e a contemplar, observar, ver...a água pode entrar no escuro, há um rio, um seguimento...há o início, um percurso e um final. Escuro na introspeção, escuro connosco. O alimentar...e não deixa de haver algum amor por nós próprios, pelo que nos rodeia...qualquer coisa assim. Podemos estar no escuro com um sorriso nos lábios. Tenho um lado de apreensiva e preocupada, mas sei que é um período para depois reconstruir, para fazer” (7ª sessão).

T. solícita de seguida para M. dançar a sua escuridão (A8a), encarnando uma personagem escura, uma bruxa, um mostro ou outra que lhe surja. M. descalça-se e vai para o tapete e ao som de uma música, começa a dançar, a dar voltas com as mãos, faz sons e gestos amplos, movimentando o seu corpo, pula... mexe bastante a anca e os pés...baixa-se e levanta-se...e repete de forma constante uma coreografia, em que parecia estar a apanhar algo. No fim da dança M. relata a sua vivência:

“Pensei na comida fabricada e eu era uma bruxa que transforma esses produtos, que transforma *fastfood* para estarmos bem connosco próprios, para ter uma conexão mais ligada à natureza. Coloquei os produtos menos bons num caldeirão, fez-me sentir bem, colocar os produtos nefastos para a sociedade dentro do caldeirão. Lembrei-me da festa de anos e não me apetece que o meu filho vá, por outro lado eu compreendo, sou eu que estou mal, ando a lutar contra a maré. Gostava de poder dizer a essa mãe, tu é que estás mal e tens de alterar o teu conceito” (7ª sessão).

Quanto à questão da Morte (A8a), M. considera que está relacionada com o destino de cada um e dá mais importância à morte associada à perda de algo:

“Questiono-me acerca da morte mas pela perda. Eu hoje sei que perdi vários empregos, porque não era nada daquilo. O emprego dá segurança financeira, mas tenho que encontrar o meu caminho. Não consigo trabalhar num sítio fixo, não nos permitem fazer o que devemos fazer e além disso não posso falar de coisas espirituais. A morte de algo leva-me a procurar coisas novas. Não me apetece entrar na minha clínica é um lugar de estagnação, ponto de pouca passagem, obscuro” (7ª sessão).

Plutão⁸² representa a morte e a destruição do antigo. Com Plutão é tempo de abandonar os velhos padrões psicológicos, uma velha perspetiva (Arroyo 1999, 87). Do nosso ponto de vista M. está a fazer um renascimento ao abandonar velhas perspetivas de vida e a procurar um novo caminho, com ideias fortes. Consideramos que até aqui M. vivenciou uma série de experiências como se fossem momentos separados, em que as

⁸² A abordagem a Plutão faz parte da Categoria A8 da figura 5.6, e da figura A2.8 do Quadro do Roteiro Mental de Campo do anexo 2.

suas narrativas não eram contínuas (Giddens 1997, 50). Embora, as ansiedades em relação à intromissão de acontecimentos externos ainda se façam sentir, nomeadamente através de atitudes de outras pessoas que contrariam os seus ideais, ela consegue manter-se sólida dentro do seu casulo protetor, e permitir amar-se a si mesma e prosseguir com a sua nova forma de estar na vida. M. sente que há uma crise de valores e em determinados momentos, ela vivencia isso como algo perturbador, levando-a a querer destruir tudo, o que ameaça o próprio núcleo da sua auto-identidade (Giddens 1997, 7)], mas uma parte dela, consegue renascer após esses momentos, através da reflexividade em torno do *self*.

T. tinha solicitado a M. para trazer para esta sessão imagens que representassem a destruição e o renascimento e altos riscos (A8a, A8b) (ver anexo 4 as figuras A 4.7.):

[imagem ‘A Destruição’ (ver no anexo 4 a figura A4.7.1)]: “é uma destruição, uma cidade, um local completamente destruído, a ação humana”;

[imagem ‘A Floresta Incendiada’ (ver no anexo 4 a figura A4.7.2)]: “a ação humana a trabalhar e a destruir, a floresta ardida, o verde ardido. Mas se por um lado o homem destrói, a própria natureza leva a cabo processos de destruição para restabelecer o equilíbrio”;

[imagem ‘O Impacto’ (ver anexo 4 a figura A4.7.3)]: “custa-me acreditar na bomba nuclear, que o mundo terminaria desta forma, porque somos mais do que isto. Eu não penso muito nisso, pois tenho mais coisas para fazer, o meu percurso ainda não terminou”;

[imagens ‘O Planeta é Luz’ e ‘Luz Divina’ (ver anexo 4 as figuras A4.7.4 e A4.7.5 respetivamente)]: “o planeta é luz, todo o planeta trabalha baseado na luz...fenómenos naturais da luz. Existe a luz humana e a luz divina, e o divino é algo superior a nós, o planeta anuncia a luz”;

[imagem ‘Sorriso’ (ver anexo 4 a figura A4.7.6)]: “o ser humano também é luz, se rirmos, estamos felizes e irradiamos luz...uma criança é genuína, e ri-se simplesmente por que quer rir-se” (7ª sessão).

De acordo com Giddens (1997, 168-169) uma das formas através da qual os indivíduos conseguem pôr entre parênteses a possibilidade de uma destruição, por exemplo provocada por uma bomba atómica, e prosseguir com as atividades do dia-a-dia, é remeter esses perigos para conceções de fortuna ou destino. A opinião de M. é a de que o mundo não poderia acabar dessa forma porque as pessoas têm um determinado caminho a percorrer, coisas para fazer.

6.3.2.2. Antropologia da Magia

Relativamente à categoria **B1 - Mentalidade Mística e Vivência Corporal**, M. já teve contacto com a bruxaria, a magia e os oráculos. Apesar das ideias mágicas e místicas fazerem parte da estrutura de pensamento de M., esta não recorre à consulta de oráculos de forma frequente; ela própria verbaliza que ela tem a capacidade de lidar com aspetos

da sua vida associados à bruxaria, como o mau-olhado, as más energias e as invejas. No entanto a sua opinião é a seguinte: “gosto de ir a cartomantes, saber coisas tanto do espiritual como do material. Se a pessoa for íntegra vai completar o que a cartomante disse. Nós às vezes não acreditamos nas mensagens subliminares, mas a cartomante mostra-as” (5ª sessão). Os vários oráculos que consultou foram por influência da mãe, que costuma fazer essas consultas quando tem decisões para tomar. O único episódio em que M. consultou uma bruxa por iniciativa própria deu-se recentemente, por considerar que não havia explicação racional para o facto de as coisas no terreno não estarem a avançar e simultaneamente várias pessoas solicitarem os serviços dela e todas desmarcarem em cima da hora, num curto período de meses (B1a). Quando uma situação destas surge entre os Azande eles atribuem a causa à bruxaria alegando que não há outra explicação, após verificaram outros factos que poderiam ter levado ao infortúnio. Tal como os Azande, M. considera que tem feito tudo correto, ingressou no caminho espiritual, adquiriu competências intelectuais e investiu no terreno para fazer um projeto holístico para o bem do universo. Ao deparar-se com eventos de infortúnio, ela convenceu-se que só pode haver bruxaria por detrás disso tudo. M. sabe que a bruxaria não é a única causa dos fenómenos, e que ela tem que arranjar outros trabalhos que lhe permitem ter dinheiro, mas ao mesmo tempo também acha que não é coincidência num prazo curto de meses, várias pessoas marcarem e desmarcarem os seus serviços. Os Azande também fazem este tipo de observações, como no exemplo da queda de um celeiro. M. também refere que não encontra explicação, e diz que já teve vários empregos, saltou de emprego em emprego, mas sabia que isso estava relacionado com o seu caminho espiritual, e que não gostava assim tanto dos sítios por onde tinha passado, mas agora considera que fazendo tudo certo não acha explicação para o infortúnio. Antes desta fase, M. não pensava que a estavam a embruxar, até porque ela própria acredita nas proteções que faz a si e à família, como orações, rituais gestuais, entre outros, quando sente que está a ser alvo de invejas, mas só depois de estar a ter tantos episódios de desmarcações, é que ela achou que o fenómeno se deveria à bruxaria. Evans-Pritchard mostrou entre os Azande que “é importante notar que primeiro sucede a desgraça e cristaliza a crença na bruxaria: a acusação de bruxaria segue à desgraça” (Gluckman 2011, 10).

M. procura um oráculo para ver o que uma bruxa lhe tinha a dizer. A bruxa confirma-lhe coisas que ela já sabia, como a ideia de que uma colega de trabalho estava a atrasá-la no avanço dos seus projetos e que o terreno tinha que ser vedado, devido à cobiça dos vizinhos que controlavam o que ela fazia. A novidade era que esses vizinhos

do terreno andariam a fazer feitiçaria negra, e como tal M. deveria fazer uma limpeza esotérica. Assim, a malignidade é então atribuída às bruxarias que os seus vizinhos andariam a fazer junto de outras bruxas (Evans-Pritchard 1937; Gluckman 1978). Tal como a cultura Azande atribui as desgraças aos vizinhos, também no caso de M., o infortúnio é devido à inveja que os vizinhos sentem da família dela ter o terreno e que andariam por isso a fazer feitiçaria. Gluckman (1978, 6) refere que “a bruxaria como teoria das causas e das desgraças está vinculada à relação entre a vítima e os seus convizinhos”. E a verdade é que M. já tinha referido ter tido quezílias recentes com os vizinhos: “... ando com problemas com os meus vizinhos nos terrenos, uma vizinha viu uma maquinaria a mexer nas terras e pensou que eu ia estragar os sobreiros, e eu sei que o sobreiro é uma árvore que não se pode cortar (...) sinto que estou a ser vigiada pelos meus vizinhos e fiscais, mas eu tenho tudo legal, até ajudei os vizinhos porque fiz uma grande limpeza no terreno...” (A10b). Mas diferentemente dos Azande, consideramos que a atribuição de sentimentos viciosos não tem o peso fortíssimo que os Azande dão às forças ocultas (Gluckman 2011), até porque M. referiu nessa mesma sessão que “tenho que lhes mandar luz à distância, para acalmá-los”. Além disso não podemos esquecer que M. está a fazer um processo terapêutico que reforça o seu propósito evolutivo em que ela se sente cada vez mais confiante nas suas capacidades, e isto pode contribuir para reforçar a ideia de que os infortúnios não estão relacionados com a postura dela e que a bruxaria surge como a explicação mais credível para os eventos.

Na nossa perspetiva esta é uma tentativa de M. tentar organizar o caos procurando uma ordem, e ao achar um culpado – os vizinhos do terreno – junto do oráculo da bruxa, é a forma de M. tentar transformar os sentimentos de impotência, obtendo uma resposta aceitável na forma de culpado (Evans-Pritchard 1937; Gluckman 1978; Gluckman 2011). Entretanto, M. arranjou um part-time para ganhar mais dinheiro para investir no terreno. Parece-nos que aqui o que é importante é que M. procura mudar a realidade de infortúnio, quer trabalhando em part-time quer consultando um oráculo, para desbloquear os problemas no terreno.

A categoria **B2** reporta-se á **Participação da Mente e do Corpo** e pode ter vários contornos. Um deles refere-se ao aspeto da participação que utiliza um **Estado Alterado de Consciência** (B2a) que envolve a mente e o corpo. Num estado participatório do corpo, M. refere: “lembro-me na adolescência ter, duas ou três vezes, saído do corpo. Ver o meu corpo físico deitado e viajar pela noite como se fosse uma ave” (6ª sessão). Noutro

episódio M. mostra-nos a participação através de um estado alterado de consciência que envolve a mente e o corpo: “durante a gravidez fazia vários exercícios e através de meditação, ‘entrava’ no meu útero e embalava o meu bebé” (6ª sessão). Relativamente ao aspeto em que a participação envolve a **linguagem do holismo** (B2b) M. mostra-nos um claro exemplo em que o passado é conectado ao presente e ao futuro (Greenwood 2009). No exercício das ervas daninhas (A3), intuitivamente M. é transportada para uma imagem que envolve o conceito de comunidade ligada. Quanto ao uso de um **modo metafórico** na participação (B2b), que evoca emoções, este pode implicar uma conexão não só psíquica (Greenwood 2009), mas também corporal com outro fenómeno, que conduza a um estado de harmonia. Esta convicção ocorre no exemplo (A1a) em que M. se dirige à sua área de trabalho, representada no palco e inicia uma dança suave, movimentando o corpo de forma graciosa, num sentido metafórico: “tinha necessidade de movimentar o que está no plano do pensamento, passar à ação à produtividade. Estou a dançar para mostrar aos outros as minhas capacidades, talentos, conhecimentos numa simbiose”. Na mesma cena quando M. se movimenta harmoniosamente no palco com uma tocha na mão, metaforicamente manter a tocha iluminada é manter a sua floresta em andamento. Numa perspetiva de participação da mente e do corpo relacionada com uma **visão animado do mundo** (B2d), todas as coisas são permeadas pela alma e pela psique (Tylor como citado em Greenwood 2009, 30-31). M. acredita nesta visão animada do mundo, retratada quando os brinquedos do filho se estragam: “até já lhe curei brinquedos, quando um brinquedo se estraga eu vou buscar umas pedrinhas que tenho lá em casa e ele coloca junto aos brinquedos e manda boas energias” (5ª sessão). Outro exemplo de uma visão do mundo animado (B2d) é mostrado num exercício em que T. propôs que M. treinasse a sua intuição através do contacto com cristais⁸³. M. senta-se no palco e em frente encontra-se um círculo de pedras de várias cores, formas e tamanhos (ver anexo 4 a figura A4.8). T. diz-lhe para ela olhar para o círculo de pedras (A1.8) e deixar que uma pedra a escolha e deve coloca-la em seguida nas mãos fechadas em concha, depois pode passar com a pedra nos vários chakras e ver o que acontece no corpo, quais as sensações e o que lhe é transmitido. A pedra que escolhe M. é a vermelha e M. agarra-a e colocá-la entre as mãos e diz “apareceu-me a imagem de um rio a correr, e associo essa imagem à limpeza que eu

⁸³ O leitor encontra a descrição completa deste exercício no segundo capítulo relativo à ‘Consciência Mágica do corpo e o Espaço Mental Flexível’.

estou a fazer na minha vida, e ao facto de andar a beber água”. Depois passou com a pedra nos sete chakras⁸⁴, um a um de olhos fechados. No fim do exercício a M. faz a partilha do que vivenciou:

“No chakra da cabeça não senti nada; no chakra do terceiro olho senti um peso; no chakra da garganta... pum pa, pa,pa, alguém estava a tentar falar comigo, sentia o som dentro de mim; no chakra do coração o do amor, senti como se uma presença me estivesse a fazer festas, a dar carinho; no chakra amarelo e laranja não senti nada, e no da raiz [pernas] senti leveza e ainda sinto” (10ª sessão).

Neste exercício os cristais ganham alma e transportam M. para um estado participatório corporal com diferentes emoções despertadas pela mesma pedra em diferentes zonas corporais. A participação da mente e do corpo também nos remete para o **domínio mitológico expresso através das histórias** (B2e). Num dos exemplos que Greenwood (2009) partilhou, inspirando-se nas ideias de Lévy-Bruhl, sublinhou a presença de um tema comum que liga as montanhas Preselis com o submundo Celta: “tais lugares, são entradas para um outro mundo espiritual, um aspeto mais profundo da consciência um lugar de conhecimento e sabedoria que pode ser acedido através do aspeto mágico da mente” (2009, 31). No exercício do arquétipo de *animus* (A7a), M. partindo de uma casa branca - o pórtico de entrada -, é transportada através do aspeto mágico da mente para o mundo mítico dos tempos semi-vitorianos, para um baile de máscaras, em que ela na figura de palhaço dança com um rei da alta sociedade, partilhando tal como num conto da bela adormecida, afetos e cumplicidade. Este modo de participação também ocorreu num exercício de xamanismo em que M. se conectou com os seus animais míticos de poder. T. coloca uma música e pede á M. para fechar os olhos, procede a um relaxamento profundo, e depois diz-lhe para imaginar um ponto de entrada (uma porta, um túnel, um arbusto) para uma paisagem e para deixar que o seu animal de poder surja e lhe mostra algo muito especial; no fim deveria despedir-se do local, fazer o regresso e sair pelo sítio onde tinha entrado inicialmente. Enquanto M. fazia a sua viagem onírica, T. colocou no chão várias cartas com animais. Quando M. abriu os olhos esboçou um grande sorriso por ver tantos animais no chão. Iniciam-se assim os comentários à viagem onírica:

⁸⁴ Existem sete chakras ao longo do corpo. O chakra violeta (o da cabeça), o chakra azul-escuro (entre os olhos), o azul claro (na garganta), o chakra verde ou rosa (no coração), o chakra amarelo (no estômago), o chakra laranja (abaixo do umbigo) e o chakra vermelho (nas pernas).

“Vi uma paisagem mais típica mexicana, muitos verdes, tipo Indiana Jones. Entrei num pórtico em pedra em tons de cinzas com inscrições de animais em cima delas, tapado com um pouco de vegetação. Fui dar a um vale enorme. Nesse vale havia água, árvores, pássaros e a rodear o vale...vi a águia, o dragão do ar...já estava no meio da clareira, estavam muitos animais, a rã, o golfinho, embora o golfinho em termos racionais não tem lógica estar ali, peixes, o mocho, o urso, a serpente, o touro, a corsa, vi muitos animais...o tigre, animais africanos não surgiram [M. estava a olhar para umas cartas de animais novas que ela não conhecia e que T. tinha colocado no chão juntamente com outras cartas que M. também possuía]. Eu estava no meio deles e cada um deles aproximava-se a passar uma informação...eles aproximavam-se e afastavam-se...mas não tenho uma mensagem muito clara...e saí pelo pórtico [M. continuava fixa nas cartas novas que T. colocara no tapete] ” (8ª sessão).

T. comenta que sentiu que M. utilizou sobretudo a sua parte racional, pois como ela tem as cartas dos animais, procurou nomear aqueles que se lembrava, recorrendo a memórias prévias, daí que ela não tenha uma mensagem clara. T. desloca-se para junto dos animais e vai batendo com um tambor, alternado com maracas sobre os animais, e pede á M. para se levantar rodar o círculo de animais e seleccionar aqueles que mais lhe chamam a atenção, mas desta vez para seguir a sua intuição, como se algum dos animais a chamasse. M. diz que sentiu a energia mudar e que a sala de terapia está com uma temperatura diferente, mais quente, como se estivéssemos acompanhadas de outros seres invisíveis. M. após rodear o círculo algumas vezes, enquanto T. ia tocando o tambor e as maracas, agarra na carta do Lobo e do Urso. T. pede a M. para fazer uma reflexão sobre os animais que escolheu:

“O Lobo para mim simboliza a comunidade, a própria individualidade, o percorrer, andar, fazer...neve, ele anda na neve...sozinho, mas sabe para onde vai, tem alguém à sua espera. O Urso tem o simbolismo do peso pesado, faz um percurso, mas é um peso pesado, fardo ou...ir mais além. Ele consegue armazenamento para continuar...neve...ele está a hibernar como eu...eu também aproveito as energias que tenho armazenadas, para aguentar este inverno...cheio, temos muita gente a apanhar o que se faz de mal, o Urso está cheio de coisas, de energias”.

T. pede a M para esta se deslocar ao palco de performance e para encarnar o Urso, ser o Urso e andar pelo tapete, sentindo esse Urso. M. movimenta-se ao longo do palco, dá passos largos e pesados. T. diz para ela parar e pensar alto. M. diz: “ando a deambular e pesada, como eu, como o urso também ando aos círculos, às voltas na vida, deambulo na vida”. T. pede para ela continuar em andamento no papel de Urso, e M. vai ficando mais solta até que começa a dançar e a sorrir alto e diz, “sinto-me tão leve, pareço que estou a flutuar, saiu-me um peso de cima”. Quanto ao lobo M. dá passadas no palco e refere, “estou a receber sensações mais visuais, o lobo anda pela neve a deixar as marcas das suas patas no chão, mas ele sabe para onde vai, como eu também sei”. Neste exemplo o corpo contou a sua história captando níveis profundos do inconsciente e do mundo espiritual e M. leva consigo os seus animais de poder, para a acompanharem na sua

jornada. M. também se socorre das histórias como um modo intuitivo e mágico de aceder ao consciente e inconsciente das crianças, com um carácter participatório transformativo:

“Quando vou fazer animação eu sirvo-me da minha intuição, através de sensações no corpo. Se tenho sensações de tristeza estou atenta para ver se tenho de fazer determinados exercícios que impliquem paz e amor ou se tenho uma sensação de bem-estar, faço outro tipo de exercícios, mais ativos. Eu não sigo um programa rígido, peço ajuda aos meus guias, e de forma espontânea surgem exercícios. Também recebo imagens e a partir daí começo a contar certas histórias às crianças” (7ª sessão).

Quanto à participação da mente e do corpo através de **hábitos mágicos** (B2f), a relação que M. estabelece com a cidade é uma expressão da sua identidade pessoal, dentro de um hábito mágico da mente, em que ela procura atribuir significados particulares. A cidade e o seu funcionamento podem ser alterados e moldados [Raban 1974 como citado em Greenwood 2009]. M. atribui um significado particular à circulação do trânsito, através de orações: “todas as pessoas, seres vivos e seres animados e todos os carros vão afastar-se à minha passagem”, se vai com pressa, “peço ao universo para que os semáforos estejam abertos” (A1c) ou “se vou na estrada e vejo um cão parado, utilizo a parte mental e ele não atravessa” (5ª sessão). M. também percebe a cidade está desagradável recorrendo a um hábito mágico da mente: “sinto que a cidade está carregada, anda escura, sinto sombras a querer conectar-se com a luz” (7ª sessão). O melhor exemplo de participação enquanto vivência corporal mágica é retratado ao longo da história de M., na relação que estabelece com a sua floresta, um local na cidade que M. vivencia magicamente. Um projeto humano de transformação: o de as pessoas da cidade procurarem as suas festas de aniversário com comida saudável; a arte de ser ela própria a criar e reciclar objetos; o início da reflorestação e da agricultura. A floresta é um local onde M. e a família passam muito tempo e todos participam corporalmente nessa transformação. Também no exercício em que M. molda o barro para fazer uma estátua do amor (A7a), ela torna mágico um ponto da cidade onde habita - um jardim à beira rio [um sítio degradado e desleixado] -, que se transforma num local de intimidade dela e do companheiro, onde juntos na velhice irão comer um gelado, num clima de afeto e intimidade.

A categoria B3, classificações de Magia, contempla três teorias da magia que ajudam no conhecimento dos processos mentais e corporais envolvidos na expressão da magia. **O Pensamento Mágico Analógico** (B3a) traduz “uma lógica que conecta uma coisa como se tomasse as qualidades de outra” (Greenwood 2009, 52). Numa altura em

que M. estava desempregada foi fazer uma leitura da aura⁸⁵, em que o terapeuta estabeleceu uma analogia entre ela e uma jarra: “disseram-me que eu era um tipo de jarra, que já tinha conhecimentos, mas estava rachada, mas que os espíritos iam trabalhar e aquilo seria composto e passado pouco tempo arranjei trabalho” (7ª sessão). Este exemplo é semelhante ao que Frazer apresenta da analogia que o príncipe Bengali estabelece entre o estado de uma árvore e o dele. A **magia homeopática** (B3b) baseia-se na associação de ideias por similaridade, “a noção de que as coisas que se parecem às outras são as mesmas, e que igual produz igual ou que um efeito parece-se com a sua causa” (Greenwood 2009, 48). Este tipo de teoria está presente quando M. aborda os problemas de pele do filho: “eu digo para ele imaginar que está numa piscina, ou que passa uma vassoura que limpa a ferida na pele, e ele já aprendeu a fazer isso na sua imaginação, olha para a ferida, imagina que está a ficar bom enquanto vai passando a mão na pele” (5ª sessão). Aqui M. socorre-se do processo mágico homeopático em que se produz um efeito imitando-o (Greenwood 2009, 48). A **magia por contágio** (B3b) foi baseada na associação por ideias por contiguidade e “está interessada na lei do contacto, ou contágio, entre coisas que estiveram em contacto, estas coisas continuam a agir uma na outra à distância, depois do contacto físico se ter cortado” (Greenwood 2009, 48). A magia por contágio está presente nas vivências de M.:

“Capto muito a energia das pessoas, sempre que vou ter com determinadas pessoas tenho que fazer proteções a mim, ao meu marido e ao meu filho e ao carro. Sei que determinadas pessoas têm invejas, não estão bem com a vida, procuram meter-se; eu evito cumprimentar com um beijo essas pessoas, para não ficar com a carga delas. Também me coloco dentro de uma esfera impenetrável e as coisas negativas batem nessa esfera e vão para o universo, dissipam-se. Também gosto de imaginar que tenho um pêndulo no meio do meu cérebro, um fio dourado que liga à terra, e que através dele a energia negativa é deitada fora e recebo energia nova. Também uso incensos, para queimar coisas, acendo uma vela, eu sei que os espíritos se ligam à vela. Gosto de atrair pessoas com boa energia, e com criatividade” (5ª sessão).

O próprio nome de magia de contágio remete para a dimensão mágica corporal, tocando um objeto ou alguém que não se gosta são despoletados fortes efeitos de contágio. De modo a que estas energias não continuem a agir sobre M., ela faz proteções, imagina-se dentro de esferas impenetráveis às coisas negativas, que tem um pêndulo ligado do cérebro à terra por onde saem as energias negativas, queima incensos e acende velas.

⁸⁵ A leitura da aura é uma técnica que consiste em um terapeuta estar sentado de frente para o paciente, e de olhos fechados vai captando imagens, sensações, pensamentos em cada um dos chakras, e vai relatando ao paciente a canalização que está a receber.

Quanto à **magia de mimesis** (B3c), descrita por Herrmans (2015) no ritual levado a cabo por Kakah Ramat e inspirando-se em Taussig (1993), a autora sublinha que a magia de Kakah Ramat é “uma magia que envolve a capacidade de representação para simultaneamente criar e transformar o que ela representa” (Herrmans 2009, 103). A autora refere como ocorre a mudança: “é tornando as coisas sensivelmente reais que elas se tornam reais para que os indivíduos as percebam. Cópia e contacto são aqui elementos num sistema de conhecimento, que não é primeiramente baseado na contemplação, mas antes na tactibilidade” (Herrmans 2015, 103). Outro aspeto que Herrmans salienta (2015) é que é apenas a conjugação das palavras, dos aspetos materiais com a ação performativa, que permite a mudança, para que além de ser concebida possa ser também percebida. Esta mudança não é apenas produzida pelas palavras, elas também “trazem adiante essa mudança corporeamente” (*ibidem*, 100). No caso de M. a magia da mimesis é aplicada ao efeito de colagem em que M. não quer tirar cursos, e para obter informações sobre a área espiritual faz cópias de coisas que lhe interessam em livros ou através da internet, transformando-as no sentido de fazer exercícios para as suas terapias. Neste procedimento de cópia e contacto, existe uma mediação entre ela e o mundo espiritual, “acredito que somos um canal, e que canalizo as informações que preciso, nós não estamos sozinhos, temos guias espirituais que nos orientam e dão informação” (A3c).

A T. utiliza um exercício em que se pode reconhecer a magia da mimesis, mas neste caso as figuras são cartas com anjos desenhados em que cada um tem uma mensagem transformativa. O exercício consiste em virar as cartas com as figuras de anjos ocultas e o participante deverá tirar uma primeira carta que se designa de guia do exercício e depois outras nove cartas (Ver anexo 4 a figura A4.9). M. faz respirações profundas, fecha os olhos e dirige a sua mão para junto das cartas, e de modo intuitivo tira a carta guia e saí o Anjo Ordem-Reflexão, e tira mais nove Anjos, e saem: Obediência, Sexualidade Mágica, Alegria-entusiasmo, Comunicação, Aventura, Valor, Desapego, Impecabilidade, Desafio. T. pede para ela colocar os anjos em círculo no tapete e para comentar.

[Para o Anjo da Ordem-Reflexão]: “já está a acontecer, telefonemas a tocarem, tenho conversado com várias pessoas que me querem ajudar a enviar currículos. Sinto que as coisas vão melhorar”; [Anjo da Obediência]: “obedecer ao meu plano”; [Anjo da Sexualidade Mágica]: “é olhar para o meu interior”; [Anjo da Alegria-entusiasmo]: “não me pôr tanto para baixo”; [Anjo da Comunicação]: “questionar-me sobre as coisas e ouvir”; [Anjo da Aventura], “sombas. Vejo duas portas nesta carta, por um lado há decisões a tomar e tenho que ter o espírito aberto, mas por outro vejo uma destas portas a encerrar, estou a encerrar algo na minha vida”; [Anjo do Valor]: “produtos da minha clínica que têm muito valor e vou ganhar dinheiro com isso”; [O Anjo do Desapego], “ter mais consciência do trabalho. Tenho de desapegar-me da maneira como estou a mostrar os meus produtos às pessoas”; [O Anjo da Impecabilidade], “não criticar

tanto as coisas, aceitar mais a vida”; [O Anjo do Desafio], “amizade, fazer novos amigos e arranjar ajudas”. [A T. pede para M. se concentrar no Anjo Guia e para intuir a mensagem dele, M. diz], “foca-te em ti, centra-te, reflete, ordena-te mas anda para a frente” (11ª sessão).

Quanto a **B4** consciência mágica relacionada com o **espaço mental flexível** (B4a), já abordamos a presença da consciência mágica mental e corporal, que M. vivenciou no exercício dos chakras, em que a sua abertura de coração permitiu que uma pedra a escolhesse e que pudesse sentir conexões com outras dimensões. A abertura de um espaço mental flexível é um processo que envolve tanto a terapeuta como o paciente, ambos têm de estar em sintonia face a trabalhar com o estado mágico da mente e do corpo, como vimos no exemplo dos animais de poder, em que M. começou com uma abertura a entrar em outras dimensões, mas a racionalidade travou o processo. A este propósito Greenwood (2009, 65-66) apresenta a visão da magia da Xamã Jo Crow, que lhe disse: “falando agora nós estamos neste espaço da possibilidade criativa. Não tentes pará-la ou medi-la (estou a ter um sentimento de regra). Eu tive de colocar regras e regulamentos de parte para ir para o centro dela. Podes senti-la”. Quando a terapeuta tocou as maracas e o tambor, aí instalou-se outra dimensão para M., que verbalizou que sentiu a temperatura da sala mudar e a presença de seres invisíveis, neste momento as fronteiras mantiveram-se abertas. Para uma das sessões T. solicitou a M. que trouxesse uma reflexão por escrito sobre sincronicidades, reflexão essa, que trouxe material relacionado com o contacto de M. e do filho com outras dimensões.

“Um outro episódio aconteceu no dia 14 de Outubro de 2014. A minha gata foi atropelada ao final do dia e levada para o veterinário onde ficou internada com diagnóstico reservado. Na manhã seguinte, depois das 11h ligaram-me a dizer que ela tinha acabado de falecer. Mas eu penso que a minha gata faleceu ainda durante a madrugada (de 14 para 15) até porque nessa noite sempre que pensava na minha gata e enviava-lhe palavras de amor e conforto, apercebi-me que a via num quarto todo branco, em que ela ora abria ora fechava os olhos e que alguém também todo vestido de branco estava a tratar dela. De repente fiquei com a sensação de que passou mesmo diante de mim uma espécie de espectro da minha gata, ou seja, por volta das 5 horas da manhã acordei e senti muito a sua presença, cheiro e calor na minha cama, mesmo com a luz do quarto apagada vi o vulto esfumado / espectro da minha gata. Como tal, penso que a minha gata não morreu às 11h da manhã de dia 15, mas durante a madrugada anterior. Uns meses mais tarde tive um sonho com a minha gata em que ela se encontrava recomposta e num pátio bastante florido com muitos gatos à sua volta. Nesse mesmo dia, quando tomava o pequeno-almoço com o meu filho e, sem lhe referir nada, ele disse-me que nessa noite tinha estado no planeta da gata e que ela se encontrava bem. Perguntei-lhe se ele tinha sonhado e ele disse logo que não era o sonho e que efetivamente tinha estado no planeta da gata. A dor e o luto foram amenizados com o conhecimento que acabara de adquirir através da leitura do livro “Violetas na Janela” ditado pelo espírito Patrícia. Como tal, fico sempre na dúvida de foi uma sincronicidade ou que tudo isto é fruto da minha imaginação, proveniente de leituras e filmes” (6ª sessão).

Este episódio que M. relata remete para uma alteração das noções de tempo e de espaço, em que M. se conectou com o animal, pressentindo a sua morte através de sensações corporais, impressões visuais. A abertura destas múltiplas fronteiras também é exemplificada quando o filho refere que esteve no planeta da gata, mas não foi em sonhos.

A categoria (B4b) remete para a **catarse corporal**. Nesta, o corpo é um veículo de expressões de fortes emoções e facilitador de um processo catártico. E dentro de um processo de consciência mágica (B4) é possível a ligação ao mundo dos ancestrais e adotar outros papéis mais espirituais. Um dos processos mais fortes que M. teve nas sessões de performance astrológica foi descrito em (A8a), em que nessa sessão M. andava com vontade de destruir tudo, revoltada com o facto de as pessoas não aderirem a festas de aniversário saudáveis, de ter visto um cartaz a publicitar a abertura de um novo espaço com guloseimas, e de as pessoas desmarcarem compromissos com ela. A terapeuta sugeriu que M. fosse dançar a sua escuridão encarnando um personagem escuro. M. encarnou a figura de uma bruxa, e através de dançar, dançar, largou toda a raiva e colocou a comida fabricada num caldeirão para a destruir. No fim estava aliviada e tranquila. Através da expressão corporal mágica, M. expressou sentimentos de um modo mais profundo do que pela palavra, “ao dançar não só se descarregam energias, mas dá-se também uma libertação de formas, em uma sequência de atitudes corporais, gestos e movimentos que são característicos de cada indivíduo e que constituem o seu código corporal” (Bermúdez 1997, 111).

Relativamente a **B5 - Conexões com Espíritos**, a **presença inesperada de espíritos** (B5a) durante as performances astrológicas deverá ser alvo de reflexão de todo o terapeuta holístico. Este é um tema que surge de forma frequente e os pacientes procurarem respostas para os fenómenos espirituais. Nós não temos certezas para lhes dar apenas podemos partilhar a nossa humilde sabedoria sobre estes assuntos, mas mais importante que procurar certezas, é os pacientes encontrarem um terapeuta que não os julgue e que acate as manifestações espirituais como outro assunto qualquer. No ritual de cura *belian* orientado por Tak Dinas apareceram espíritos que não tinham sido evocados, nem eram esperados: “quando os espíritos de Palangkaraya anunciaram a sua presença no ritual, eles eram simultaneamente inesperados, embora estivessem preparados para eles” (Herrmans 2015, 79). Na análise que Herrmans faz do comportamento de Ma Sarakang, um dos maridos de Nen Pare, que entrou inesperadamente no ritual e manifestação uma incorporação de espíritos, a autora lembra-nos o conceito de margens: “são zonas de imprevisibilidade nas aristas da estabilidade discursiva, onde os discursos contraditórios se sobrepõem, ou onde tipos de produção de significados discrepantes convergem” (Tsing 1994, 279 como citado em Herrmans 2015, 82). A autora salienta que o comportamento de Ma Sarakang está relacionado com a sua experiência de vida, e da

mesma forma os comportamentos dos pacientes relativamente a fenómenos espirituais estão relacionados com as suas experiências de vida. Vejamos alguns momentos em que os espíritos aparecem de forma inesperada, quer nas sessões quer na vida de M.. Em A2b, quando T. solicitou a M. para representar um cenário de abundância no palco, inesperadamente no meio da ação M. refere, “sinto que chegou um espírito aqui [respira fundo] tocou-me nas costas. É uma presença boa”. Já referimos o episódio da visão do vulto da gata e o episódio em que M. foi fazer uma leitura da aura e sentiu um arrepio na espinha, “não estávamos sozinhos nesta sala”, e no exercício dos animais de poder em que ela sentiu que a sala mudou de temperatura, “é como se estivéssemos acompanhadas por outros seres invisíveis”.

6.3.2.3. Modelos de Doença e Cura

Relativamente a **C, Modelos de Doença e Cura**, perante uma panóplia de modelos etiológicos acerca da doença e da cura, consideramos que M. faz a sua escolha de modo predominante atendendo às premissas veiculadas pelo Modelo Etiológico Endógeno e pelo Modelo Etiológico Benéfico. De acordo com o **Modelo etiológico endógeno (C4)**, **a doença provem do interior do indivíduo**, em que este participa na sua doença física e mental (C4a) (Laplantine 1999). No discurso de M. relembramos a sua reflexão a este propósito:

“Eu acredito na psicossomática, na metafísica das doenças. A parte mental é que nos leva à parte física, tudo o que acontece no físico foi trabalhado no mental. Eu quando tenho uma dor, pergunto-me logo o que a dor me está a querer dizer, porque eu sei que a mente é a causadora e eu digo muitas vezes a mim mesma: se sabes disso bem, porque não colecionas pensamentos positivos? Assim não havia doenças. Sinto-me mal por fazer coleção de coisas negativas, estou sempre a pensar que não ajo, ou porque não avanço e tenho os meus medos. Mas não tenho dúvidas que somos nós que provocamos as doenças. Eu sou responsável pela minha saúde” (A6a).

Reconhecemos esta postura nas palavras de Platão, “o equilíbrio (*symmetrica*) está baseado na união harmoniosa da alma e do corpo. Quando as exigências corporais (*soma*) são demasiado fortes, há *amathia*, ou seja, indocilidade e ignorância” (...) as experiências da alma (*nous*) chegam ‘desde o interior’, ‘invade-nos com doenças’ (*timeu*)...” (s/d como citado em Laplantine 1999, 95). Ou o primado do endógeno nas palavras de Aristóteles, “ao considerar que a patologia provém da natureza (*physis*) própria do indivíduo que a produz” (s/d como citado em Laplantine 1999, 95). Relativamente às **expressões frequentes da doença (C4b)**, salientamos na abordagem de M.: - a *doença-*

símbolo, em que a doença remete a uma realidade interior muito mais real do que os próprios sintomas (Laplangtine 1999). No caso de M. o simbolismo perde-se com a realidade de que ela não tem agido, não tem avançado mais no projeto nomeadamente arranjar uma fonte de sustento, e o mal-estar físico simboliza essa realidade; - a *doença-criação*, que nas palavras de Jean Reverzy, “cada um tem a doença que merece...” (1977, 173 como citado em Laplangtine 1999, 99). M. claramente assume que os seus pensamentos negativos criam a doença física. A expressão de M., “eu sou a responsável pela minha saúde” claramente remete para o Modelo Etiológico Endógeno.

De acordo com o **Modelo Etiológico Benéfico** (C8) a doença é **encarada como uma experiência positiva** (C8a). M. costuma ter dores frequentes de coluna, “volta e meio fico de gatas, perco a força, andei em médicos por causa da coluna, eu já sei que quando estou com dores na coluna estou com um bloqueio mental” (A6a). A par deste relato que integra o Modelo Etiológico Endógeno (C4a), quando T. solicitou a M. para esta trocar de papéis com a coluna, a M. no seu discurso performativo salienta o **Modelo Etiológico Benéfico, em que a doença é encarada como uma experiência positiva** (C8a).

[M. a falar para a coluna:] “tu és o grande suporte não só físico como mental e emocional, és importante porque me levas para a ação, para o fazer, o ir. És tu que mostras exteriormente quem nós somos”; [M. no papel de coluna a falar com M.:] “é importante preocupares-te com as coisas, pensa mas não fiques só no pensamento e focar o pensamento numa perspetiva de ação. Tenho orgulho de estar no teu corpo, preocupas-te minimamente com as questões de saúde, do aspeto físico e gostas de agir”; [M. a falar para a coluna:] “tens sido um bom suporte” (A6a).

Constatamos através do discurso de M. que o sintoma surge como uma mensagem a escutar e a descobrir, que a doença restaura o equilíbrio perturbado e que pode ser encarada como um episódio que exalta e enriquece (Laplangtine 1999). No que diz respeito às **expressões frequentes das doenças** dentro do Modelo Etiológico Benéfico (C8b), destaca-se em M. a *doença-cura*, um modo de interpretação em que os sintomas corporais são encarados com um outro significado, por exemplo, “a diarreia, como resposta adequada ao meu intestino...” (Laplangtine 1999, 136). M. dá o exemplo de uma situação que ocorreu com o filho: “quando o meu filho está doente eu não vou logo ao médico, se ele tem uma diarreia eu sei que ele está a libertar algo que não está bem na vida dele...” (5ª sessão). Relativamente ao **Modelo Etiológico Ontológico** (C1) M. refere que os médicos são necessários mas é só porque “não acreditamos em nós, temos medos, dúvidas. Os medicamentos são físicos porque somos físicos. Mas a medicina

convencional é importante para as pessoas que acreditam nela e só assim é que se tratam” (5ª sessão). Relativamente à escolha da uma perspetiva em que **a doença é um efeito do agente patógeno** (C1a), nomeadamente provinda da área da medicina das lesões, M. refere uma intervenção a uma ferida genital que não correu bem: “no parto rasguei a vagina e nunca fiquei boa...” (A6a). No que diz respeito ao **Modelo Etiológico relacional** (C12), M. encara a doença como uma *rotura entre o homem e o cosmos*, na mesma sessão em que fala da medicina convencional, refere o seguinte, “eu acredito nas coisas esotéricas, nós devíamos comunicar telepaticamente, mas afastamo-nos dos conhecimentos dos antigos” (5ª sessão). Quanto ao **Modelo Etiológico Exógeno e doença como imputação mórbida ao exógeno** (C3a) é difícil a M. reportar-se a ele, e mesmo na atribuição popular a uma entidade, como espírito ou bruxo, ela quase sempre se reporta à parte benéfica de entidades. Só recentemente devido às quezílias com os vizinhos no terreno é que M. começou a equacionar que algo exterior pudesse ser causa eventos de infortúnio. As representações de cura e doença que M. faz de forma mais enfática dentro deste modelo relacionam-se com a *sociogénese das doenças*, sobretudo da alimentação, preocupação que constitui o lema central do seu projeto de festas de aniversário:

“Vou ouvindo várias informações sobre o prejuízo do sal e do açúcar, e tento utilizar pouca quantidade, só uso açúcar nas sobremesas, mas feitas em casa. Há anos que não consumo leite, e iogurtes muito raramente. Como as refeições sempre associadas com salada. Tenho consciência do que faz mal e aprendo muito com a minha mãe e com as amigas dela. Tento que o meu filho só coma coisas saudável e fico bastante irritada se sei que ele andou a comer doces às escondidas” (A6b).

Relativamente à percepção que M. tem de si consideramos que ela mostra um padrão de uma pessoa que Laplantine (1999) refere como enquadrada dentro do **são, bom e inocente** (C3c), “uma percepção do ser humano são (se situadas no registro médico) ou espontaneamente bom e inocente (se se situa num registro moral religioso). O indivíduo que possui em si mesmo os recursos terapêuticos – ou seja, uma capacidade defensiva mais ou menos grande -, está completamente animado por um desejo de viver que só contraria a existência exterior de potências nocivas malévolas” (1999, 90-91). Quanto ao **Modelo Etiológico Aditivo**, em que a **doença é provocada por algo que vem do exterior e penetra no corpo** (C5a), também não é muito referido nas sessões por M., embora tenha aludido a esta representação em que ela dizia que captava energias negativas de certas pessoas e que tinha que fazer proteções, algo que disse na sequência de “por vezes tenho vômitos, dores de estômago, de cabeça e coluna, e não tenho apetite e com a sensação que vou cair, e sei logo que é devido ao mau-olhado” (5ª sessão).

Relativamente à diversificação dos Modelos Terapêuticos da Representação da Doença e da Cura, M. mostra uma preferência pelo **Modelo terapêutico Adorcista** e pelo **Modelo Terapêutico Sedante**. Mas antes de expormos estes modelos queremos sublinhar que relativamente ao **Modelo Terapêutico Subtrativo** (C12) e dentro de seu **paralelismo com outras práticas** (C12b) aquilo que Laplantine se refere como o ato de extirpação, de soprar a parte afetada do doente, que pode significar ‘o desejo de que penetre o espírito’ ou através do ato de aspirar, de sucção do mal. Nesse tipo de rituais, diz o autor, o mal que chegou deve retomar o seu caminho (Laplantine 1999). M. mostra um exemplo parecido na sessão em que diz ao filho quando ele tem problemas de pele: “eu sei que quando isso acontece ele tem problemas na escola com os colegas, pois ele conta-me sempre algo relacionado com, ‘o meu colega é melhor do que eu’, eu digo para ele imaginar que está numa piscina, ou que passa uma vassoura que limpa a ferida na pele, e ele já aprendeu a fazer isso na sua imaginação, olha para a ferida, imagina que está a ficar bom enquanto vai passando a mão na pele” (5ª sessão). Quanto ao **Modelo Terapêutico Adorcista** (C14) Laplantine (1999) diz-nos que este está ligado com o sagrado, no modo como interpreta a Doença e a Cura, em que as **instâncias socio-religiosas (divindades, antepassados, génios) reputam-se como benéficas** (C14b), “e a ação ritual desencadeada nessa ocasião, longe de proceder a um reequilíbrio do sistema perturbado, consiste contrariamente em aceitá-lo outorgando-lhe uma legitimação social” (Laplantine 1999, 217). Durante a exposição do caso de M. temos muitos exemplos desta forma de ver a doença e a cura, mesmo nas sessões de performance astrológica M. faz-se acompanhar pelos seus guias e espíritos, ou sente presenças benéficas a aparecer; mesmo quando procura outro tipo de terapias M. tem uma conexão muito forte com o sagrado.

No exemplo que apresentamos acima, para outro Modelo Etiológico, completamos agora a forma de atuação de M. relacionada com o **Modelo Terapêutico Adorcista** (C14): “quando o meu filho está doente eu não vou logo ao médico, se ele tem uma diarreia eu sei que ele está a libertar algo que não está bem na vida dele, eu falo com ele e digo para ele chamar o anjo da guarda, e ele passado pouco tempo fica bem” (5ª sessão). Dentro das variantes do **Modelo Terapêutico Adorcista**, M. privilegia aquilo que Laplantine (1999) designa por *adorcismo da viagem*, que apela para o xamanismo – um curso que ela gostava de tirar – e que corresponde às representações endógenas benéficas (precisamente o que referimos anteriormente como os Modelos Etiológicos mais proeminentes em M.). Nesta linha este **Modelo Adorcista** preconiza que o **doente é o**

agente principal da cura (C14a), algo que também já enfatizamos na postura de M.. Quanto ao **Modelo Terapêutico Sedante** (C15) em M. remete mais para os **paralelismos com outros modelos e práticas** (C15b), como a meditação e o yoga que ela pratica que, “têm por objetivo favorecer o apaziguamento do funcionamento mental, a moderação do ritmo cardíaco e a desconexão com o ambiente” (Laplantine 1999, 231). Até o estar na sua floresta no meio da natureza pode ser considerado um exemplo de uma terapia sedante. Relativamente ao **Modelo Terapêutico Excitante** (C16), por sua vez, consiste em estimular o organismo ou a personalidade (Laplantine 1999), em M. dá-se apenas ao nível da utilização de plantas (C16a) – algo que ela também está a dedicar-se na floresta. No que diz respeito aos paralelismos com outros tratamentos e práticas (C16b) remete para uma das terapias que a própria M. promove de forma bastante frequente, que é o yoga do riso.

6.3.2.4. Modelo Antropológico e Psicoterapêutico: Momentos do processo investigativo

Rotura: O momento de rotura no caso de M. pode ser identificado com um estado de depressão decorrente do facto de nunca ter tido estabilidade no emprego ao longo da sua vida. Outros elementos não-resolvidos que vêm à luz prendem-se com as dificuldades de autonomia de M.. Nas sessões do processo terapêutico M. queixava-se bastante que a família e o marido não a ajudavam nas tarefas quotidianas, o que mascarava a sua real dificuldade de dependência face a essas figuras. Além disso, nem reparava que o foco da sua vida era o filho e que tudo girava em torno dele, não tendo tempo para si mesma nem para estar atenta a quem a rodeava.

Crise e Intensificação da Crise: A instabilidade laboral desembocou numa crise na vida pessoal de M., arrastando concomitantemente uma depressão. Esta situação causou ansiedades duradouras face a entrevistas de emprego, e nas situações em que arranjava emprego os receios de o perder eram permanentes, vivendo angustiada e com um sentimento de mal-estar. As crises foram intensificadas, pela revolta que M. começou a sentir com esta situação que já lhe era familiar desde que começou a trabalhar. Revolta essa que se transformou em críticas permanentes acerca do modo como os outros atuavam, quer a família quer as pessoas dos locais onde trabalhava. A gota de água foi

num dos últimos empregos em que obteve um horário a tempo parcial e um colega comentou, “olha a meia pessoa”. Esta frase ficou marcada em M., intensificando mais os seus sentimentos de insegurança e comparação com outras pessoas da sociedade. No período que corresponde às performances astrológicas com carácter investigativo a crise de M. prende-se com o facto de não ter dinheiro para investir no projeto da floresta. A intensificação da crise prenuncia-se quando várias pessoas desmarcam trabalhos agendados com ela e quando começam as quezílias com os vizinhos da floresta levando a que M. se sinta vigiada.

Reparação: Relativamente às crises apresentadas durante o processo psicoterapêutico, M. conseguiu encarar a tarefa de estabelecer um novo sentido do *self* e um novo sentido da identidade (Giddens 1997, 10). Encontrou-se a si mesma e empreendeu um processo de transformação na sua vida, abrindo um gabinete de terapias e dedicando-se a projetos na floresta. As sessões, de performances astrológicas, implementadas durante o processo investigativo direcionaram-se sobretudo para o modo como M. deveria continuar a persistir face aos contratemplos, e de procurar tornar-se mais autónoma na passagem à ação das suas ideias. Uma das prioridades era ela passar à ação concreta, ganhar mais confiança em si, arranjar outras formas de trabalho paralelas, para que pudesse investir no seu projeto na floresta. Relativamente aos momentos de reparação Victor Turner refere que “é nos momentos de reparação, de recuperação que ‘a Antropologia da Experiência encontra em certas formas recorrentes de experiência social – dramas sociais entre elas – fontes da forma estética, e o ritual e a sua progenitura, sobretudo as artes de performance, derivado do subjuntivo, limiar, reflexivo, exploratório coração do drama social...” (1986, 43).

Desfecho: Entretanto T. falou com M. após as sessões de performance astrológica e M. para além do part-time que já tinha arranjado, inscreveu-se numa formação na Universidade para trabalhar com pessoas desfavorecidas foi selecionada e arranhou outro part-time. Além disso tem feito festas através de outras empresas da concorrência, tudo isto num curto espaço de tempo. Os receios com os vizinhos continuam e as suas crenças na bruxaria que estes lhe estarão a fazer. Neste momento M. refere sentir-se bastante cansada pois fez uma mudança de atitude repentina e tem receio de se ir abaixo por passar menos tempo com o filho. Apesar deste esforço, consideramos que este é um desfecho de Harmonia em que M. está a adquirir um novo sentido para o *self* e a resignificar as suas experiências, empreendendo mudanças de fundo para alcançar os seus propósitos.

6.4. A performance da Magia Kula

O trabalho de campo de Malinowski realizado segunda década do séc. XX. no Pacífico Ocidental mostra como a magia faz parte da mente dos povos daquela zona e como o corpo dá expressão a essa magia, dentro de uma estrutura social. Neste capítulo estamos interessadas em examinar a magia kula praticada por esses povos a partir de um ato performativo, e queremos mostrar como nessa cultura o corpo em ação tem um papel fundamental na catarse e na integração de conteúdos individuais e sociais. Queremos enfatizar a interligação entre a mente e o corpo, em que não é apenas a mente, expressa nas crenças e na palavra, que influencia o corpo, mas que o próprio corpo em ação influencia a mente individual e coletiva. O nosso foco assenta na compreensão das experiências da magia kula a partir de um ponto de vista antropológico e psicoterapêutico, e nesse sentido optamos por fazer uma leitura e enquadramento do material etnográfico exposto por Malinowski na sua monografia sobre o kula a partir de uma performance imaginária, de uma sessão de psicodrama em grupo. O modelo do psicodrama Moreniano enquanto método psicoterapêutico parece-nos adequado, uma vez que dele podemos extrair alguns conceitos teóricos e práticos que se inter-cruzam com a magia kula.

De acordo com o psicodramatista Rojas-Bermúdez⁸⁶, o psicodrama recebe influências do Teatro, da Psicologia e da Sociologia. O seu foco é a ação e interação através da dramatização. O psicodrama enfatiza a importância do corpo, “faz intervir manifestamente o corpo nas suas variadas expressões e interações com outros corpos. (...) No psicodrama não se deixa de lado o verbal, mas, pelo contrário, hierarquizam-se as palavras ao inclui-las num contexto mais amplo, como o é o dos atos” (Rojas-Bermúdez 1997, 17). O psicodrama é em si mesmo um instrumento psicoterapêutico constituído por um conjunto de instrumentos fundamentais: o diretor, o protagonista, os

⁸⁶ Jaime Rojas-Bermúdez é psiquiatra, psicanalista (International Association) e psicodramatista (bolseiro pelo Moreno Institute, Beacon, Nova York), discípulo direto de Jacob Levy Moreno, criador do psicodrama. Instrutor do psicodrama na Latino América, especialmente na Argentina, Brasil e Uruguai, o seu trabalho clínico e de investigação ampliou o campo do psicodramático através de contribuições teóricas e metodológicas.

egos-auxiliares, o cenário e o auditório. Estes instrumentos fazem parte de uma sessão de psicodrama que se divide em três fases: o Aquecimento (inespecífico e específico), a Dramatização e os Comentários. Numa sessão são levados em consideração três contextos: o social, o grupal e o dramático (Rojas-Bermúdez 1997; Moreno 1978; Pio Abreu 2002).

6.4.1. Os instrumentos do psicodrama aplicados à performance do kula

Em linhas gerais aquilo que poderia ser uma vivência performativa numa sessão psicoterapêutica, na cultura dos povos do Pacífico Ocidental [naturalmente] como descrita por Malinowski em 1925 surge como uma performance real, fazendo parte do seu quotidiano. Numa sessão de psicodrama o *diretor* dirige a sessão e orienta todo o processo psicoterapêutico, destacando-se o seu papel enquanto observador participante, no caso de uma sessão de psicodrama individual. Moreno (1978) atribui ao diretor o papel de produtor, de terapeuta principal e de analista social. Como produtor, “ele procura encontrar primeiro o seu público e os seus personagens, extraíndo deles o material para um enredo ou roteiro” (1978, 308). No exercício que propomos, cabe a Malinowski assumir o papel de diretor, enquanto produtor e analista social da magia kula. O *protagonista* é o elemento do grupo que é selecionado para dramatizar uma questão que ele coloca na sessão psicodramática. O diretor pode selecionar vários protagonistas. Na performance que expomos, os protagonistas são todos os indivíduos das regiões do Pacífico Ocidental que participam no kula, e neste caso o psicodrama é temático, uma vez que o tema/questão a dramatizar está previamente definido – a magia kula. No psicodrama os *egos-auxiliares* fazem parte da equipa terapêutica e representam determinados papéis na interação com o(s) protagonista(s). No nosso caso, os egos-auxiliares são representados pela equipa de investigadoras, que é constituída por uma Antropóloga e por uma Psicóloga com formação em psicodrama, e que nesse papel irão tecer os comentários finais [terceira fase do psicodrama]. Os egos-auxiliares também podem surgir do grupo, e na performance da magia kula eles surgem, como iremos ver, no papel dos associados que recebem a tripulação que vem praticar o kula adotando papéis complementares no

momento da recepção dos visitantes⁸⁷. O *cenário* ou *palco* da dramatização no psicodrama é geralmente representado por um tapete [com as dimensões necessárias a uma dramatização] sendo o local onde vai decorrer a ação. No caso da performance kula, os cenários ou palcos psicodramáticos são as diversas ilhas, onde se pratica a magia, bem como os cenários ou paisagens envolventes, que tenham relação com elementos que integram a magia kula. O *auditório*, no psicodrama é constituído por todos os elementos que não participaram na fase da dramatização, mas cujo papel é crucial no *feedback* que dão ao(s) protagonista(s), de partilhar a ressonância que vivenciaram durante toda a sessão. No caso em estudo, o auditório é constituído por aquelas pessoas que viram partir e chegar a expedição kula mas não participaram na dramatização propriamente dita da magia kula, mas que estão presentes em diversos momentos da viagem dos protagonistas (praticantes do kula) e estão distribuídas ao longo dos vários cenários.

6.4.2. O contexto social, grupal e dramático

i. O contexto social

“Corresponde ao extra-grupo, à estrutura social ou à chamada ‘realidade social’, segundo Moreno. (...) Rege-se por leis e normas sociais que demandam do indivíduo que integra determinadas condutas e compromissos. Deste contexto, em princípio, provem o material trazido para as sessões pelos pacientes. (...) O que nos dirão será, pois, um relato dos factos ocorridos no referido meio e com a sua perspectiva particular. O contexto social, com as suas características, prevalece nos primeiros momentos das sessões de psicodrama (a vida quotidiana com as suas normas, vínculos, relações). Nele cada pessoa atua e compromete-se ao nível do *eu* e dos papéis sociais desempenhados nas diferentes situações que deve enfrentar. Gradualmente, este contexto vai sendo substituído pelo contexto grupal” (Rojas-Bermúdez 1997, 35).

Quanto ao contexto social, é importante enunciarmos alguns contornos que caracterizam as vivências dos povos do Pacífico Ocidental como descritas por Malinowski. No que diz respeito à indústria e comércio das Amphlett, Malinowski (1986b, 280-281), refere que as Amphlett pela sua posição geográfica, a meio caminho entre as Trobriand e Dobu, constituem-se como um ponto comercial privilegiado de distribuição de mercadorias para várias ilhas. Por um lado Dobu é rico em hortas e plantações de cocos, por outro lado as Trobriand têm uma grande comunidade industrial. A ocupação principal que se faz nas Amphlett não é a de exportar ou importar produtos,

⁸⁷ Carlos Maria Menegazzo et al., definem o papel complementar ou contra-papel do seguinte modo: “qualquer papel é uma experiência interpessoal. Por isso, o contra-papel é qualquer papel antagônico ou deuteragônico oposto, complementar ou correspondente ao outro” (1995, 63).

pois só uma ou duas vezes ao ano é que chega à ilha uma grande expedição. A sua atividade concentra-se em fazer expedições menores às ilhas em redor, a fim de reunir uma grande quantidade de mercadorias, para satisfazer as necessidades dos visitantes. Elas próprias recebem expedições menores de outros vizinhos. Um dos principais produtos que as Amphlett manufaturam e comercializam são os formosos recipientes de barro que também distribuem pelas terras ao seu redor. Estes produtos são fabricados pelas mulheres. Malinowski chama a atenção para o facto de os comerciantes das Amphlett ganharem pouco dinheiro por esses objetos, tendo em conta que é difícil arranjar argila de boa qualidade, e neste sentido: “no seu comércio de recipientes de barro tampouco pedem preços exorbitantes como os que, segundo as leis da oferta e da procura, poderiam impor aos seus vizinhos. Porque, igual a outros vizinhos, não ousam contradizer as normas impostas pelo costume que regula estes intercâmbios como tantíssimos outros” (Malinowski 1986b, 281). O autor enfatiza que para além das relações comerciais, as Amphlett recebem influências de Dobu e das Trobriand ao nível da língua. A sua organização social é semelhante á das Trobriand, sendo que a exceção é que nas Amphlett não tem o chefado e quanto às influências de Dobu, estas são expressas nas suas crenças na bruxaria e espíritos. Relativamente à magia kula nas Amphlett:

“A magia do kula que se conhece nas Amphlett procede em parte da Trobriand e em parte de Dobu. Só há um sistema indígena de magia que se origina nestas ilhas. Faz muito tempo existiu um homem do clã malasi que tinha a sua morada na rocha de Selawaya, que sobressai na selva por cima da grande aldeia de Gumasila. Este homem conhecia a magia da ayowa, que é o nome que se dá à mwasila (magia kula) na linguagem das Amphlett e na de Dobu. Algumas pessoas passaram perto da pedra enquanto ele a recitava dentro; aprenderam-na e transmitiram-na aos seus descendentes” (Malinowski 1986b, 286).

A deslocação dos indivíduos entre as várias ilhas é feita em canoas sobretudo do Norte em direção ao Sul, sendo que a difusão das canoas é mais de Sul para Norte, e especifica Malinowski que, “a magia das canoas procede das Trobriand, mas a arte de construir as canoas é de Dobu, (...) que é adotada pelos trobriandeses” (1986, 285-286). Malinowski (1986b, 271-272) refere ainda que é frequente que, entre expedições, os trobriandeses fiquem largos períodos de tempo nas Amphlett, a viver na casa do seu associado, amigo ou parente, respeitando sempre os seus costumes. Para além de se reunirem em conversação com os homens da aldeia, os trobriandeses ajudam no trabalho e saem em expedições pequenas para pescar. Durante a sua estadia, os trobriandeses têm de se abster de qualquer contacto sexual com as mulheres, ou de estabelecer um trato social à maneira de Boyowa, ou seja, de modo livre e simpático. No entanto o contrário não acontece, e os homens das Amphlett quando visitam os de Trobriand, não permanecem tal período de tempo. De acordo com o autor os trobriandeses também passam tempo nos agrupamentos de Dobu, mas as pessoas de Dobu, não permanecem de igual forma quando se deslocam a Boyowa. O autor refere outra particularidade que se

relaciona com o poder exercido pelas figuras de autoridade, e refere mesmo nos seus escritos que, “não utilizo a palavra ‘chefe’ porque nas Amphet, (...) os indígenas não observam a etiqueta de corte que consiste em agachar-se e dobrar-se, nem os dirigentes têm nenhum poder nem influência económica comparável com os seus equiparados trobriandeses” (Malinowski 1986b, 269).

ii. O contexto grupal

“É constituído pelo grupo em si. É formado por todos os integrantes, tanto pacientes como terapeutas, suas inter-ações e o produto das mesmas, ou seja, os seus costumes, normas e leis particulares. (...) Vai dando origem à sua história, e a história, por sua vez, passa a formar parte do contexto, caracterizando-o e diferenciando-o dos demais grupos. O contexto grupal vai-se desenvolvendo pelas relações entre os membros do grupo, em cada sessão e ao longo do processo terapêutico. Esta trama, diferente pelas suas características em cada grupo, atua como fundo de inter-relações, sentimentos, emoções, afetos, situações... sobre a mesma recortam-se os sucessivos protagonistas que emergem dela como formas. É o contexto dentro do qual se cria um clima para o aparecimento do protagonista ou do tema protagonista, e que funciona desde logo como suporte do contexto dramático. (...) E quanto ao grau de compromisso, é similar ao contexto social, no sentido de que cada indivíduo deve tornar-se responsável dos seus atos e palavras frente ao grupo. O compromisso é, pois, total” (Rojas-Bermúdez 1997, 35-36).

Podemos reconhecer o contexto grupal, na sociologia do kula, onde se clarificam aspetos como a seleção dos participantes e a constituição do grupo kula. De acordo com Malinowski (1986b, 273-280) viver na esfera cultural do kula não implica uma entrada imediata dos indivíduos para o grupo. Por um lado existem aldeias que nunca participaram nem praticaram o kula, e por outro aquelas que praticam o kula instituem critérios de seleção na admissão dos participantes. Em algumas aldeias a participação é reservada aos homens e noutras os critérios de seleção são baseados no *status* dos indivíduos. Neste último caso, é determinado que apenas pode participar o dirigente da aldeia e certos associados, ou apenas o dirigente ou chefe de segunda ordem, não se incluindo os habitantes que sejam de uma classe menor ou que não estejam aparentados com o dirigente. As limitações geralmente ocorrem em grandes distritos kula como Dobu e as Trobriand, em que as pessoas de baixa condição têm um acesso condicionado. Para além deste critério, em que um participante deve pertencer a uma determinada classe e posição social determinada por cada aldeia, ele já deve ter passado a etapa da adolescência, deve conhecer a magia kula e dever ter uma peça *vaygu'a*. Geralmente é o pai do indivíduo que lhe proporciona a condição de ser membro do kula, ensinando-lhe a magia, dando-lhe uma peça *vaygu'a* e atribuindo-lhe um associado, que pode ser de fora

ou ele próprio. Por vezes acontece que o filho de um chefe desde criança que já teve contacto com a magia ao acompanhar o pai nas expedições marítimas, observando os ritos e ouvindo o recitado dos conjuros. No caso de ser um jovem chefe, quem o introduz no kula e lhe ensina a magia e lhe dá uma *vaygu'a* é o seu tio materno, que exige que o jovem lhe dê presentes a prazo (*pokala*). Na perspetiva de Malinowski assiste-se assim a uma relação interessada, pois para que consiga entrar no kula, o jovem chefe deverá casar e obter determinadas riquezas que deve doar ao tio materno. Se for um plebeu, a entrada no kula também é feita pelo tio materno, no entanto este recebe uma menor quantidade de presentes a prazo e o sobrinho tem uma menor quantidade de associados para fazer intercâmbios. Outra forma de entrar no kula, dá-se “quando um indivíduo dá a outro uma peça *vaygu'a* do tipo que se utiliza no kula, mas não como um intercâmbio kula, mas como um presente, isto é, como um *yulo* (pago como compensação às oferendas da colheita, ...), este *vaygu'a* não sai do Anel do kula. O que o recebe, se todavia não estava no kula entra graças à aquisição do *vaygu'a* e pode então escolher o seu associado e seguir em frente os intercâmbios” (Malinowski 1986b, 278). Uma questão que Malinowski sublinha é que a aprendizagem da magia está reservada para aqueles que participam em viagens marítimas, e não para as pessoas que só fazem intercâmbios dentro da mesma ilha. Relativamente à participação das mulheres, o autor refere que estas praticam o kula em família, mas não fazem intercâmbios kula marítimo, nem entre elas nem com os homens; no entanto algumas delas, pela posição social que ocupam, como é o caso das esposas dos chefes podem intercambiar *vaygu'a*. Em algumas aldeias também pode acontecer que uma mulher seja enviada pelo seu marido para entregar um presente kula a um associado de uma aldeia vizinha, uma vez que uma das regras do grupo kula é que um associado não pode rejeitar o presente de uma mulher. O autor refere que a escolha dos associados é limitada a um determinado limite geográfico, para um e para o outro lado de uma aldeia, para além do qual o indivíduo não pode ter associados. No entanto os nomes dos associados do grupo kula são conhecidos, ou seja, um indivíduo A pode estar associado com o indivíduo B, este por sua vez com o C, mas o indivíduo A, apesar de não poder fazer kula com o associado do seu associado, não só conhece o seu nome como também está inteirado se C recebeu um esplendido par de braceletes. Ao associado mediato, chama-se *muri-muri*. Partindo destas ligações, Malinowski diz como se forma um ramal do grande circuito kula:

“Se imaginarmos que no anel do kula há muitas pessoas que só têm um associado a cada lado [a partir da zona de residência e tendo em conta os limites geográficos para se ter um associado], então o anel consistiria num grande número de circuitos fechados pelos quais passariam constantemente os mesmos artigos. Assim, se o A de Kiriwina faz sempre o kula com o B de Sinaketa, que faz o kula com o C de Tubetube, quem faz o kula com o E de Kitava, que faz o kula com o A de Kiriwina, então A B C D E formariam um dos tais ramais do grande circuito kula” (Malinowski 1986b, 276-277).

Malinowski esclarece que as coisas se dão de maneira diferente num anel kula, por um lado porque cada associado tem chefes em distintas regiões, e esses chefes por sua vez estão ligados a associados nas mais diversas áreas geográficas e, tendo em consideração que um chefe tem o papel de distribuir objetos kula, estes facilmente passam de um ramal a outro, “de maneira que qualquer objeto que tenha passado numa volta pelas mãos de determinados indivíduos, pode seguir um canal completamente distinto numa segunda volta” (1986b, 277). Assim, compreendemos como são elaboradas listas com os participantes do grupo kula e com os respetivos associados. Malinowski esclarece que a distância geográfica entre as aldeias e a respetiva ‘rivalidade’ entre os diferentes clãs vai determinar o tipo de relações que se estabelecem entre os associados, desde logo denunciada no modo de apelação entre eles:

“Na língua das Trobriand, o associado do ultramar chama-se *karayta’u*; ‘meu associado’ diz-se *ulo karayta’u*, sendo *ulo* o pronome possessivo que corresponde a uma relação distante. Em Gumasila chama-se *ulo ta’u*, que simplesmente quer dizer ‘meu homem’; em língua de Dobu, *yegu gumagi*. Aos associados da mesma ilha conhecem-nos em Kiriwina pelo termo que designa aos amigos, *lubaygu*, sendo o sufixo *gu* o pronome possessivo que corresponde a uma relação próxima” (Malinowski 1986b, 274-275).

O autor sublinha que quando dois indivíduos se associam dentro de um grupo kula, a sua relação assume uma forma definitiva e perpetua-se para toda a vida. Mas, se por um lado não tem que haver uma relação de intimidade estreita entre dois associados do ultramar, relação essa que de um modo geral é caracterizada pela troca de presentes (o associado visitante dá um presente *pari* aos seu associado local e este retribui-lhe com *talo’i*), por outro, ter um associado é encarado como uma bênção, nomeadamente porque um dos papéis que os associados assumem é o de proteção face aos receios que cada grupo kula sente quando se aproxima de uma terra com *mulukwausi*, *bowo’u* e outras formas de feitiçaria. A proximidade e a intimidade podem ser pequenas entre os associados de aldeias vizinhas, dentro de uma mesma ilha, realçando-se outros vínculos, como se traduz no comentário que Malinowski registrou de um habitante que diz, “meu associado é igual a quem forma parte do meu clã (*kakareyogu*); pode lutar comigo. Meu verdadeiro parente (*veyogu*), do mesmo cordão umbilical, sempre estará de minha parte” (1986, 275).

iii. O contexto dramático:

“Tratando-se de um produto do protagonista, a sua estrutura está cheia de significações e sugestões, as quais se devem ter em conta durante o processo dramático. Neste contexto, artificial e fantástico, os protagonistas jogam os seus papéis num permanente ‘como se’. Esta circunstância acentua a separação entre contexto grupal e dramático, entre realidade e fantasia, entre indivíduo e papel. Neste cenário, ‘jogam-se’ papéis, interpretam-se papéis, interatua-se de uma maneira particular, podem-se fazer e desfazer cenas, modificar sucessos, intercambiar personagens, alterar o tempo, etc. Todo o qual contribui para diminuir as tensões intrapsíquicas do protagonista” (Rojas-Bermúdez 1997, 36).

Para Moreno e para os psicodramatistas, “o papel é a unidade cultural de conduta” (Pio Abreu 2002, 45). De acordo com Fox, o papel refere-se:

“Às formas funcionais que o indivíduo assume no momento específico em que reage a uma situação específica, em que outras pessoas ou objetos estão envolvidos. (...) A forma [do papel] é criada pelas experiências passadas e pelos padrões culturais da sociedade em que o indivíduo vive. (...) Todo o papel é uma função de elementos coletivos e privados. Todo o papel tem dois lados, um privado e outro coletivo (Pio Abreu 2002, 113).

No psicodrama, têm-se em conta a proeminência de três tipos de papéis: os papéis psicossomáticos, que expressam a dimensão fisiológica; os papéis sociais, que expressam a dimensão social; e os papéis psicodramáticos, que expressam a dimensão psicológica do *self* (Fox 2002). De acordo com este autor, a teoria dos papéis reconhece que “o homem é um jogador de papéis, que todo o indivíduo caracteriza-se por determinada série de papéis que domina o seu comportamento e que cada cultura caracteriza-se por determinado conjunto de papéis que ela impõe a seus membros, com variados graus de sucesso” (Fox 2002, 117). Quanto às suas categorias, Fox (2002, 116), refere que um papel pode ser desenvolvido de forma rudimentar; ser normalmente desenvolvido; pode estar quase ou totalmente ausente numa pessoa; ou surgir através de uma função hostil. Quanto à sua classificação tendo em consideração o tempo, o papel pode nunca ter estado presente na vida de um indivíduo, ou no caso de ter existido pode atualmente não estar presente, além disso o papel pode estar presente para umas pessoas e não para outras.

Como iremos ver, no contexto dramático do kula os indivíduos podem assumir diferentes papéis, jogados de uma forma ativa e interativa, ao longo das diversas etapas/fases da performance, mas antes de procedermos a essa exposição, é importante clarificar a relação entre o contexto social, grupal e dramático. Na perspetiva de Rojas-Bermúdez (1997), o contexto dramático, que ocorre no cenário específico, está rodeado

pelo contexto grupal, que inclui o auditório, e este está rodeado pelo contexto social, que assenta na realidade social. O autor sublinha:

“A dinâmica que se gera entre o contexto social, grupal e dramático, por intermédio dos indivíduos, é de tipo espiral: os indivíduos procedentes do contexto social trazem consigo os problemas gerados nesse meio, expõem-nos no grupal e tratam-nos no dramático; voltam ao contexto grupal e daí ao social. Assim, as mudanças produzidas no contexto dramático e elaboradas no grupo introduzem mudanças progressivas no social” (Rojas-Bermúdez 1997, 37).

6.4.3. As Etapas do psicodrama revisitadas nas Etapas da performance da magia kula

A exposição das fases do psicodrama será feita à medida que apresentamos alguns conteúdos do trabalho de Malinowski, convidando os leitores a refletir, a aplicar as suas próprias perspetivas acerca da magia kula num exercício performativo. Tal como numa sessão de psicodrama, iremos dividir a performance da magia kula em três partes: designamos a primeira parte por *Aquecimento* para a magia kula. Esta parte é constituída pelo *Aquecimento Inespecífico* onde tem voz a palavra, e pelo *Aquecimento Específico* onde o corpo se inter-cruza com a palavra. Nesta fase fazem-se referências às vivências, rituais e outras performances iniciais que têm como objetivo preparar os protagonistas para a Dramatização; a segunda parte corresponde à encenação e dramatização propriamente dita, e nesse sentido, designamo-la por *Dramatização* da magia kula; a terceira parte é caracterizada pelos *comentários finais* e pela *partilha*, entre os protagonistas [participantes da magia kula] e o auditório [os participantes que aguardam o regresso dos protagonistas]. Também incluímos nesta fase os comentários do diretor [Malinowski] e dos egos-auxiliares [a Antropóloga e a Psicodramatista da presente investigação], que integram as informações resultantes do processo relativo à magia kula descrito na sessão performativa.

6.4.3.1. 1ª Parte: A Etapa do Aquecimento

i. O aquecimento inespecífico

De acordo com a psicodramatista Rosa Cukier (1992, 31), no início de uma sessão de psicodrama individual ou bipessoal, o paciente e o terapeuta cumprimentam-se. O paciente senta-se e fala sobre o que se está a passar na sua vida. As verbalizações nesta fase constituem o aquecimento inespecífico verbal. Outro tipo de aquecimento que pode ocorrer nesta fase da terapia, é o aquecimento inespecífico em movimento, em que de acordo com a autora, o terapeuta pode pedir ao paciente para se levantar, andar pelo palco e mexer o corpo. A vantagem deste aquecimento é que evita que o paciente se restrinja à comunicação verbal, que está cheia de defesas. No caso do psicodrama de grupo, e de acordo com o psiquiatra e psicodramatista Pio Abreu, durante o aquecimento inespecífico, o diretor procura saber junto dos protagonistas das sessões anteriores os resultados obtidos, outros elementos do grupo também manifestam a sua opinião e podem denunciar novas questões a serem dramatizadas. Segundo este autor nesta fase não existe ainda um protagonista, “será um tempo de relaxamento, para que o grupo se possa sentir mais à-vontade para interagir” (2002, 24).

O aquecimento inespecífico verbal e em andamento para a magia Kula, inicia-se quando os homens de Sinaketa embarcam em canoas e se dirigem à maior aldeia de Gumasila:

“Sem nenhuma cerimónia preliminar de boas vindas nem receção formal, os hóspedes de Sinaketa deixam agora as suas canoas e dispersam-se entre os habitantes da aldeia, detendo-se em grupos perto das casas dos seus amigos, e poem-se a conversar e mastigar a *betel*. Falam em kiriwiniano, uma língua universalmente conhecida nas Amphlett. Quase tão rápido como saltam a terra, os seus associados fazem-lhes a entrega dos presentes *pari* (presentes iniciais), algum objeto pequeno, tal como pente, uma panela de barro ou vara de barro. Depois esperam que lhes deem alguns presentes kula. O dirigente mais importante oferecerá tal presente em primeiro lugar a Kouta’uya ou To’udawada, segundo quem seja o *toli’uvalaku* em cada ocasião. O som suave e penetrante dos búzios anuncia rapidamente que se entregou o primeiro presente. Outros sinais do búzio prosseguem e o kula está em andamento” (Malinowski 1986b, 268).

O aquecimento inespecífico verbal e em andamento são notórios nas conversações que têm lugar entre os visitantes e povoadores das Amphlett. Estas conversações são recolhidas por Malinowski, quando um grupo de homens trobriandeses (que vinha de um

kula nas ilhas ocidentais das Trobriand), visita Nu'agasi, a aldeia menor de Gumasila. Entra em cena Tovasana, o dirigente da Nu'agasi, que avista uma frota de homens:

“Para receber os visitantes foi à praia em frente à sua casa e sentou-se sobre um tronco, olhando impassível o mar. Quando chegaram os trobriandeses, cada indivíduo pegou um presente e dirigiu-se à casa do seu associado. O chefe não se levantou ao seu encontro, nem eles foram em bloco saudá-lo. O *toliwaga* veio ao lugar onde estava sentado Tovasana; Levava um embrulho de *taro* e um *gugu'a* (objetos de pouco valor, tais como pentes, panelas de barro, etc...). Deixou-os perto do dirigente sentado que, não obstante, não se deu por informado. Um rapaz, um neto de Tovasana, creio, agarrou os presentes e levou-os para a sua casa. Então, sem ter trocado uma palavra, o *toliwaga* sentou-se na plataforma perto de Tovasana. Sob a sombra de uma árvore que estende os seus ramos como um *palio* sobre a canoa branqueada, sentados na plataforma com as pernas cruzadas, os homens compõem um grupo pitoresco. (...) Ao princípio, simplesmente intercambiam uma ou duas palavras, rapidamente entram numa conversa mais animada, e quando outros aldeões e o resto dos visitantes se juntam a eles, a conversação torna-se geral” (Malinowski 1986b, 269-270).

Como falavam em Kiriwiniano, uma língua que Malinowski entendia, foi possível ao autor ter uma ideia clara sobre as suas conversações⁸⁸. Estas passam por várias questões colocadas aos visitantes, nomeadamente, onde é que eles tinham atracado quando chegaram, onde tinham estado antes e como estava o tempo, quanto tempo iriam ficar e onde iriam a seguir. Enquanto iam conversando, reviam uma lista que continha os nomes próprios de grandes braceletes, contavam um número aproximado de braceletes pequenas sem nome próprio, e identificavam o nome das pessoas que as possuíam naquele momento. Os visitantes gostavam de saber se havia estrangeiros em Gumasila, e quantos colares havia. A conversa prosseguia com aspetos técnicos do Kula, enquanto mascavam noz de *betel* e trocavam palavras sobre planos mútuos. O autor observou que este pequeno grupo esteve ali umas quatro horas, e antes de partirem, os rapazes levaram panelas às suas canoas como *talo'i* (presente de despedida para os visitantes). Malinowski descreve este momento da seguinte maneira:

“Nem o dador nem o principal recetor, o *toliwaga*, prestam grande atenção ao que ocorre; a completa indiferença pelo que se dá ou se recebe é a atitude correta que prescrevem as boas maneiras. As crianças levam os objetos e os membros jovens da tripulação colocam-nos. O comportamento geral das pessoas em terra ou embarcadas é tão reservado neste momento de partida como o foi à chegada. Tão pouco se pronunciam nem gritam mais adeuses que agradecimentos, nem há nenhum sinal visível de pesar, nem de esperança de se voltarem a encontrar, nem de nenhuma outra

⁸⁸ Malinowski diz que estes homens trobriandeses que atracaram em Gumasila aguardavam os de Dobu para irem juntos para Boyowa, mas esclarece que “podemos imaginar a grande expedição kula procedente de Sinaketa, que acabamos de ver saltar a terra nas aldeias de Gumasila, comportando-se mais ou menos da mesma maneira; tendo a mesma conversação, oferecendo o mesmo tipo de presentes *pari* aos seus associados. Só que, supostamente, tudo acontece em maior escala” (1986, 273).

emoção. As tripulações, ocupadas, absortas nos seus pensamentos, largam amarras impassíveis, levantam o mastro, põem as velas e deslizam – afastando-se” (Malinowski 1986b, 289).

A sessão continua e os homens dirigem-se agora a Kayatabu, navegando junto a terra, apreciando a paisagem e as pequenas aldeias.

ii. O aquecimento específico

Segundo Cukier (1992, 36), o aquecimento específico “envolve tanto a caracterização de uma situação e/ou local, como a composição de personagens, com quem o protagonista vai contracenar (e/ou representar). É essencial que o protagonista descreva, com um certo número de detalhes, tanto o espaço físico como o personagem que vai compor, pois neste processo ele vai se pondo de modo crescente em contacto com as memórias e emoções associadas a ele”. De acordo com a autora, para se compor uma personagem, o terapeuta pede ao paciente que identifique a voz, o modo de vestir, a postura ao falar desse personagem. Pode solicitar que o paciente assuma e expresse características da personalidade desse personagem. Quanto ao local onde a cena se passa, a autora sublinha que é importante que o paciente coloque no palco objetos que possam simbolizar as horas, as janelas, portas, móveis e assinalar os locais onde se localizam as pessoas da ação. Ou seja, o cenário deve ser construído de forma detalhada, de modo que mais facilmente o paciente entre em contacto com as personagens que quer representar, num determinado espaço e tempo. Durante o aquecimento específico, o tempo pode recuar e avançar.

O aquecimento específico na performance da magia kula, recebe influências a partir da mitologia. De acordo com Malinowski uma das muitas influências que o mito exerce na forma dos indivíduos do Pacífico Ocidental conceberem o mundo, é através do poder transformador da paisagem, “como lhe dá cor, lhe dá significado e a transforma em viva e familiar. O que seria uma simples rocha converte-se agora numa personalidade; o que seria um ponto no horizonte converte-se num ponto de referência consagrado pela recordação romântica dos heróis que evoca; uma configuração sem sentido da paisagem adquire uma significação, sem dúvida obscura, mas cheia de intensa emoção” (Malinowski 1986b, 296). Malinowski refere que a paisagem transformada pode

representar histórias, lendas, acidentes dramáticos em que os indivíduos “transformam o cenário que eles contemplam. Uma pedra atirada por um dos heróis ao mar traz uma canoa que se escapava; uma passagem marítima aberta entre duas ilhas por uma canoa mágica; aqui duas personagens convertidas em pedra; além uma *waga* petrificada...” (*ibidem*, 296-297). Assim como os pacientes em psicoterapia, se socorrem de objetos para representar pessoas ou temáticas, também os indivíduos do Pacífico Ocidental se socorrem de elementos da paisagem, repletos de mitologia, para fazer a sua composição de personagens e montagem dos locais da ação, manifestando impressões e sentimentos relativamente à paisagem circundante transformada. O modo como no Pacífico Ocidental os indivíduos encaram esta visão do meio circundante é-lhes é transmitido ao longo de gerações, através de vários géneros de narrativas/performances, como as ‘velhas histórias’, contos fantásticos, grandes canções, cantilenas e através dos conjuros mágicos. As velhas histórias, de acordo com Malinowski, reportam os feitos dos grandes chefes do passado, as narrações de naufrágios, entre outras, e contém os que os indígenas denominam *lili’u* (mitos), “narrações profundamente verídicas para eles, reverenciadas e que exercem uma ativa influência na sua conduta e vida tribal” (*ibidem*, 297). Como referimos anteriormente, no psicodrama o tempo pode andar para trás e para a frente dentro do mesmo cenário, ou seja, no mesmo espaço podemos reunir vários tempos, algo que encontramos igualmente entre as vivências dramáticas dos participantes do kula. Malinowski refere que os trobriandeses podem relatar acontecimentos históricos recentes e situar os mitos no passado, mas o que se observa segundo o autor, é que para eles existe uma ponte entre o tempo passado e o presente, e que o que podem fazer é a distinção entre as suas memórias e as que pertencem aos seus ancestrais, e “todos os acontecimentos do passado colocam-nos num mesmo plano e não existem gradações de ‘faz muito tempo’ ou ‘faz muitíssimo tempo’” (*ibidem*, 298-299). Não se encontra uma divisão concreta entre os mitos e a história, no que diz respeito ao tempo, e surgem mitos onde os indivíduos do passado têm “os mesmos interesses e ocupações, ocupando-se no mesmo tipo de pesca, utilizando os mesmos meios de locomoção que os indígenas de hoje. Os personagens míticos das lendas indígenas [sic], (...), vivem nas mesmas casas, comem as mesmas comidas, manejam as mesmas armas e utensílios que se utilizam hoje em dia” (*ibidem*, 299). O autor clarifica que os locais têm consciência que há coisas nos mitos que hoje não ocorrem, como alguém sair do subsolo, ou pessoas que se transformam em animais, e que as canoas hoje em dia não voam- mas não o conseguem expressar por palavras. Outra relação importante, destacada pelo autor, é a que se estabelece entre o

mito e a magia, “o mito cristalizou-se em fórmulas mágicas e a magia, por sua vez, testemunha a autenticidade do mito. Com frequência a função principal do mito é de servir de fundamento a um sistema de magia e, onde quer que a magia forme a espinha dorsal de uma instituição, também se encontrará um mito na sua base” (*ibidem*, 301). Assim, e de acordo com o autor existe uma relação entre a mitologia, a magia e a instituição social do kula.

Na Psicoterapia a performance de mitos pode ser feita através da Representação Dramática Mítica. De acordo com Carlos Menegazzo et al. (1995), esta tem as suas raízes no ato mágico, embora tenha a sua origem nos antigos rituais míticos:

“A representação mítica nasceu no seio das sociedades unitárias. A partir do seu surgimento, ela seria um dos mitos resolutivos das emoções e das inquietudes humanas. A representação dramática, por sua momentaneidade atemporal, por suas leis do ‘como se’ peculiares à hipocrise, e pelos jogos de sua arte dramática, vai oferecer à comunidade o controle homeostático do *pathos* e o domínio do imaginário. Esse ritual da razão mítica é representação, precisamente porque permite, sempre que necessário ao grupo, repetir no marco referencial do presente o ato ritual controlador. O que se traz reiteradamente a um presente atemporal mediante o ritual é o drama originário mágico, situado miticamente in *illo tempore*. Essa possibilidade de repetição ritual permite sua instrumentalização em benefício da comunidade. Representar é, portanto, oferecer intencionalmente, no momento escolhido, a possibilidade simbólica mediadora que sintetize as experiências originais do clã para organizar resolutivamente o *pathos* mobilizado na comunidade” (1995, 194-195).

A preparação de sessões de dramatização de mitos – representação dramática mítica -, implica extrair deles, previamente, um conjunto de elementos essenciais que vão integrar a ação. Assim, iremos fazer um levantamento de elementos presentes em alguns mitos do kula, procurando não só compreender de que modo é que eles estão na base das práticas mágicas do kula mas como são integrados no aquecimento específico e posteriormente na etapa da dramatização da magia kula propriamente dita. Malinowski apresenta alguns desses mitos:

“O mito de Murua, (...) localiza-se na aldeia de Wamwera, no extremo oriental da ilha. Um homem chamado Gere’u, do clã lukuba, conhecia muito bem a magia *mwasila* e para onde quer que fosse recebia todos os objetos preciosos, de forma que os demais regressavam com as mãos vazias. Foi a Gawa e Iwa e tão rápido como aparecia os búzios faziam o seu *pu-pu* e todo o mundo dava-lhe colares *bagi*. Regressava à sua aldeia cheio de glória e de botin [sic] kula. Então foi a Du’a’u e conseguiu também uma imensa quantidade de braceletes. Ele estabeleceu a direção em que devem substituir-se os objetos preciosos kula. Os colares *bagi* tem que ‘ir’ e as braceletes ‘vir’” (Malinowski 1986b, 304).

A partir deste mito podemos retirar alguns elementos, que podem servir de base a uma sessão de performance ou dramatização da magia kula: a magia *mwasila* como estando

associada à receção de objetos preciosos pelo protagonista, a aquisição de colares *bagi* e a troca destes colares por braceletes. Outro mito acerca do kula envolve o herói Tokosikuna, de Digumenu:

“Tokosikuna é (...) ligeiramente tarado, aleijado, muito feio e com a pele picada; de facto, tão feio que não podia casar-se. Longe, no Norte, no mítico país de kokopawa, tocam a flauta de uma forma tão maravilhosa que o chefe de Digumenu, a aldeia de Tokosikuna, a ouviu. Quis conseguir a flauta. Muitos homens partiram, mas todos fracassaram e tiveram que voltar a metade do caminho, porque estavam demasiado longe. Tokosikuna vai e, mediante uma mescla de manha e audácia, conseguiu fazer-se com a posse da flauta e regressou são a Digumenu. Ali, mediante a magia que nos deixa antever que adquiriu na viagem, muda a sua aparência e transforma-se num jovem belo e de pele suave. (...) Tokosikuna casou-se com todas as mulheres. Com certeza, os demais homens não o tomaram a bem. Decidiram desfazer-se de Tokosikuna mediante um estratagema. [criaram armadilhas em que Tokosikuna teve de enfrentar vários perigos como meter a cabeça nas pregas do molusco, apanhar tubarões com as mãos, enfrentar um javali]. Por último decidiram desfazer-se dele no mar. Primeiro trataram de matá-lo deixando-lhe cair em cima uma pesada árvore cortada para a waga. Mas ele a sustentou com os braços estendidos e esta não o feriu. Na hora da amarradura os seus companheiros envolveram um troço de wayugo (liana) com uma folha mole de pandano (folha de palmeira); persuadiram-no para que só utilizasse pandano na amarradura da sua canoa, o que ele desde logo aceitou, enganado ao ver que o que eles usavam era aparentemente o mesmo. Partiram, os outros indivíduos em canoas boas e seguras, ele numa canoa incapaz de resistir, unicamente amarrada com folhas moles e quebradiças de pandano. Aqui começa a verdadeira parte kula do mito. A expedição chega a Gawa, onde Tokosikuna permanece com a sua canoa na praia enquanto os outros vão à aldeia fazer o kula. Recolhem todas as pequenas braceletes do tipo soulava, mas os grandes, os *bagi*, ficam na aldeia, pois os nativos não desejam dar-lhos. Assim que os outros regressaram Tokosikuna parte para a aldeia. Pouco depois vem da aldeia levando todos os *bagido'u*, *bagidud* e *bagiriku* – ou seja, os tipos mais valiosos de colares de espôndilos. O mesmo ocorre em Iwa e Kitawa (...). Voltando-se para as canoas de Digumenu lança-lhes uma maldição, ‘não conseguireis em Dobu mais do que pobres colares, soulava do tipo *tutumuywa* e *tutuyanabwa*. O grande *bagido'u* permanecerá comigo’” (Malinowski 1986b, 305-306).

A partir deste mito podemos extrair quatro elementos que são apontados por Malinowski: “a superioridade de Tokosikuna descansa na sua magia especial de beleza; na sua capacidade para exhibir uma força imensa e para encarar imponentemente grandes perigos; na sua habilidade para evitar afogar-se; por último, nos seus conhecimentos da magia maléfica, *bulubwaleta*, com a que impede que os seus companheiros tenham êxito no kula” (1986b, 307). O autor diz ainda que “os quatro pontos mencionados da sua superioridade correspondem às categorias em que temos que agrupar a magia kula quando a classificarmos de acordo com a sua ideia dominante, segundo o fim que persegue” (*ibidem*, 307).

Após algumas considerações sobre o modo como os trobriandeses encaram o espaço e o tempo dos cenários /palcos da ação, bem como sobre a recolha de alguns

elementos presentes no mitos do kula, é importante passarmos para outros cenários que fazem parte do aquecimento específico. Relativamente a esta etapa, Pio Abreu, refere que “nesta altura já se vislumbra a dramatização no cenário, e é importante que os elementos concretos e sobretudo o contexto da situação venham a lume. A tensão do protagonista e do auditório podem subir e, nesse caso, há que prosseguir neste caminho” (Pio Abreu 2002, 24). A tripulação chega agora a Sarubwoyna. Nos palcos, como o da praia de Sarubwoyna, as tripulações procedem ao aquecimento específico, preparam-se magicamente e vislumbram a dramatização da magia kula, no cenário em Dobu. É nesta praia que realizam os últimos atos dos ritos e cerimónias, num curto espaço de tempo, acompanhadas por fórmulas, não muito extensas, de murmúrio de conjuros:

“A frota detém-se; arriam-se velas, desmontam-se os mastros, amarram-se as canoas. O mais velho de cada canoa começa a abrir as cestas e a tirar os pertences pessoais. Os mais jovens correm à costa e proveem-se copiosamente de folhas que levam às canoas. Então os velhos voltam a recitar as fórmulas mágicas sobre as folhas e sobre outras substâncias. Nisto o *toliwaga* é assistido pelos demais. Logo lavam-se todos em água do mar e untam-se com folhas preparadas. Abrem-se cocos, raspam-se, preparam-se e untam a pele com a pasta resultante, que lubrifica e lhe dá um aspeto brilhante. Canta-se um feitiço sobre um pente e estica-se o cabelo com ele. Depois, com noz de betel picada e mesclada com sal, pintam-se desenhos decorativos na cara, enquanto que outros utilizam o *sayyaku*, um bastão de resina aromática, e desenham linhas similares de cor negra. A menta odorífica, que se encantou antes da partida, tira-se do pequeno recetáculo onde se preservou em azeite de coco. A erva insere-se nas pulseiras enquanto umas quantas gotas de azeite caem no solo repartem-se pelo corpo e pelo *lilava*, o pacote mágico de *pari* (bens comerciais). Toda a magia que recai sobre os cosméticos indígenas é *mwasila* (magia kula) da beleza”. (Malinowski 1986b, 330).

O significado destes ritos traduz-se da seguinte forma:

“Aqui somos feios, comemos mau pescado, maus alimentos; as nossas caras parecem feias. Queremos navegar a Dobu; guardaremos os tabus, não comeremos maus alimentos. Vamos a Sarubwoyna; lavamo-nos; encantamos as folhas de *silasila*; encantamos os cocos; nos *patuma* (untamos); fazemo-nos as pinturas vermelhas e negras; colocamo-nos a erva aromática *vana* (ornamento de ervas das pulseiras); chegamos a Dobu parecendo formosos; O nosso associado olha-nos, vê que as nossas caras são formosas; atira-nos o *vaygu 'a*” (Malinowski 1986b, 330).

Um exemplo de conjuro é o do búzio:

“Por regra geral é nesta etapa da tarefa quando se prepara esta concha. No entanto, às vezes o *toliwaga* recita a formula na abertura da concha antes de partir e fecha-a cuidadosamente para que a virtude da magia não possa evaporar-se. O búzio está feito com um grande exemplar de concha de *Cassis cornuta* na que se trunca o grande cone espiral pelo ápice para formar a embocadura. O conjuro não se recita na embocadura, mas dentro do pavilhão, tapando-se depois ambos os orifícios com fibra de pericárdio de coco até que verdadeiramente tem que tocar-se a concha” (Malinowski 1986b, 334).

Após os participantes terem realizado em cerca de trinta minutos a magia da beleza e o conjuro sobre o búzio, e terem as suas roupas para a festa, acomodam-se nas canoas e partem, começando a recitar fórmulas mágicas diferenciadas:

“O homem da proa, segurando com a mão no *tabuyo* (tabuleiro de proa oval) recita uma poderosa fórmula chamada *kayikuna tabuyo* (o balanceio do tabuleiro da proa). O *toliwaga*, no centro recita outra poderosa fórmula chamada *kavalikuliku* (o conjuro do tremor da terra), uma fórmula que faz que “a montanha trema e se desabe”. O homem da popa recita a que se denomina *kaytavilena moynawaga*, [...] (a transformação da canoa à sua entrada)” (Malinowski 1986, 336).

Assim, as canoas durante a expedição vão cheias de magia, em que as vozes se intercalam com os sons dos búzios. Podem ser feitos vários conjuros, como a invocação do falcão pescador, que sugere, “uma conexão entre a associação do rito, ou seja, o deslocamento do *tabuyo*, com esta parte do conjuro, pois os tabuleiros de proa chamam-se de forma sinónima *buribwari* (falcão pescador). Por outro lado, a expressão ‘falcão pescador, cai sobre a sua presa, e apanha-a’ é, sem dúvida, um símile mágico que expressa a ideia: ‘como o falcão pescador cai sobre a sua presa e a leva, assim permita-se que a minha canoa caia sobre os objetos preciosos kula e os leve’” (Malinowski 1986b, 337). Os protagonistas vão entoando um conjunto de palavras que dizem respeito à lista de objetos a receber acompanhadas com a expressão “a montanha é atacada no kula”. Esta montanha é designada por Koya e corresponde, segundo Malinowski, à comunidade de associados. Com o mesmo sentido pode ser evocado o crocodilo, para trazer conchas de espôndilos. À medida que se vão aproximando, os homens são invadidos por emoções de medo e apreensão, e dão início a outra forma de magia, a magia da segurança, como forma de deflectir essas emoções: “o homem de Dobu não é tão bom como nós. É feroz, é um comedor de homens! Quando nós vamos a Dobu temos-lhes medo, podia matar-nos. Mas vede! Cuspo a raiz de gengibre encantada e as suas mentes mudam. Deixam as suas lanças, recebem-nos bem” (1986b, 339).

A frota dirige-se agora a Dobu.

6.4.3.2. 2ª Parte: A Dramatização da magia kula

Pio Abreu (2002, 25), declara que nesta fase do psicodrama a ação é o foco, e “o corpo, mais do que a palavra, tem aqui a sua supremacia”. O protagonista vai para o palco e pode interagir com o(s) ego(s) auxiliares. Nesta parte:

“O diretor pode convidar o protagonista a vir ao cenário, procurando que ele reconstitua nesse espaço todo o contexto da sua vivência, tornando-a assim visualizável. (...). Ele pode ainda contar com o diretor para selecionar as cenas e preparar o cenário, mas, a pouco a pouco, este último vai-se retirando para deixar o

protagonista tomar a iniciativa. No decorrer da dramatização, o diretor pode de novo intervir para novos aquecimentos onde poderá usar determinadas técnicas. Assim, aquecimentos específicos e dramatizações podem ser sucessivos no espaço do cenário, e não se distinguem claramente entre si. (...) A distância a que o protagonista se coloca em relação a objetos e pessoas significativas, a sua posição e postura, o seu olhar, são pormenores importantes que indicam a realidade vivencial do indivíduo, mesmo que o seu discurso consciente o tente negar. Estes pormenores não passam despercebidos ao diretor nem ao auditório, que os poderá refletir de modo que o próprio indivíduo aprenda a conhecer-se melhor, conhecendo a linguagem e a memória do seu corpo” (Pio Abreu 2002, 25-26).

Malinowski (1986, 343) registra que a frota *uvalaku* chega a Dobu, onde encontra uma grande receção cerimonial. As canoas colocam-se em fila de frente para a costa e junto à residência do principal associado do patrão da expedição, o *toli’uvalaku*. Este coloca-se no final da fila e começa a apelar para que os indivíduos reunidos na praia, lhes deem uma grande quantidade de objetos. O associado do patrão entra em ação, sopra o búzio da costa e move-se junto da sua canoa oferecendo-lhe o primeiro presente de objetos preciosos. Podem ser dados outros presentes. A ação estende-se aos restantes elementos, e os homens separam-se da multidão da costa e dirigem-se às canoas levando colares para os seus associados. A este propósito Malinowski sublinha que a idade deve ser tida em linha de consideração e que “os colares levam-se sempre de forma cerimonial; por regra geral atam-se a um pau em ambos os extremos e levam-se pendurados com o adorno caído. Às vezes, quando um *vaygu’a* (objeto precioso) é levado à canoa por uma mulher (a mulher ou a filha de um dirigente), coloca-se numa cesta e ela leva-a na cabeça” (1986b, 343). Depois disso as canoas navegam pela costa atracando junto à aldeia *villorrio*, do principal associado do *toliwaga*.

Esta fase encerra o aquecimento específico e finalmente começa a verdadeira dramatização, o ponto em que começa o verdadeiro Kula. Malinowski refere que “o resultado nítido será a aquisição de umas quantas joias indígenas de aspeto insignificante, gordurosas e sujas, composta cada uma por uma fila de discos em parte descoloridos, em parte cor vermelha ladrilho ou framboesa, enfiados num fio formando um longo rolo cilíndrico” (Malinowski 1986b, 344). O autor enfatiza que para os indígenas estes objetos tem um valor significativo, uma vez que apelam para a tradição e o costume e simbolizam poder e fama. O autor descreve o princípio fundamental do kula:

“O intercâmbio kula tem que ser sempre um presente seguido de um contra presente; nunca pode ser uma troca, um intercâmbio direto com avaliação da equivalência e regateio. No kula sempre tem que haver duas transações distintas em nome, natureza e tempo. O intercâmbio abre-se com um presente de abertura ou inicial, chamado vaga e fecha-se com um presente final ou de devolução denominado yotile. Ambos são presentes cerimoniais, tem que ir acompanhados do toque do búzio, e fazem-se de

forma ostentosa e em público. A expressão indígena ‘atirar’ um objeto precioso descreve bem a natureza do ato. Pois, enquanto os objetos preciosos têm de ser entregues em mão pelo dador, o que recebe escassamente dá-se por inteirado e poucas vezes o recolhe realmente com as suas mãos. A etiqueta de transação requiere que o presente se solte da mão de forma abrupta, quase com aborrecimento, e se receba com equivalente desdém e indiferença. Uma ligeira modificação introduz-se quando, como ocorre nas Trobriand e só nas Trobriand, um plebeu entrega o *vaygu’a* a um chefe, em cujo caso o plebeu o terá nas mãos e mostrará algum apreço por ele. Em todos os demais casos, o objeto precioso coloca-se ao alcance do que o recebe e um membro insignificante da sua comitiva o recolhe” (Malinowski 1986b, 345).

Como referimos na parte inicial a propósito dos instrumentos do psicodrama, todos os participantes do grupo Kula são protagonistas na dramatização da magia kula. Tendo em consideração que os protagonistas são muitos e com o intuito de se poder obter um melhor entendimento acerca dos procedimentos concretos do kula, Malinowski observa e segue os movimentos de um deles, um *toliwaga* de Sinaketa:

“Presumivelmente recebeu um ou dois colares à sua chegada; mas tem mais associados e espera novos objetos preciosos. Até que os receba, todos têm que guardar um tabu. Não podem partilhar nenhuma comida local, nem taros/inhames, nem cocos, nem noz ou pimenta de betel. Segundo esta crença, se este tabu é quebrado não receberá mais objetos preciosos. Também trata de abrandar o coração dos seus associados fingindo uma doença. Permanece na sua canoa e envia o recado de que está doente. O indivíduo de Dobu deve compreender o que tal doença significa. Não obstante, pode ser que ceda perante este modo de persuasão. Mas se as artimanhas não surtem efeito, o indivíduo pode recorrer à magia. Existe uma fórmula, chamada *kwoygapani* ou ‘magia de enredar’, que seduz a mente do homem sobre o qual se exerce, torna-o tonto e, portanto, maleável à persuasão. A fórmula recita-se sobre uma noz de betel e esta dá-se ao associado, ou à sua esposa ou irmã” (Malinowski 1986b, 352).

O autor refere que no conjuro *kwoygapani* são feitas referências à folha *kwegá*, para que entre na boca da mulher e do homem de Dobu. Esta folha é vista como sedutora e enredadora da mente, e os indivíduos evocam-na de forma repetitiva numa lista de palavras, com referências a vários órgãos do corpo. Malinowski refere que “após a aplicação da magia, todos os recursos do homem solicitante esgotam-se. Tem que abandonar toda a esperança, decidir-se a comer os frutos de Dobu, pois o seu tabu caduca” (1986, 353).

Após esta descrição das fases da magia kula – utilizando as descrições fornecidas por Malinowski e tomando-as aqui como performance iremos de seguida apresentar um conteúdo de performance psicodrama. O conteúdo da performance que vamos apresentar é o mesmo que ocorre no kula. Sendo baseado no material descrito por Malinowski (1986b, 350-351), propomos aqui passar de um cenário macro - em Dobu -, para um cenário micro – o do palco de uma sessão de psicodrama. Na sessão realizada e a

descrever aqui, são utilizados alguns objetos implicados nas transações do kula e os protagonistas colocam-se no papel de associados que procedem às transações desses objetos. Alguns elementos/participantes ficam no papel de doar um primeiro objeto kula e outros elementos/participantes fazem de ego-auxiliar, em que deverão retribuir outros objetos, mas sob as instruções dadas pelo diretor (eu própria enquanto terapeuta) através dos egos-auxiliares da equipa terapêutica. O diretor pede aos protagonistas para se dirigirem ao palco e iniciarem as transações.

Numa primeira cena vemos o protagonista/associado a oferecer um objeto *vaygu'a* de grande valor a outro protagonista/ego-auxiliar, em que este tem a instrução para oferecer um objeto de compensação que o protagonista considere de valor inferior. A tensão entre o ego-auxiliar e o protagonista sobe no palco, e apesar do protagonista não reagir de modo aberto, o diretor pede para ele parar e pensar alto⁸⁹ e dizer o que sente; o protagonista mostra um profundo ressentimento. O diretor diz ao ego-auxiliar para se retirar e solicita ao protagonista que continue a cena. Este começa um ataque verbal, cheio de insultos e recriminações para com o ego-auxiliar [em Dobu, o associado teria conhecimento de tais insultos e poderia recorrer à magia negra, pagando a um feiticeiro para fazer um feitiço ao ofensor]. O diretor também pode colocar todos os elementos do grupo de psicodrama no palco, e criar uma cena em que um deles recebia um objeto precioso muito belo sem qualquer obrigação de oferecer um presente como *yotile* (presente de devolução) e dar instruções para todos os outros associados desejarem obter aquele objeto. A dramatização começa e vemos vários protagonistas/associados a competirem entre si para o conseguir, no fim da dramatização só um deles tem êxito em obter o objeto, e todos os outros sentem-se defraudados, mais ou menos ofendidos e cheios de rancor. Outra performance pode ser a de que os associados fizessem uma troca de objetos preciosos e belos, em que se sentissem bastante satisfeitos e orgulhosos. O diretor também pode solicitar ao ego-auxiliar da sua equipa terapêutica que se colocasse no papel de um associado que tem a tendência a reter uma certa quantidade de objetos e que é lento a passá-lo aos outros elementos do grupo, ou seja, neste papel o associado seria considerado em Dobu como sendo 'duro no kula'.

⁸⁹ José Luís Pio Abreu, refere que esta é uma das muitas técnicas do psicodrama, em que “no meio da ação, o diretor pode pedir ao protagonista que ‘pense alto’, ou seja, que faça um solilóquio. A ação fica suspensa (...). Esta técnica permite corrigir eventuais deturpações da cena...” (2002, 32).

Podem ser encenadas outras performances baseadas no modo como as transações dos objetos kula são levadas a cabo, tendo também em consideração a distinção desses objetos no tempo e a profunda diferença na própria natureza dos presentes. Malinowski refere que o comportamento ritual da receção e entrega do presente implica que o indivíduo valorize o presente que dá e minimize o presente que recebe. Também deve demonstrar repugnância, no sentido de não parecer que quer algo. O autor baseando-se em inúmeras conversações com os indivíduos do Pacífico Ocidental que praticam o kula, conclui que, “no caso do doador, a fúria histriónica com que se dá o objeto pode ser para demonstrar, em primeiro lugar, o natural e humano desgosto que lhe causa separar-se de um objeto da sua propriedade. Adicionalmente, a intenção de fomentar o valor aparente do presente demonstrando quanto lhe custa dá-lo” (1986, 345). Quanto ao tempo que decorre entre a doação e a receção de um objeto kula, este pode ser distinto tendo em consideração se se trata de um kula marítimo ou de um kula interior (realizado dentro da mesma aldeia). Malinowski (1986) refere que no caso de uma expedição marítima *uwalaku*, os indivíduos não levam consigo objetos preciosos, pelo que, quando um indivíduo pratica o kula e recebe um objeto precioso (seja *vaga* ou *yotile*) não pode compensar o seu associado nesse momento. No caso de um kula interior o intercâmbio entre os presentes deve ser feito com um intervalo de tempo, de pelo menos alguns minutos. Relativamente à diferença na natureza dos objetos, Malinowski (1986, 346-350) descreve uma panóplia de objetos que estão implicados nos intercâmbios, e que poderão servir como elementos para a estruturação de dramatizações nas sessões de psicodrama (individuais ou em grupo):

- Na dramatização/intercâmbio que utilize um objeto *vaga* (presente de abertura), não existem pressões, apenas formas de solicitude (*wawoyla*), em que o presente é dado de forma espontânea;
- Quando o objeto utilizado é um *yotile* (um objeto valioso) a dádiva é feita sob uma certa pressão de obrigatoriedade e corresponde a um presente que compensa um outro previamente recebido;
- Na dramatização/intercâmbio pode ter-se em consideração o tempo, ou seja, um indivíduo que deu um *vaga* (presente inicial de um objeto precioso) a um dos seus associados, passado um ano, espera necessariamente receber um *vaygu’a* equivalente (caso o associado o tenha na sua posse). [Numa sessão de psicodrama o diretor poderia

dar instruções para o tempo avançar um ano e colocar em cena uma interação entre o ego-auxiliar que tem instruções para dar o *vaygu'a* ou não ao protagonista, como devolução de um presente *vaga*. Esta cena iria revelar o modo como o protagonista iria reagir.

Poderia dar-se uma catarse e, nas palavras de Malinowski relativamente a uma situação de intercâmbio deste género, o associado pode reagir do seguinte modo: “se não o faz, aborreço-me com ele e estou autorizado a fazê-lo. Não só isto; se por causalidade posso deitar mão ao seu *vaygu'a* e levá-lo pela força (*lebu*), o costume permite-me fazê-lo, embora o meu associado possa enfurecer-se” (Malinowski 1986, 346)];

- O *pokala* é um presente de solicitude e corresponde a alimentos, que se levam nas expedições. Por vezes um associado quer vários *pokala*, antes de se separar do seu objeto precioso. Um *pokala* apenas é doado como presente por pessoas que pertencem a distritos onde os alimentos são abundantes e não pode ser doado a um distrito em que essa abundância existe; o *kaributu*, corresponde a objetos preciosos que geralmente não participam no kula, como sejam o caso de uma folha de machado polido ou um cinturão valioso. O objetivo deste presente é o de satisfazer o dador para se obter o *vaygu'a* que se deseja. Quando o recetor consegue obter o objeto *vaygu'a*, através de presentes de solicitude (*pokala* e *kaributu*), ele pode entregar mais alimentos ao seu associado. Os presentes intercambiados sob estas condições designam-se *kwaypolu*;

- O *Korotomna*, é uma espátula de cal em osso de baleia decorado com discos de espôndilos e tem de compensar-se. Se o indivíduo A deu um colar ao B e este recebe um colar menos valioso do indivíduo C, então este objeto vai passar de B para A;

- O *basi* é considerado um presente intermédio, e é dado para encher o visitante, e não corresponde a um presente de devolução *vaga*. Ocorre quando um indivíduo deu um colar valioso ao seu associado num kula ocorrido na sua terra e quando viaja para fazer o kula na terra do seu associado, este não retribuiu de igual valor, dando um presente de valor mais baixo – o *basi*. Este deve ser compensado em data posterior juntamente com um par de pequenas braceletes equivalentes; o *kodu* significa que o associado que tinha ficado em dívida, acaba por conseguir um presente de igual valor ao que tinha recebido e fecha assim a transação.

Malinowski esclarece que “os artigos kula propriamente ditos são, por um lado, as braceletes (*mwali*) e as presas circulares (*doga*); e por outro os grandes e formosos colares

(*souvala* ou *bagi*) dos que há muitas subclasses” (1986, 350). As *mwali* (braceletes) são acompanhadas de presas circulares de javali, que se chamam *doga* (estes são valiosos e raros, sendo difíceis de substituir). Outro presente é o *bosu*, que são grandes espátulas de cal feitas com ossos de baleia e decoradas com conchas de *espôndilos*. O *bosu* e o *doga* não são presentes kula, mas têm um papel semelhante aos presentes *korotomna*. Outro presente que pode ser entregue no kula como *kaributo* (presente de solicitude) são as *beku*, folhas polidas de machado que cumprem a função de símbolos de riqueza e objetos de pompa. O desfecho deste intercâmbio é analisado por Malinowski como se se tratasse de um casamento entre objetos, “quando dois dos objetos contrários se encontram no kula e se intercambiam diz-se que estes objetos se casaram. As braceletes concebem-se com o princípio feminino e os colares com o princípio masculino” (1986, 348). Este matrimônio não é genuíno quando um visitante reclama que o presente de devolução que o seu associado lhe está a dar não é adequado, comparativamente ao seu presente inicial. Finalmente é preciso sublinhar que no kula os objetos preciosos têm que estar em contínuo movimento. Numa sessão de psicodrama, quando a dramatização termina o palco fecha-se [devem colocar-se duas cadeiras entre a equipa terapêutica formada pelo diretor e pelos egos-auxiliares e os elementos do grupo], tal corresponde no kula de Dobu ao seu término.

Após quatro dias, a frota faz a viagem de regresso a Sinateka, fazendo o mesmo trajeto.

“Pela manhã bem cedo recebem os seus *talo'i* (presentes de despedida) de alimentos, noz de *betel*, objetos de uso e, às vezes, também se inclui algum objeto precioso kula. Muito carregados como vão, aligeiram a canoa mediante uma magia denominada *kaylupa* e navegam de novo em direção ao norte” (Malinowski 1986b, 356).

6.4.3.3. 3ª Parte: A Partilha e os Comentários

Na terceira etapa da sessão de psicodrama os participantes fazem comentários e partilham o que sentiram e o que lhes fez ressonância durante a dramatização. Numa sessão psicoterapêutica individual o terapeuta pode solicitar ao paciente para partilhar o que vivenciou e posteriormente faz um comentário final. Nas palavras de Pio Abreu relativamente a esta etapa, “tal como o público, no teatro ou na vida, comenta o desempenho dos protagonistas num exercício mais ou menos explícito que é conhecido por crítica teatral ou social, dando uma informação de retorno que vai corrigindo esse desempenho, é agora o auditório que se vai pronunciar sobre a dramatização, dando

informações para uso futuro do protagonista” (Pio Abreu 2002, 26-27). De acordo com o autor, nesta etapa, em primeiro lugar toma a palavra o protagonista para dizer como se sentiu, o que pensa ou o que supõe que pensam os outros acerca do que ocorreu durante a dramatização. Posteriormente, o auditório toma a palavra, seguindo-se os comentários dos egos-auxiliares (que participaram na dramatização), e os comentários dos egos da equipa terapêutica. O protagonista pode novamente expressar como encarou todos esses comentários e finalmente o diretor tece um comentário global sobre a sessão.

Malinowski (1986b) registra que no caminho de regresso os trobriandeses recolhem mais objetos junto dos seus associados. Nesta etapa o autor salienta dois momentos importantes: a paragem na lagoa de Sanaroa e na lagoa de Sinaketa (ao redor do banco de areia de Nanoula) onde fazem a pesca e recolha de conchas de *espôndilos* e a paragem na praia de Muwa, onde se exibem e comparam os objetos preciosos kula. É a partir das conchas de *espôndilos* que se fazem os pequenos discos perfurados (*kaloma*), que compõem os colares kula e com os quais os indivíduos adornam outros artigos. A pesca das conchas é feita num ambiente cerimonial onde está presente toda a comunidade, e é envolvida por práticas de magia, presididas por um mago do *kaloma*. A fase de comentários e de partilha propriamente dita entre os participantes na *uvalaku*, dá-se em Muwa, e corresponde à *tunarere*, “uma comparação e exibição dos objetos preciosos conseguidos na viagem. Sobre a praia de areia estendem-se uma ou duas esteiras de cada canoa e os homens colocam os colares sobre as esteiras. Assim se põe na praia uma larga fileira de objetos preciosos e os membros da expedição caminham acima e abaixo, admiram-nos e contam-nos. De facto, os chefes sempre têm o maior espólio, especialmente o que foi o *toli’uvalaku* da expedição” (Malinowski 1986b, 364). Depois regressam à sua aldeia e cada canoa entoa um som com o búzio, por cada objeto precioso que obteve. De acordo com o autor, quando uma canoa não contém nenhum objeto *vaygu’a* é considerado algo humilhante, sobretudo para o *toliwaga* da expedição. O auditório, constituído pelas pessoas das várias ilhas que não foram na expedição *uvalaku* e não participaram na dramatização do kula, está ansioso por saber notícias acerca dos acontecimentos em Dobu. Os protagonistas são esperados pelas mulheres, por amigos, parentes e por pessoas da aldeia e de outras aldeias vizinhas [o auditório]. As esposas estão interessadas nos alimentos, e dirigem-se para as Canoas, vestidas com roupas preparadas para a ocasião, não trocando nenhum cumprimento relevante com os maridos. Os amigos e os parentes aguardam o retorno da ajuda que deram para a expedição,

obtendo nozes de *betel* e cocos. Outros dão as boas vindas com o objetivo de fazer um outro tipo de Kula, o kula interior. A fase de partilha e comentários continua “conta-se como foi a expedição, conta-se o produto, descreve-se a história última de alguns dos objetos preciosos importantes” (1986b, 365).

6.4.4. Conclusão: Reflexividade em torno da interação entre a mente e o corpo na magia kula

Relativamente ao contexto social e grupal, e de acordo com Malinowski, o kula envolve “uma grande relação inter-tribal, unindo por vínculos sociais concretos uma vasta área e um grande número de pessoas mediante laços concretos de obrigações recíprocas, fazendo com que sigam normas minuciosas e observações segundo um plano previamente acordado...” (1986b, 498). O autor refere que a atitude mental dos povos do Pacífico Ocidental face aos indícios de riqueza não se baseia em conferir importância aos meios de troca (moeda) ou às medidas de valor (dinheiro), mas assentam, antes, na valorização dos objetos preciosos *vaygu'a*. Estes objetos são alvo, de acordo com o autor, de um conjunto de regras e normas, e o seu intercâmbio apenas pode ser efetuado por um determinado círculo social de indivíduos estando restrito a determinadas zonas geográficas. O valor desses objetos assenta no valor da sua própria circulação e esta obedece a um código concreto, em que os objetos *vaygu'a* não devem ser tratados como uma mercadoria ou fazer parte de uma operação comercial. Malinowski salienta o real valor desses objetos:

“De facto, para os indígenas [sic] é algo que confere dignidade, que exalta o indivíduo e, portanto, que se trata com veneração e afeto. O seu comportamento nas transações esclarece que o *vaygu'a* está considerado, não só como algo de grande valor, mas também que merece um tratamento ritual e desperta reações emocionais. (...) Consideram os *vaygu'a* como um bem supremo em si mesmos e não como riquezas convertíveis, ornamentos em potência ou nem sequer como instrumentos de poder. Possuir um *vaygu'a* é estimulante, reconfortante e apaziguante em si mesmo. Olham os *vaygu'a* e os manipulam durante horas; em determinadas circunstâncias, o simples contacto transmite a sua virtude” (Malinowski 1986, 499-500).

Quanto ao contexto dramático observámos que os diferentes protagonistas da performance kula assumiram diversos papéis, nos diversos cenários/palcos espalhados ao longo das ilhas. Alguns papéis implicaram distanciamento e reserva e outros refletiram proximidade entre os associados. Alguns exemplos de papéis: o protagonista que assumiu

o papel do *toliwaga* da expedição *uvaloku*; os que assumiram papéis de dirigentes das aldeias que recebiam a expedição; os que se colocaram no papel de recitadores de conjuros; os que levavam presentes às canoas; os próprios tipos de presentes e o modo como eram intercambiados conduziram à adoção de diferentes papéis; quase todos os protagonistas da magia kula procederam a um conjunto de rituais, em que se lavavam, pintavam, proferiam conjuros, encantavam objetos, tudo para se prepararem para o kula em Dobu; em Dobu, assistimos a um visitante que se colocou no papel de doente para apelar para a ajuda dos seus associados. Muitos outros papéis poderiam ser inumerados, mas todos eles são construídos e assumidos tendo em consideração os padrões culturais da sociedade dos participantes kula.

No início do capítulo referimos que um dos nossos propósitos era examinar a magia kula praticada pelos indivíduos do Pacífico Ocidental, através de um ato performativo, algo que demosmos ser possível e coerente dentro do modelo de psicodrama moreniano. Do nosso ponto de vista os indivíduos que praticam o kula estabelecem uma forte ligação entre a mente e o corpo, como foi demonstrado pelo exercício da performance imaginária da magia kula em contexto de psicodrama. Na etapa do aquecimento inespecífico, quando os indivíduos de Sinaketa e os de Trobriand visitam os indivíduos das aldeias de Gumasila, verifica-se que a linguagem, onde predominam as palavras, é significativa, não só enquanto mediadora da interação social através de questões sobre aspetos relacionados com a viagem marítima e os locais por onde passaram, mas também como criadora de significados individuais e sociais que se reportam a aspetos relacionados com o kula. Estes referem-se à contagem de braceletes e à identificação das pessoas que as possuem. Mas a par das palavras o corpo entra em ação, nomeadamente através das trocas de presentes kula entre os associados, dando origem ao aquecimento inespecífico. Relativamente aos mitos, vimos durante o aquecimento específico, que é possível extrair elementos essenciais para a ação numa performance e também que os próprios indivíduos do Pacífico Ocidental vivenciam esses mesmos mitos no seu quotidiano, tendo os mesmos interesses e ocupações. Assim, neste caso as palavras são um veículo de aspetos mitológicos, e o corpo ‘toma’ esses aspetos através da sua vivência. O próprio cenário, representado nas paisagens circundantes, não é apenas uma projeção de aspetos mágicos da mente, pois as formas em si mesmas (a fisicalidade) está na base da construção ou associação de aspetos mitológicos. Os mitos por sua vez servem de fundamento a um sistema de magia, “não há nada na magia que não estivesse já nos

velhos e veneráveis tempos do mito” (Malinowski 1986b, 392). De acordo com o autor, a magia faz parte do cotidiano dos indivíduos do Pacífico Ocidental e é o elemento principal do kula, para eles “a magia governa os destinos humanos; que provê o homem [sic] com o poder de dominar as forças da Natureza; e que é a sua arma e armadura contra os múltiplos perigos que por todas as partes o ameaçam” (*ibidem*, 383). Para além disso, “todos os momentos críticos da vida que acarretam medo perante o perigo, o despertar de paixões ou de emoções fortes, também têm o seu acompanhamento mágico” (*ibidem*, 384). A magia é transmitida de geração em geração, “é um poder, que a tradição trespassa ao homem [sic], sobre as suas próprias criações, sobre as coisas que uma vez foram originadas pelo homem [sic] ou sobre as respostas da natureza às suas atividades” (*ibidem*, 391). A aprendizagem da magia kula está circunscrita a um grupo de iniciados, que participam nas viagens marítimas para fazer o kula. Essa aprendizagem da linguagem da magia pode ser feita desde a infância, quando uma criança acompanha o pai nas expedições, e observa os ritos e ouve o recitado dos conjuros. Do nosso ponto de vista, a magia praticada por esses povos denuncia e aprofunda a interação entre a mente e o corpo. Por um lado, enquanto domínio da palavra, a magia está presente nos mitos, nos textos, nas velhas histórias, nas cantilenas, nos conjuros, etc.; por outro lado, enquanto expressão da relação entre a mente e o corpo, ela está presente também nos conjuros e nos rituais da magia kula, como iremos defender. É precisamente nos conjuros, em que as palavras são mágicas, que podemos ver a importância da participação do corpo, como facilitador da catarse mental⁹⁰. Malinowski refere que “o maior poder criador da magia reside na fórmula; que o rito serve para dirigi-la ou transferi-la ao objeto. (...) As palavras mágicas são, para assim dizê-lo, incrustadas na substância mediante uma constante repetição. (...) A força da magia não reside nas coisas; está dentro do homem e só pode manifestar-se mediante a sua voz” (1986, 398-399). O conjuro do kula, “fazer tremer a montanha”, lança-se diretamente sobre a Koya e de acordo com o autor, insere-se nos *conjuros que se murmuram diretamente sem nenhum rito que as acompanhe*. Perante esta afirmação

⁹⁰ Jacob Levy Moreno, referindo-se à catarse mental diz: “a palavra grega *therapeutes* significa assistente, criado. A mais antiga medida terapêutica foi dedicada à expulsão de demónios dos corpos das vítimas. O método consistia, usualmente, em recitar encantamentos ou exconjuros mágicos sobre as partes padecentes ou sobre a pessoa enferma, como um todo. Como o paciente não era capaz de expulsar o demónio por si mesmo, precisava de um assistente ou criado, um *therapeutes*. Quem recitava as palavras mágicas ou encantamentos sobre a pessoa doente era um homem de virtudes, um sacerdote, réplica primitiva do principal ator terapêutico, o ego auxiliar, no teatro para o psicodrama” (1978, 233).

poderíamos salientar apenas a importância da magia enquanto um aspeto da mente, mediada pela linguagem, no entanto o autor acrescenta, mesmo dentro deste tipo de conjuro, o valor da importância de se entrar em contacto com o objeto ou com a fisicalidade corporal de algo:

“Todo o ato é ritual na medida em que [o mago] sempre teve que dirigir a sua voz para o elemento ou ser que pretende afetar. De facto, aqui como em todos os demais casos, a voz do recitante tem que entrar em contacto, de uma ou de outra forma com o objeto que deseja enfeitiçar” (*ibidem* , 394-395).

Os *conjuros impregnados de simples ritos de impregnação*, como a magia da beleza da praia de Sarubwoyna, a magia feita sobre os cocos, sobre as pinturas faciais, vão no mesmo sentido de conferir importância às palavras mágicas, ao corpo e ao objeto físico, em que estes se podem revelar mágicos aos olhares dos associados. Dando como exemplo a magia que é utilizada nas canoas, o autor faz uma distinção entre a magia que é praticada sobre determinadas partes da canoa, como o tabuleiro ou a pintura, e que estão relacionadas com o objeto final da magia - que é a canoa-, e aquela em que a magia é recitada sobre algo, que não faz parte do objeto final da magia, que é a canoa. O primeiro caso integra os conjuros impregnados de simples ritos, a magia que se faz sobre os tabuleiros; a pintura da canoa não tem como objeto a atribuição de qualidades, mas antes de dar velocidade e ligeireza à canoa. No segundo caso, são utilizados *conjuros acompanhados de um rito de transferência*, em que o rito é mais autónomo, como no rito de se prepararem algumas ervas secas com as quais posteriormente se golpeia a canoa:

“A magia recita-se sobre algo que não tem uma conexão intrínseca com o objeto final da magia, ou seja, a canoa. Nem se converte numa parte dela, nem se utiliza como utensílio na sua fabricação. Não encontramos aqui com a introdução, a propósito do rito, de um intermediário especial que se utiliza para absorver a força mágica e transferi-la para o objeto final. Portanto, os ritos em que utilizam tais intermediários podemos chamá-los ritos de transferência. (...) Portanto, o rito não consiste num simples encantamento de uma parte ou de um utensílio de construção, de algo que forme parte do objeto ou se use para fabricá-lo. Aqui o rito é mais autónomo, possui maior significação própria” (*ibidem*, 396-397).

Destacamos agora algumas ideias centrais em forma de remate deste capítulo. A primeira é que há conjuros que se focam sobretudo ao nível da palavra e que pretendem influenciar a mente dos dobuenses para que os trobriandeses obtenham objetos preciosos kula e para que os recebam bem; exemplo é a magia da segurança, em que o indivíduo diz “cuspo a raiz de gengibre encantada e as suas mentes mudam. Deixam as suas lanças e recebem-nos bem” (Malinowski 1986b, 339). Mas como referimos anteriormente, os

próprios conjuros implicam alguma fisicalidade, pois geralmente são acompanhados por ritos, e envolvem encantamentos de objetos como cocos, folhas, búzios. Da nossa perspectiva também o corpo é preparado/empregue no drama com o mesmo peso de influência que os conjuros, pois na magia da beleza os indivíduos lavam os corpos, fazem pinturas no corpo, colocam ervas aromáticas, com o objetivo de que, “o nosso associado olha-nos, vê que as nossas caras são formosas; atiram-nos o *vaygu’a*” (*ibidem*, 330). O corpo está sobretudo presente na fase de Dramatização, presente através da ação no intercâmbio dos objetos kula. Como expusemos anteriormente o tipo de objetos kula e os seus significados podem levar os indivíduos a assumir vários papéis na dramatização, onde o corpo é o principal veículo de interação. Assim podemos concluir que a magia não é apenas um aspeto da mente que influencia o corpo, o próprio corpo ‘toma’ a palavra, ele é o veículo de expressão da magia de uma forma vivencial. Para concluir gostaríamos de salientar outro aspeto que se prende com o próprio intercâmbio: o dar e o receber, a capacidade de um associado se colocar no lugar do outro, revela algo de muito profundo – o *encontro* entre um terapeuta e um paciente, um encontro entre dois associados:

Um encontro de dois: olhos nos olhos, face a face
E quando estiveres perto, arrancarei teus olhos e os porei no lugar dos meus
e tu arrancarás meus olhos e os porás no lugar dos teus.
Então eu te olharei com teus olhos e tu me olharás com os meus
[Moreno 1983, 22 citado em Pio Abreu 2002, 88]

Expressões Corporais e Reflexividade do Self através de Performances Astrológicas

Em fase de Modernidade tardia assistimos a uma alteração radical da natureza da vida quotidiana. As alterações introduzidas pela economia global revêm-se no presente numa crise económica que conduz à suspensão da confiança por parte dos indivíduos relativamente ao sistema monetário. A desqualificação da vida do dia-a-dia é promovida sobretudo pela falta de emprego, em que a crise monetária, a extinção dos postos de trabalho e a redução de salários, são exemplos de acontecimentos-chave que se intrometeram na vida dos indivíduos. Este cenário global tem implicações ao nível dos aspetos mais íntimos da vida pessoal, sobretudo ao nível da estruturação do *self*. Acontecimentos como esses introduziram modificações no estilo de vida dos indivíduos conduzindo-os a procurar novos cursos de ação, uma vez que para alguns deles não é possível continuar a agir do mesmo modo ou ficar presos a uma velha narrativa, que agora se vê alterada por fenómenos globais. Esta fase de radicalização é encarada pelos indivíduos estudados como um risco nas suas vidas ou como uma oportunidade de mudança, de empreender um novo sentido para o *self*. Nesta procura de sentido para as suas vidas, seja devido a flagelos económicos ou outros dilemas, os indivíduos confrontam-se com uma panóplia de opções, perante as quais têm de fazer uma escolha. Entre os vários sistemas periciais que a Modernidade tardia coloca à disposição dos indivíduos, empreender um processo psicoterapêutico é uma dessas opções. A psicoterapia surge assim como um sistema pericial profundamente implicado no projeto reflexivo do *self* (Giddens 1997).

Nos últimos anos a psicoterapeuta assistiu a uma procura acentuada da psicoterapia por parte de indivíduos que traziam como queixa principal, o impacto que as oscilações económicas introduziram nas suas vidas. Dentro das práticas psicoterapêuticas que a terapeuta disponibiliza, e face às quais os pacientes têm a possibilidade de escolher, encontram-se a Psicologia Clínica, a Avaliação Psicológica, a Terapia Corpo Espelho, a Cristaloterapia, a Hipnose, o Psicodrama Individual, e as Performances Astrológicas

acompanhadas da leitura do mapa astrológico. O presente estudo centrou-se na reflexão em torno das Performances Astrológicas, enquanto um instrumento dotado de potencialidades que podem conferir ao indivíduo a possibilidade de reparar um estado de desequilíbrio e reencontrar um estado de harmonia e bem-estar. Para além disso este estudo contemplou a introdução de objetivos investigativos na recolha e análise de dados obtidos no trabalho de campo a partir das performances astrológicas, sendo que estas se constituíram também como um potencial instrumento de investigação dos processos psicoterapêuticos orientados por uma abordagem antropológica.

Entre o período de Janeiro de 2010 a Abril de 2015, a terapeuta acompanhou 167 processos de performances astrológicas. Neste estudo foram apresentados em detalhe unicamente dois casos, mas a experiência e reflexão da terapeuta incide sobre um número muito mais elevado, como foi exposto no capítulo cinco, através da apresentação de gráficos que caracterizam o grupo total de pacientes que escolheu preferencialmente as performances astrológicas como meio de resolução dos seus dilemas de vida. Na análise que foi levada a cabo acerca dos tipos de dilemas com que os pacientes se apresentavam na psicoterapia, concluiu-se que os dilemas da Casa 1 versus Casa 7 e o da Casa 6 versus Casa 12 são os mais proeminentes. Relativamente ao primeiro dilema da Casa 1 versus Casa 7, ou seja, o da vontade versus o amor, ou da independência versus ajustar-se aquilo que os outros querem, foi exemplificado através da apresentação do Caso de J.. Neste caso mostramos como através das vivências reparadoras das performances astrológicas J. enfrentou o impacto da rotura e crise que se instalou na sua vida, e como obteve uma novo sentido para o *self*, dentro de um desfecho harmonioso. Através do caso de M. mostramos a proeminência do dilema da Casa 6 versus Casa 12, que representa as vivências de muitos outros pacientes que a psicoterapeuta atende. Este dilema dá-se entre a preocupação do indivíduo com uma dimensão mais terrena (Casa 6) ou com uma dimensão mais transcendente (Casa 12). No caso de M., apesar de ela ter optado por uma dimensão mais transcendente, e isso não ser uma questão a resolver, no entanto vê-se confrontada pelos impactos das flutuações ao nível da economia e por não ter um emprego estável (Casa 6) que lhe permita ganhar dinheiro para investir num projeto pessoal. Esta realidade levou-a, por vezes, à reativação do dilema da Casa 6 versus Casa 12, mas M. é o exemplo de alguém que decidiu arriscar, e procurar um novo sentido para o *self*.

A condução das performances astrológicas pauta-se por uma visão holística da realidade tendo um suporte conceptual e metodológico sustentado, como foi exposto e

mostrado ao longo dos vários capítulos, através da acoplagem de vários campos do saber, nomeadamente da Antropologia da Experiência, da Magia, da Doença, do Psicodrama, e do pensamento de Giddens inter cruzado com a teoria Astrológica. Apesar destes capítulos terem sido expostos em separado, eles integram-se e sobrepõem-se ao nível da reflexão e vivência em torno das performances astrológicas, claramente visível no modo como os casos foram apresentados, em que se recorreu a um conjunto de figuras com conteúdos sintetizados e integrados das várias abordagens.

Quanto ao processo de construção ou desenvolvimento de um projeto reflexivo do *self* em fase de Modernidade tardia, o terreno e as práticas terapêuticas observadas e analisadas na tese, permitem: - constatar a contribuição destas para a tomada de consciência por parte de cada indivíduo que pode moldar e construir a sua identidade, participando ativamente do projeto reflexivo do *self*; - confirmar a utilidade do conhecimento astrológico como instrumento terapêutico e de investigação – potenciador de capacidade reflexiva e transformativa dos sujeitos.

Relativamente à importância do corpo como um dos focos principais dentro de um processo psicoterapêutico, no quarto capítulo, relativo à antropologia da doença, foram expostos vários Modelos Etiológicos e Psicoterapêuticos de representação da doença e da cura como elaborados por Laplantine (1999). Entre os vários modelos apresentados a terapeuta constatou nas suas consultas que há uma maior presença em termos dos Modelos Terapêuticos do Modelo Benéfico. Retomando a proposta suspensa por Laplantine neste capítulo, a terapeuta encontrou entre os pacientes que atende, uma panóplia de discursos em torno do modo de encarar a doença dentro deste modelo benéfico: encontram-se pacientes que encaram a doença como uma prova de santidade – casos de pessoas que estão ligadas a líderes religiosos, e que manifestam perante o receio de uma doença sexual a adoção de tempos longos de prática de celibato, como forma de purificação; outros pacientes encaram a doença como instrumento de transfiguração artística, em que no próprio caminho da descoberta da cura, através de terapias alternativas, encontram um significado profundo na doença como um caminho para potenciar a sua criatividade e despertar de um estado de calma e tranquilidade; outros pacientes confrontam-se com o seu verdadeiro *self* quando a doença surge nas suas vidas, levando a que esta seja encarada como um conhecimento de si mesmo; outros pacientes vêm na doença uma forma de gratificação social, de que alguém os vai reconhecer. A terapeuta recebeu várias situações destas, nomeadamente pessoas que perderem bastantes

bens materiais e que através da doença encontraram uma outra forma de serem olhados pela sociedade; noutros casos a doença é uma forma de superação de si mesmo, em que o indivíduo passa a olhar mais para o seu corpo, a amá-lo, e a cuidar dele como uma parte sua e não como um inimigo.

A partir das reflexões tecidas por Laplantine e a realidade vivenciada no terreno trabalhado e analisado, podemos constatar que a Biomedicina não considera o corpo como parte integrante de um processo de auto-cura; o corpo naquela é antes um objeto sobre o qual se vai exercer uma ação por parte de um perito (o médico/a) que objetifica um sistema pericial (a Biomedicina). No entanto, como vimos ao longo da reflexão de todos os capítulos e através das performances dos dois casos expostos, o corpo não é um lugar unicamente onde se vai exercer uma ação por este estar doente. Diferentemente da Biomedicina, existem outros modelos, em que o corpo não é unicamente o lugar onde vai residir a patologia. No modelo das performances astrológicas, em que o corpo ocupa um lugar central de ação terapêutica, ele é encarado como uma ferramenta para produzir harmonia. O corpo mais do que ser encarado como algo que é patológico e que tem de sofrer uma ação para fazer desaparecer o mal, ou que está saudável e que tem de se levar a cabo um esforço para que ele não adoça, o indivíduo-corpo é antes um instrumento produtor de bem-estar, de harmonia.

Entre os pacientes que procuram performances astrológicas há uma interligação entre três aspetos fundamentais e que não são de todo centrais no sistema de saúde e doença mais comum na nossa sociedade – a Biomedicina, e que são: a) a dimensão corporeamente performativa, e logo, co-autorada, da psicoterapia; b) A centralidade do corpo como ferramenta no processo terapêutico; c) a presença de aspectos mágicos (expressos ao nível do pensamento e da vivência corporal mística):

- a) Ao nível da dimensão performativa da psicoterapia: no primeiro capítulo mostramos, como a antropologia da experiência através das suas várias expressões, dinamizadas no nosso estudo pelos contornos teóricos e práticos do psicodrama, coloca as expressões do corpo e a reflexividade do *self* no centro do terreno e das práticas de cura. Salientamos também a importância da participação ativa e colaboração criativa nas performances entre terapeuta e paciente. Através da exposição do modelo terapêutico do Psicodrama, que enfatiza que a realidade deve ser experienciada através do corpo, mostramos a centralidade de introduzir

o corpo na prática psicoterapêutica e de como esse processo pode ser efetivado, levando em linha de conta o modo de condução das sessões e os instrumentos do psicodrama narrados nesta tese. A antropologia da experiência revelou-se assim uma área flexível, que permitiu fazer um levantamento de um conjunto de pressupostos teóricos que servem de bússola orientadora a uma dimensão mais prática orientadora na estruturação do significado e experiência que os pacientes e terapeuta atribuem à performance.

Assim, ao nível da dimensão performativa da psicoterapia mostramos que o processo de cura / re-harmonização do Eu é profundamente eficaz para os indivíduos trabalhados porque há uma participação ativa do paciente no processo de cura (a colaboração criativa e performativa entre terapeuta e paciente); o que confirma a importância das expressões do corpo e a reflexividade do *self* no centro do terreno e das práticas de cura.

- b) Quanto à centralidade do corpo, demonstramos como o corpo é um elemento central no processo psicoterapêutico sendo um elemento central no processo de reparação de um estado de rotura: através da vivência corporal dá-se um incremento do estado de bem-estar, que permite aos pacientes superar as crises e intensificação das mesmas. Nesta prática terapêutica analisada nesta tese, o corpo é o foco privilegiado da ação, quer como lugar de desarmonias quer como ferramenta de restituição de harmonias. O corpo é um elemento central num desfecho de harmonia, pois como foi demonstrado nesta tese, através da performance corporal da vivência astrológica os participantes adquirem um novo sentido para o *self*, ao conseguir resignificar as suas experiências, retornando a um estado de equilíbrio e bem-estar. O trabalho de terreno aqui exposto e analisado mostrou o corpo dramatizado como tendo um papel fundamental nos significados que as pessoas atribuem às suas vidas e na relação com o meio cultural e social envolvente. O corpo é um veículo de comunicação.
- c) Através da antropologia da magia exposta no segundo capítulo, demos a nossa contribuição pessoal, ao introduzir a centralidade do corpo como participando de aspetos mágicos (no seu sentido antropológico mais amplo) numa vivência corporal mística. Os pacientes que procuram psicoterapia revelam que a presença

destes aspetos mágicos faz parte integrante do seu modo de pensar, dentro de uma cultura Ocidental, e que há paralelismos com o modo de pensar de outras culturas como as dos Azande, como foi apontado em relação ao caso de M. Neste capítulo a própria autora/terapeuta ao quebrar a barreira entre o investigador e o investigado, introduziu vivências pessoais relacionadas com aspetos corporais místicos que influenciaram a sua abordagem psicoterapêutica. Ainda neste capítulo observamos a trindade que liga a magia, a performance e o corpo.

No que diz respeito ao nosso objetivo de construir um instrumento relativo às performances astrológicas, constatamos que o Modelo do Roteiro Mental de Campo (com os seus doze quadros) permite: dotar o terapeuta / investigador não só de uma maior consciência no modo como está a aplicar as suas metodologias performativas no espaço terapêutico, mas também proporcionar-lhe uma maior abrangência dos recursos que esse instrumento possa oferecer e assim produzir uma maior eficácia no processo terapêutico.

Queremos salientar que a principal limitação encontrada neste estudo prende-se com a questão da espontaneidade. O facto de acoplar um processo de intervenção performativa a par da recolha de dados através da entrevista leva a que em algumas sessões haja menos espaço para a espontaneidade. Relativamente ao grande potencial deste estudo, apontamos a pertinência de encarar as performances astrológicas como um instrumento terapêutico e investigativo que confere aos indivíduos a possibilidade de reparar um estado de desequilíbrio e incrementar um estado de bem-estar, onde o corpo é encarado como instrumento de cura.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahams, M. Roger. 1986. “Ordinary and Extraordinary Experience”. Em *The Anthropology of Experience*, 45-72. Illinois: Illini Books edition
- Abreu, J. L. Pio. 2002. *O Modelo do Psicodrama Moreniano*. Coimbra: Quarteto Editora
- Argilaga, M. T. Anguerra. 1995. “La observación participante”. Em *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, editado por Baztán, Ángel Aguirre, 73–83. Barcelona: Marcombo, S.A.
- Arroyo, Stephen M. A.. 2010. *Astrologia, Psicologia e Os Quatro Elementos: uma abordagem astrológica ao nível da energia e seu uso nas artes de aconselhar e orientar*. Traduzido e editado por Maio Miranda. São Paulo: Editora Pensamento
- Arroyo, Stephen. 1999. *Astrologia, Karma e Transformação*. Traduzido e editado por Carolina O. Sá. Mem Martins: Publicações Europa-América
- Arroyo, Stephen. 2004. *Manual de Interpretação do Mapa Astrológico*. Traduzido e editado por Maria do Rosário Lopes. Mem Martins: Publicações Europa-América
- Avelar, Helena e Luís Ribeiro. 2007. *Tratado das Esferas: um Guia Prático da Tradição Astrológica*. Cascais: Editora Pergaminho
- Babcock, Barbara A.. 1986. “Modeled Selves: Helen Cordero’s ‘Little People’ ”. Em *The Anthropology of Experience*, 316-343. Illinois: Illini Books edition
- Barbault, André. 2001. *Tratado Prático de Astrologia*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Baztán, Ángel Aguirre. 1995. “Etnografía”. Em *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, editado por Baztán, Ángel Aguirre, 3–19. Barcelona: Marcombo, S.A.
- Blatner, Adam. 1998. “A dinâmica da preferência interpessoal”. Em *O Psicodrama após Moreno: inovações na teoria e na prática*. Traduzido e editado por Eliana Araújo Nogueira do Vale, 343-345. São Paulo: Ágora
- Bruner, M. Edward. 1986. “Experience and its Expressions”. Em *The Anthropology of Experience*, 3-30. Illinois: Illini Books edition

- Bruner, M. Edward. 1986. "Ethnography as Narrative". Em *The Anthropology of Experience*, 139-155. Illinois: Illini Books edition
- Capra, Fritjof. 2009. *O Tao da Física*. Tradução de Maria José Quelhas Dias e José Carlos Almeida. Lisboa: Presença
- Carmo, Hermano e Manuela M. Ferreira. 2002. *Metodologia da Investigação: Guia para Auto-aprendizagem*. Lisboa: Universidade Aberta
- Cukier, Rosa. 1992. *Psicodrama bipessoal: sua técnica, seu terapeuta e seu paciente*. São Paulo: Ágora
- Damásio, António. 2004. *Ao Encontro de Espinosa: As emoções sociais e a neurobiologia do sentir*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Damásio, António. 2013. *O Sentimento de Si: Corpo, emoção e Consciência*. Lisboa: Círculo de Leitores
- Dawsey, John C.. 2005. "Victor Turner e Antropologia de Experiência". *Cadernos de Campo*. 13: 163-176
- Dawsey, John C.. 2006. "Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas". *Campos* 7(2): 17-25
- Elliott, Jane. (2005) 2009. *Using Narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*. Reimpressão, London: SAGE
- Evans-Pritchard, Edward. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. London: Oxford at the Clarendon Press
- Fernandez, James W.. 1986. "The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole". Em *The Anthropology of Experience*, 159- 187. Illinois: Illini Books edition
- Fox, Jonathan. 2002. *O Essencial de Moreno: textos sobre psicodrama, terapia de grupo e espontaneidade*. São Paulo: Ágora
- Giddens, Anthony. (1997) 2001. *Modernidade e Identidade Pessoal*. Traduzido por Miguel Vale de Almeida. Reimpressão, Oeiras: Celta Editora.
- Gluckman, Max. 1978. "Ciencia y Brujería". *The Rhodes Livingstones Institute Journal* 1944
- Gluckman, Max. 2011. "Las crisis morales: soluciones mágicas y seculares". *Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades* n.º13: 1-60
- Greene, Liz. 2007. *Saturno: O Senhor do Karma*. Traduzido e editado por Maio Miranda. São Paulo: Editora Pensamento
- Greenwood, Susan. (2009) 2012. *The Anthropology of Magic*. Reimpressão, London: Bloomsbury Academic

- Herrmans, Isabell. 2015. *Ritual Retellings: Luangan Healing Performances through Practice*. London: Berghahn Books
- Holmes, Paul. 1998. *O Psicodrama após Moreno: inovações na teoria e na prática*. Traduzido e editado por Eliana Araújo Nogueira do Vale. São Paulo: Ágora
- Huber, Bruno e Louise Huber. 2002. *Astrologia del Nodo Lunar*. Traduzido e editado por Joan Solé. Berberá del Vallés: API Ediciones España, S.L.
- Huber, Bruno e Louise Huber. 2002. *Los Planetas: Órganos de función*. Traduzido e editado por Joan Solé. Berberá del Vallés: API Ediciones España, S.L.
- Jung, Carl G.. 1995. *El hombre y sus símbolos*. Traduzido e editado por Luis Escolar Bareño. Barcelona: Paidós
- Jung, Carl Gustav. (1971) 1984. *A Natureza da Psique*. Traduzido e editado por Mateus Ramalho Rocha. Rio de Janeiro: Vozes
- Jung, Carl Gustav. 2000. *Os Arquétipos e o inconsciente coletivo*. Traduzido e editado por Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Vozes
- Kapferer, Bruce. 1986. Performance and the Structuring of Meaning and Experience. Em *The Anthropology of Experience*, 188-203. Illinois: Illini Books edition
- Karp, Marcia. 1998a. "Espontaneidade e criatividade". Em *O Psicodrama após Moreno: inovações na teoria e na prática*. Traduzido e editado por Eliana Araújo Nogueira do Vale, 59-87. São Paulo: Ágora
- Karp, Marcia, Paul Holmes, e Kate Bradshaw Tauvon. (1998) 2003. *The Handbook of Psycodrama*. Reimpressão, New York: Brunner-Routledge
- Karp, Marcia. (1998b) 2003. "An introduction to psicodrama". Em *The Handbook of Psycodrama*, 3-14. Reimpressão, New York: Brunner-Routledge
- Karp, Marcia. (1998b) 2003. "The Director: Cognition in action". Em *The Handbook of Psycodrama*, 147-165. Reimpressão, New York: Brunner-Routledge
- Landy, Robert J.. 1993. *Persona and Performance: The Meaning of Role in Drama, Therapy, and Everyday Life*. London: Jessica Kingsley Publishers Ltd.
- Laplantine, François. 1999. *Antropología de la Enfermedad*. Traduzido e editado por Miguel Ángel Ruocco. Buenos Aires: ediciones del Sol
- Lindqvist, Martti. 1998. "A Religião e o Espírito". Em *O Psicodrama após Moreno: inovações na teoria e na prática*. Traduzido e editado por Eliana Araújo Nogueira do Vale, 239-261. São Paulo: Ágora
- Malinowski, Bronislaw. 1986a. *Los Argonautas del Pacífico occidental I*. Traduzido e editado por Antonio J. Desmonts. Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, S.A.

- Malinowski, Bronislaw. 1986b. *Los Argonautas del Pacífico occidental II*. Traduzido e editado por Antonio J. Desmonts. Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, S.A.
- Marineau, René F..1992. *Jacob Levy Moreno, 1889-1974: Pai do psicodrama, da sociometria e da psicoterapia de grupo*. Traduzido e editado por José de Sousa Mello Werneck. São Paulo: Ágora
- Menegazzo, C. María, Miguel A. Tomasini e María M. Zuretti. 1995. *Dicionário de Psicodrama e Sociodrama*. Traduzido e editado por Magda Lopes, Maria Carbajal e Vera Caputo. São Paulo: Ágora
- Mercant, Sebastián Trías. 1995. “Los documentos y la cultura material”. Em *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, editado por Baztán, Ángel Aguirre, 160–169. Barcelona: Marcombo, S.A.
- Monsaraz, Maria Flávia. 2001. *Entre o Som e a Palavra*. Cascais: Pergaminho
- Moreno, J. L.. 1978. *Psicodrama*. Traduzido e editado por Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix
- Reis, Elizabeth. 2000. *Estatística Descritiva*. Lisboa: Edições Sílabo
- Rojas-Bermúdez, Jaime. 1997. *Teoría y Técnica Psicodramáticas*. Barcelona: Paidós
- Rosaldo, Renato. 1986. Ilongot Hunting as Story and Experience. Em *The Anthropology of Experience*, 97-138. Illinois: Illini Books edition
- Rudhyar, Dane. 1991a. *A Prática da Astrologia: Como Técnica de Compreensão Humana*. Traduzido e editado por Maio Miranda. São Paulo: Editora Pensamento
- Rudhyar, Dane. 1991b. *Astrologia Tradicional e Astrologia Humanista*. Traduzido por Marina Gilii. São Paulo: Editora Pensamento
- Rudhyar, Dane. 1991c. *Tríptico Astrológico*. Traduzido e editado por Joaquim Palácios. São Paulo: Editora Pensamento
- Sasportas, Howard. 2009. *As Doze Casas: uma interpretação dos planetas e dos signos através das casas*. Traduzido e editado por Mônica Joseph. São Paulo: Editora Pensamento
- Sprague, Ken. 1998. “Pisando o Cosmos com os Pés no Chão”. Em *O Psicodrama após Moreno: inovações na teoria e na prática*. Traduzido e editado por Eliana Araújo Nogueira do Vale, 27-58. São Paulo: Ágora
- Tauvon, Kate Bradshaw. (1998) 2003. “Principles of psychodrama”. Em *The Handbook of Psycodrama*, 29-46. Reimpressão, New York: Brunner-Routledge
- Frederick, Turner. 1986. “Reflexivity as Evolution in Thoreaus’s Walden”. Em *The Anthropology of Experience*, 73-96. Illinois: Illini Books edition

Turner, Victor W., e Eduard M. Bruner. 1986. *The Anthropology of Experience*. Illinois: Illini Books edition

Turner, Victor W.. 1986. “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience”. Em *The Anthropology of Experience*, 33- 44. Illinois: Illini Books edition

Von Franz, Marie-Louise. 1995. “*El proceso de individuación*”. Em *El hombre y sus símbolos*, 158-229. Concebido e realizado por Carl G. jung. Traduzido e editado por Luis Escolar Bareño. Barcelona. Paidós.

Winnicott, Donald. (1951) 2000. “Objectos Transicionais e Fenômenos Transicionais”. Em *Da Pediatria à Psicanálise: Obras Escolhidas*. Traduzido por Davy Bogomoletz, 316-331). Rio de Janeiro: Imago.

Zuretti, Mónica. 1998. “O Co- Inconsciente”. Em *O Psicodrama após Moreno: inovações na teoria e na prática*. Traduzido e editado por Eliana Araújo Nogueira do Vale, 265-284. São Paulo: Ágora

ANEXOS

Anexo 1: Declaração de Helsínquia

DECLARAÇÃO DE CONSENTIMENTO

Considerando a "Declaração de Helsínquia" da Associação Médica Mundial
(Helsínquia 1964; Tóquio 1975; Veneza 1983; Hong Kong 1989; Somerset West 1996 e Edimburgo 2000)

Designação do Estudo (em português):

Eu, abaixo-assinado, (nome completo do doente ou voluntário são) _____

_____, compreendi a explicação que me foi fornecida acerca da minha participação na investigação que se tenciona realizar, bem como do estudo em que serei incluído. Foi-me dada oportunidade de fazer as perguntas que julguei necessárias e de todas obtive resposta satisfatória.

Tomei conhecimento de que, de acordo com as recomendações da Declaração de Helsínquia, a informação ou explicação que me foi prestada versou os objectivos e os métodos e, se ocorrer uma situação de prática clínica, os benefícios previstos, os riscos potenciais e o eventual desconforto. Além disso, foi-me afirmado que tenho o direito de recusar a todo o tempo a minha participação no estudo, sem que isso possa ter como efeito qualquer prejuízo pessoal.

Por isso, consinto que me seja aplicado o método ou o tratamento, se for caso disso, propostos pelo investigador.

Data: ____/____/200__

Assinatura do doente ou voluntário são: _____

O Investigador responsável:

Nome:

Assinatura:

Comissão de Ética da Universidade Fernando Pessoa

Anexo 2: Quadros do roteiro mental de campo

Casa 1, Marte e Carneiro	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 1	Elemento: Fogo; Angularidade: Angular; Regência: Marte; Signo associado: Carneiro; Remete para a descoberta da nossa identidade única.
Paralelismos Casa 1 / Giddens	A 1ª Casa representa o <i>self</i> enquanto reflexivamente entendido pelo indivíduo em termos da sua biografia. Faz referência à capacidade reflexiva da pessoa e permite avaliar a capacidade do indivíduo em manter a continuidade de uma narrativa; a 1ª Casa revela as histórias que o indivíduo mantém reflexivamente em mente; a autoidentidade está associada à 1ª Casa e tem diversos contornos; os sentimentos de autoidentidade são simultaneamente frágeis e robustos, a autoidentidade diz respeito à totalidade da constituição psicológica do indivíduo e este procura ser distinto ou diferente na sua autoidentidade.
Prova que o ser humano enfrenta	Prova do Isolamento (a questão do indivíduo procurar ser distinto ou diferente na sua autoidentidade)
Palavras e ideias chave de Marte	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Marte.
Paralelismos Marte / Giddens	Giddens (1997) relaciona a fragilidade dos indivíduos com os processos de aprendizagem a longo prazo, nomeadamente o desenvolvimento de uma vigilância hábil; Marte está relacionado com a ação; Marte mostra onde temos necessidade de correr riscos e afirmar a nossa iniciativa; Marte está relacionado com os acidentes, os ferimentos e os riscos; o corpo é passível de sofrimento, no entanto a fatalidade pode ser ativamente criada; Giddens sublinha a relação entre o risco e a procura de emoções; o papel do casulo protetor é visível na experiência mediada e no cálculo do risco; nos cenários da Modernidade tardia, pautada pela reflexividade, é difícil os indivíduos recusarem-se a pensar nos riscos.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Marte.
Signo de Carneiro	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Carneiro.
Técnicas de performance	O Guerreiro Interior; O santuário de Marte; Onde colocar a ação (o participante dirige-se ao tapete e representa várias áreas da sua vida e mostra corporalmente como gostaria de agir).
Novidades introduzidas	

Figura A2.1 : Quadro do Roteiro Mental de Campo - Casa 1, Marte e Carneiro

Casa 2, Vénus e Touro	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 2	Elemento: Terra; Angularidade: Sucedente; Regência: Vénus; Signo Associado: Touro; Casa dos valores, posses, dinheiro e recursos.
Paralelismos Casa 2 / Giddens	O dinheiro, enquanto garantia simbólica, é encarado como um meio de distanciamento espaço – temporal; a segurança material dos indivíduos pode variar de acordo com as mudanças na economia global; aspetos da segurança e conforto do dia-a-dia estão dependentes do bom funcionamento do sistema monetário e da divisão do trabalho; aquilo que o indivíduo valoriza em termos da sua segurança material está dependente da confiança que ele deposita no sistema monetário; o projeto reflexivo do <i>self</i> relaciona-se na 2ª Casa com a posse de bens desejados e estabelecimento de estilos de vida. Na 2ª Casa o indivíduo pode valorizar a posse do corpo, da casa, do conjugue.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova das Posses. O indivíduo usa as posses com eficiência (sentido positivo) ou o indivíduo usa as posses com objetivo de obter privilégios (sentido negativo).
Palavras e ideias chave de Vénus	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Vénus.
Paralelismos Vénus / Giddens	Giddens (1997) aborda o fenómeno do ‘fim da natureza’ na sua associação com os ambientes artificiais, resultantes dos sistemas internamente reflexivos; as questões da Política da Vida direcionam-se, para o impacto da natureza socializada no aquecimento global e uma maior consciência reflexiva em torno dos padrões ecológicos e estilos de vida, ao nível individual; as questões da Política da Vida relacionadas com a posse do corpo abarcam as decisões dos indivíduos fazerem escolhas relativas ao seu desenvolvimento corporal e planeamento de vida; o autor refere a possibilidade da função venusiana poder influenciar o apaziguamento dos níveis de agressividade na sociedade. Vénus relaciona-se com o princípio feminino, está relacionado com a beleza, o encanto, a harmonia e o equilíbrio. Vénus rege a Casa 2 e o signo de Touro através dos valores, posses e da natureza.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Vénus.
Signo de Touro	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Touro.
Técnicas de performance	O Desapego das Posses (o indivíduo dramatiza vivências num cenário de abundância e num cenário sem posses); A Mochila Pesada (o paciente coloca na mochila o que sente que é pesado na sua vida, e interage com essas carga).
Novidades introduzidas	

Figura A2.2: Quadro do Roteiro Mental de Campo - Casa 2, Vénus e Touro

Casa 3, Mercúrio e Gêmeos	Conteúdo das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 3	Elemento: Ar; Angularidade: Cadente; Regência: Mercúrio; Signo Associado: Gêmeos; Remete para a Comunicação e <i>mass media</i> .
Paralelismos Casa 3 / Giddens	Em época de Modernidade tardia as características da 3ª Casa devem ter em consideração as transformações do lugar e a intromissão da distância nas atividades locais, combinadas com a centralidade da experiência mediada. Tal traduz-se no que Giddens refere como afirmação da influência dos acontecimentos distantes sobre a consciência quotidiana e as intimidades do <i>self</i> , nomeadamente através da interligação entre os <i>media</i> impressos e a comunicação eletrónica que influenciam as narrativas dos indivíduos. Assim, na Modernidade Tardia a experiência mediatizada influencia tanto a autoidentidade como a organização básica das relações sociais; o entendimento da separação entre a infância e o estado adulto como contribuindo para a reflexão em torno das experiências privadas e as necessidades psicológicas associadas à escola; A 3ª Casa indica o estilo mental do indivíduo e dá-nos indicações das primeiras experiências da escola.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova do Pensamento. O indivíduo tem um pensamento significativo que opera em toda a parte e a um só tempo pelo todo (modo positivo) ou o indivíduo mostra perca de inteligência, sente-se fracassado, amedrontado (modo negativo).
Palavras e ideias chave de Mercúrio	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Mercúrio.
Paralelismos Mercúrio / Giddens	Giddens (1997) sublinha o papel dos <i>media</i> impressos ou eletrónicos na influência dos acontecimentos distantes sobre os eventos próximos e as intimidades do <i>self</i> ; o autor destaca a capacidade de monitorização discursiva dos indivíduos em torno das suas atividades; as questões da Política da Vida relacionam-se com a integração de informações, através da conexão de experiências passadas com projetos futuros. Mercúrio tem a função de intermediário e de transmitir informação; Mercúrio está associado ao impulso dos indivíduos se relacionarem, estabelecerem contacto e trocarem ideias, criando campos de comunicação e relação em rede; Mercúrio rege os meios de comunicação; Mercúrio está relacionado com a linguagem.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Mercúrio.
Signo de Gêmeos	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Gêmeos.
Técnicas de performance	As Ervas Daninhas; Levar informação de um lado para o outro (através de estátuas corporais o participante expressa um recado / mensagem para outras pessoas); Entrar dentro da mente (o palco da dramatização passa a ser a própria mente, e há troca de papéis com esses conteúdos).
Novidades introduzidas	

Figura A2.3: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 3, Mercúrio e Gêmeos

Casa 4, Lua e Caranguejo	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 4	Elemento: Água; Angularidade: Angular; Regência: Lua; Signo Associado: Caranguejo; Remete para o lar, a família e as emoções.
Paralelismos Casa 4 / Giddens	Segundo Giddens (1997) a forma como o indivíduo vai enfrentar transições, crises e circunstâncias de alto risco é influenciada pela segurança ontológica e pela confiança básica adquiridas na infância; o casulo protetor, está relacionado com a confiança básica e permite filtrar potenciais perigos; o espaço potencial permite a aprendizagem do que é o não-eu, que é crucial para a elaboração da autoidentidade; as relações entre pais e filhos estão ligadas por conexões biológicas, no entanto em condições de Modernidade tardia deve ser tido em consideração que a relação pura tende a ser proeminente à medida que os filhos se tornam adultos; em casos em que os laços matrimoniais são reformados, após um divórcio, os indivíduos devem procurar um novo sentido para o <i>self</i> ; a 4ª Casa reforça a manutenção de características individuais do <i>self</i> de maneira estável; a 4ª Casa denuncia a influência da família de origem em nós e a atmosfera da nossa primeira infância e suas condições iniciais.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova da Estabilidade. O indivíduo para e incorpora a inteligência numa estrutura de identidade (modo positivo) ou o indivíduo continua sempre a aumentar a tensão dos seus processos de pensamento (modo negativo).
Palavras e ideias chave da Lua	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente à Lua.
Paralelismos Lua / Giddens	A reprodução é um exemplo de oportunidades e Políticas da Vida, em que as tecnologias reprodutivas atuais e em potencial desenvolvimento oferecem uma maior pluralidade de escolha para os indivíduos, e por sua vez os indivíduos tomam decisões individuais relativamente à perpetuação da espécie; a reprodução, do ponto de vista da moralidade suscita questões relacionadas com a contradição existencial. A Lua está relacionada com o instinto de reprodução e com o instinto sexual. A Lua remete para a maternidade.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente à Lua.
Signo de Caranguejo	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Caranguejo.
Técnicas de performance	Resgatar a criança interior; Escrever uma carta à criança interior; O átomo familiar; Pintar as feridas deixadas pelos pais.
Novidades introduzidas	

Figura A2.4: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 4, Lua e Caranguejo

Casa 5, Sol e Leão	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e ideias chave da Casa 5	Elemento: Fogo; Angularidade: Sucedente; Regência: Sol; Signo Associado: Leão; Está relacionada com o ego, a criatividade e com as crianças.
Paralelismos Casa 5 / Giddens	Giddens aborda a criatividade no sentido mais profundo do <i>self</i> , relacionando-a com o estabelecimento da confiança entre a criança e os pais e a separação deles aquando da passagem para o relacionamento com os outros; o autor também relaciona a criatividade com a saúde mental; em condições de Modernidade tardia o narcisismo, uma característica da 5ª Casa, deve ser abordado numa perspetiva desenvolvimental e deve ser relacionado com a autoidentidade e com a capacidade de o indivíduo desenvolver ou não uma biografia coerente; o planeamento do corpo, não é necessariamente narcisista; outra característica da 5ª Casa é a falsa <i>persona</i> que deverá ser abordada num contexto de aparências normais que fazem parte do dia-a-dia.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova da Pureza. O indivíduo assume o seu lugar consciente e significativamente dentro da orquestra da humanidade (modo positivo) ou o indivíduo identifica-se com o fascínio variável do poder (modo negativo).
Palavras e ideias chave do Sol	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente ao Sol.
Paralelismos Sol / Giddens	Giddens (1997) considera que no processo de integração da personalidade, há casos em que o indivíduo manifesta uma individuação excessiva; o Sol está relacionado com o princípio masculino-paterno; o Sol está associado ao papel de emancipação da mulher, com a passagem do nível lunar para o solar; a vergonha e o orgulho são as duas facetas do princípio solar; as questões da Política da Vida relacionam-se com um projeto do <i>self</i> , que englobe os direitos e individualidade dos indivíduos.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente ao Sol.
Signo de Leão	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Leão.
Técnicas de performance	A Máscara (persona ou falso <i>self</i>); Ritual ao Sol; A águia como animal de Poder; O Sol como centro.
Novidades introduzidas	

Figura A2.5: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 5, Sol e Leão

Casa 6, Mercúrio e Virgem	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 6	Elemento: Terra; Angularidade: Cadente; Regência: Mercúrio; Signo Associado: Virgem; Está relacionada com o trabalho, a saúde e os deveres.
Paralelismos Casa 6 / Giddens	Para Giddens o corpo faz parte integrante da reflexividade da Modernidade tardia, e possui competências próprias, sendo que o seu cuidado confere-lhe poder; as questões da alimentação e do cuidado do corpo relacionam-se com os hábitos, as rotinas e os regimes; as preocupações com a saúde são um assunto da 6ª Casa e neste sentido as reflexões que Giddens faz em torno da anorexia permitem que possamos pensar no sofrimento em geral, uma vez que podemos extrair elementos genéricos que podem servir como ponto de reflexão para outros casos, nomeadamente estar atentos a alguns parâmetros de análise como: o auto- controlo reflexivo; a vivência da auto-estima; o tipo de regimes corporais; as escolhas plurais disponíveis de comida; as componentes reflexivas dos indivíduos; os estilos de vida adotados; a pluralidade de opções que a Modernidade tardia disponibiliza e o impacto que tem na vida dos indivíduos; a vivência genuína ou em falso <i>self</i> ; os hábitos e as rotinas; ao nível do trabalho esta Casa deve abordar a desqualificação da vida do dia-a-dia a par dos processos que Giddens chama de requalificação e capacitação, bem como os contornos inerentes à pluralidade de escolha e estilos de vida.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova do Sofrimento. Nesta prova não há vencedores nem vencidos apenas se pode refletir: a decepção, o medo e o fracasso são usados como trampolins para a imortalidade, e a dor é a guardiã dos tesouros não descobertos.
Palavras e ideias chave de Mercúrio	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Mercúrio.
Paralelismos Mercúrio / Giddens	Giddens (1997) sublinha o papel dos <i>media</i> impressos ou eletrónicos na influência dos acontecimentos distantes sobre os eventos próximos e as intimidades do self; o autor destaca a capacidade de monitorização discursiva dos indivíduos em torno das suas atividades; as questões da Política da Vida relacionam-se com a integração de informações, através da conexão de experiências passadas com projetos futuros. O lado de Mercúrio que atua aqui é o da precisão, crítica, prestar de atenção a detalhes, dissecam-se as coisas, analisa-se cada componente em detalhe. Mercúrio relaciona-se com o modo como o indivíduo expressa os seus pensamentos de forma clara; Mercúrio remete para a linguagem.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Mercúrio.
Signo de Virgem	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Virgem.
Técnicas de performance	As feridas do corpo (construção de um corpo gigante); O jogo dos Escravos
Novidades introduzidas	

Figura A2.6: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 6, Mercúrio e Virgem

Casa 7, Vénus e Balança	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 7	Elemento: Ar; Angularidade: Angular; Regência: Vénus; Signo Associado: Balança. Está relacionada com o casamento, os relacionamentos pessoais e com os inimigos declarados.
Paralelismos Casa 7 / Giddens	Em época de Modernidade tardia as características da 7ª Casa devem ter em consideração que os casamentos tendem a aproximar-se da relação pura, que tem conotações com o projeto reflexivo do <i>self</i> nomeadamente através do compromisso, da intimidade e confiança e da reflexividade das relações; os desvios na relação pura observam-se: em situações em que um dos parceiros se foca em condições externas à relação, em relações de co- dependência e em relações onde há desequilíbrios na reciprocidade de dar e receber; o autor realça que os indivíduos se relacionam com o universo social, por meio de uma reconstrução ativa. A 7ª Casa refere-se a qualquer relacionamento assente num compromisso, legal ou não; Esta Casa revela características do parceiro de casamento, o tipo de parceiro que atrai um indivíduo; Ela indica o que é projetado num parceiro. A 7ª Casa também revela a cooperação do indivíduo com a Sociedade e o modo como leva a cabo o processo de coletivização e socialização.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova da Mutualidade. Nas relações a unidade é unicidade e o amor é comunhão cooperativa (modo positivo) ou nas relações não há intercâmbio, inter-relação, reciprocidade (modo negativo).
Palavras e ideias chave de Vénus	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Vénus.
Paralelismos Vénus / Giddens	Giddens (1997) refere-se às questões da Política da Vida, em que sublinha o papel dos movimentos feministas e refere ainda que alguns indivíduos viram no movimento das mulheres, que teve o seu ímpeto inicial no século XIX, muito mais do que uma questão de emancipação face aos domínios masculinos, implicando uma transformação destes. Vénus é o princípio feminino, está relacionado com a harmonia e o equilíbrio. Vénus rege para além do amor, e dos relacionamentos, as instituições sociais. Vénus tem a função harmonizadora e equilibradora na sua relação com a Paz e a Política. A maioria das negociações a nível mundial, com a intervenção de Vénus, pretende obter uma convivência pacífica. Vénus traz o entendimento mútuo entre duas partes. Vénus atua tanto em forma de compromisso social como de potência política.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Vénus.
Signo de Balança	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Balança.
Técnicas de performance	Ao encontro do <i>animus</i> e da <i>anima</i> ; Moldar o amor; Estátuas da relação amorosa.
Novidades introduzidas	

Figura A2.7 : Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 7, Vénus e Balança

Casa 8, Plutão e Escorpião	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 8	Elemento: Água; Angularidade: Sucedente; Regência: Plutão; Signo Associado: Escorpião. Está relacionada com o oculto, a morte, o sexo e o dinheiro dos outros.
Paralelismos Casa 8 / Giddens	De acordo com Giddens a sexualidade está ligada ao projeto reflexivo do <i>self</i> ; A 8ª Casa remete para a sexualidade, no sentido em que a segurança emocional é experimentada pela fusão do indivíduo com outra pessoa; a rutura do casamento está associada ao desenvolvimento de um novo sentido do <i>self</i> , em que o desfecho poderá ser uma atitude de dormência resignada ou um agarrar de uma nova oportunidade por parte dos indivíduos; A 8ª Casa está relacionada com a morte, as crises e o divórcio; a Bolsa está sujeita à reflexividade em torno dos perigos dos investimentos e dos empréstimos e promove a colonização do futuro; os Seguros também estão ligados à colonização do cálculo dos futuros; Os seguros e as associações financeiras são um assunto da 8ª Casa; A Modernidade tardia é propensa a situações de crise, que podem ter consequências desestabilizadoras ameaçando o próprio núcleo da autoidentidade. A 8ª Casa está relacionada com tumultuosos conflitos emocionais, de desejos e obstinação compulsivas.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova da Responsabilidade. O indivíduo é responsável, e toda a situação humana constitui um desafio inescapável à renovação e à criatividade humana (modo positivo) ou o indivíduo falha na responsabilidade e recusa-se a agir (modo negativo).
Palavras e ideias chave de Plutão	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Plutão.
Paralelismos Plutão / Giddens	A dimensão plutónica está presente nos altos riscos, como é o caso da bomba atómica; os altos riscos estão relacionados com os processos de globalização, os indivíduos adotam diferentes estratégias no modo como avaliam os altos riscos; a ameaça de guerra nuclear liga-se ao projeto reflexivo do <i>self</i> ; Plutão está relacionado com a morte e destruição do velho para dar lugar ao novo, ao nível psicológico; mas numa dimensão brutal a bomba atómica é considerada uma fonte plutoniana de poder, assim como a energia nuclear e o uso, em larga escala, de pesticidas químicos, e neste sentido Plutão simboliza uma forma de poder extremamente concentrada.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Plutão.
Signo de Escorpião	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Escorpião.
Técnicas de performance	Pintar ou desenhar a escuridão; Dançar a escuridão; reflexividade em torno de imagens de destruição e renascimento; o dilema da ilha deserta.
Novidades introduzidas	

Figura A2.8: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 8, Plutão e Escorpião

Casa 9, Júpiter e Sagitário	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 9	Elemento: Fogo; Angularidade: Cadente; Regência: Júpiter; Signo Associado: Sagitário. Está relacionada com o Ensino superior, as viagens ao estrangeiro, a filosofia e a religião e com as leis.
Paralelismos Casa 9 / Giddens	A 9ª Casa está associada à Educação Superior, também se refere às publicações; A 9ª Casa e Sagitário no geral simbolizam a conquista da perícia pessoal no campo escolhido, quer a sua manifestação seja sob a forma de artesanato perito ou de um profissional; Em época de Modernidade tardia as características da 9ª Casa devem: ter em consideração o conceito de reflexividade ligado ao questionamento do conhecimento; incluir os elementos inerentes aos sistemas periciais e a clarificação do seu papel na desqualificação de muitos aspetos das atividades diárias; considerar que os sistemas periciais põem entre parênteses o tempo e o espaço; considerar a importância da confiança subjacente à tomada de decisões; analisar os contornos de um treino prolongado e especializado inerente ao conhecimento pericial; relacionar a adesão a uma fé nítida por parte dos sujeitos com a sua busca de identidade e procura de um significado para a vida; a 9ª Casa deve ter em conta, em fase de Modernidade tardia, o retorno do reprimido ao nível da religião. A 9ª Casa está ligada à filosofia e à religião e à procura de respostas e significados para a nossa existência.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova da Significação. A inteligência na personalidade é uma promessa de valor e de significado nos relacionamentos que o indivíduo levará a cabo na vida social e cultural (modo positivo) ou o indivíduo não dá sentido válido aos seus relacionamentos ou estes são improdutivos (modo negativo).
Palavras e ideias chave de Júpiter	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Júpiter.
Paralelismos Júpiter / Giddens	Esta dimensão deverá levar em linha de conta que os processos de consumo são afetados pela mercadorização que influencia o projeto do <i>self</i> e o estabelecimento de estilos de vida; o consumo pode condicionar um genuíno desenvolvimento do <i>self</i> ; a mercadorização não é triunfante ao nível coletivo, uma vez que os indivíduos tomam as suas próprias decisões face ao consumo; as questões relacionadas com a Política da Vida, estão relacionadas com os efeitos polarizadores do mercado capitalista. Júpiter é o planeta da expansão, da globalização, ele representa o crescimento; Júpiter pode desencadear crises de transformação, que se reconhecem nos excessos; Júpiter relaciona os excessos com mudanças na escala de valores arrastando mudanças profundas.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Júpiter.
Signo de Sagitário	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Sagitário.
Técnicas de performance	Reflexão em torno de uma viagem cultural; Viagem Onírica; A Mala de Viagem.
Novidades introduzidas	

Figura A2.9: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 9, Júpiter e Sagitário

Casa 10, Saturno e Capricórnio	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 10	Elemento: Terra; Angularidade: Angular; Regência: Saturno; Signo Associado: Capricórnio; Remete para a faceta pública, a carreira, a reputação no mundo, a vocação, a ambição.
Paralelismos Casa 10 / Giddens	Giddens defende a inter-relação entre o domínio público e privado, através de uma participação efetiva dos indivíduos no domínio público, e expande o conceito de autoridade da 10ª Casa ao relacioná-la com a dúvida, defendendo que não há autoridades determinantes: os indivíduos resolvem o dilema entre a autoridade e a dúvida através das rotinas, do compromisso, de um determinado estilo de vida e pela confiança que depositam nos sistemas abstratos. De outro modo comprometem essa resolução ao deixarem-se invadir por fatores pressionantes. Outra forma de os indivíduos participarem na vida social é através da revelação da sua auto-identidade, quer seja através dos gestos corporais que manifestam quando se cruzam com os outros, quer seja no modo como se vestem; na 10ª Casa é importante ter em conta as competências do agente social na interação com os outros; A 10ª Casa remete para as qualidades pelas quais queremos ser admirados, elogiados, apreciados e respeitados.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova da Posição. O indivíduo numa determinada ‘posição’ assume plenamente as responsabilidades e pode exercer algum tipo de influência e autoridade (modo positivo) ou o indivíduo adquire uma posição de prestígio mas não satisfaz ativa e eficazmente as suas responsabilidades (modo negativo).
Palavras e ideias chave de Saturno	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Saturno.
Paralelismos Saturno / Giddens	Saturno é descrito na astrologia como o Senhor do Tempo, através dele a aprendizagem da experiência imediata apenas provém de repetidas lições de vida; Muitas das qualidades referidas como saturninas são: seriedade, precaução, sabedoria temporal, paciência, conservadorismo; Saturno representa a cristalização em velhos modelos de vida, Em fase de Modernidade tardia a dimensão saturnina deve considerar o tempo na sua relação com o carácter dinâmico da vida social; a separação do tempo e do espaço trás implicações para a coordenação das atividades sociais; o autor enfatiza a criação de um tempo de vida internamente referencial; as instituições de vigilância estão associadas com a reflexividade institucional; os símbolos ou práticas tradicionais podem organizar-se reflexivamente; relativamente às Políticas de Vida, o Estado é o principal Locus administrativo, mas as suas decisões de outros Estados, a um nível global; nas interações do dia-a-dia, seja em cenários públicos ou em outros contextos, o corpo tem especial relevância para o self e para a auto-identidade, através da aparência corporal, da postura, da sensualidade e dos regimes; ao nível dos assuntos de Política da Vida o debate sobre o corpo centra-se em torno da apropriação reflexiva dos processos de desenvolvimento do corpo.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Saturno.
Signo de Capricórnio	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Capricórnio.
Técnicas de performance	O arquétipo do Velho Sábio; Ser o sábio; Linha do tempo.
Novidades introduzidas	

Figura A2.10: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 10, Saturno e Capricórnio

Casa 11, Saturno e Úrano, Aquário	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 11	Elemento: Ar; Angularidade: Sucedente; Regências: Úrano e Saturno; Signo Associado: Aquário; Está relacionada com as metas, os objetivos de vida e com os grupos e amizades.
Paralelismos Casa 11 / Giddens	Giddens (1997) faz uma reflexão acerca do planeamento-de-vida estratégico, num mundo em que existe uma pluralidade de opções de estilo de vida; o autor destaca a relação entre o estilo de vida e a construção e reconstrução da auto-identidade, sublinhando que o mais importante para o indivíduo não é saber como agir, mas decidir sobre quem ser; os planos de vida fazem parte da trajetória reflexivamente organizada do <i>self</i> ; esses planos estão sujeitos ao modo como o tempo é organizado e nesse sentido o autor propõem que o indivíduo utilize calendários de plano de vida, onde possa pensar sobre os eventos mais significativos da sua vida e ordená-los numa cronologia personalizada; o autor clarifica que os estilos de vida e o planeamento-de-vida também dizem respeito àqueles indivíduos que vivem em condições de constrangimento material e social; A 11ª Casa é considerada a casa dos desejos, dos objetivos de vida e indica a maneira como encaramos as várias possibilidades, alternativas, opções e saídas da nossa vida; A 11ª Casa refere-se à identificação por parte do indivíduo como algo maior que o self –tal como um círculo de amigos, um grupo, uma crença ou uma ideologia; esta Casa indica o modo como fazemos amigos; relativamente à amizade, Giddens aproxima-a da relação pura sublinhando o seu impacto ao nível do projeto reflexivo do <i>self</i> .
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova do Descontentamento. O modo positivo ou negativo como os indivíduos vão enfrentar esta prova remete para a questão: <i>que fim</i> farão servir esse descontentamento?
Palavras e ideias chave de Úrano	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Úrano.
Paralelismos Úrano / Giddens	Em fase de Modernidade e de Modernidade tardia esta dimensão é caracterizada pelo extremo dinamismo das instituições modernas; ela está associada aos momentos decisivos, que podem ser engendrados pelos indivíduos ou que dizem respeito a eventos inesperados que se intrometem na sua vida; os momentos decisivos estão relacionados com os riscos, perante os quais os indivíduos adotam diferentes estratégias nos modos de os encarar; Úrano está relacionado com o novo, com o futuro, com a criatividade e as invenções; Úrano simboliza a força que se manifesta em mudanças súbitas do padrão de vida e da consciência psicológica, com florescimento de novas ideias e conceções originais; Úrano representa a independência, a excentricidade, o inconventional, o original, o inesperado; Úrano caracteriza o dinamismo das instituições da Modernidade tardia; Úrano apela para o futuro e para a libertação de todas as ataduras e obrigações.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Úrano.
Signo de Aquário	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Aquário.
Técnicas de performance	A linha do tempo, O Calendário de Vida; A Escolha dos Amigos; A Revolução de Úrano.
Novidades introduzidas	

Figura A2.11: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 11, Úrano, Saturno e Aquário

Casa 12, Neptuno e Peixes	Conteúdos das Entrevistas e das Performances Astrológicas
Palavras e Ideias chave da Casa 12	Elemento: água; Angularidade: Cadente; Regência: Neptuno; Signo Associado: Peixes; Está relacionada a procura da transcendência, de um sentido para a vida e refere-se a instituições como hospitais e prisões.
Paralelismos Casa 12 / Giddens	A 12ª Casa mostra como o indivíduo deve sacrificar o sentido de self separado para emergir como algo maior, mesmo temendo a dissolução das fronteiras. Esta Casa remete para as tendências escapistas, dissolução; A 12ª Casa dá indicações do comportamento dos indivíduos em prisões, hospitais e outras instituições; Nesta Casa o indivíduo quer dedicar-se a um alto ideal transcendente; Na 12ª Casa a pessoa pode ter dificuldades na definição da sua identidade; Giddens aborda o fenómeno do isolamento da experiência, através de experiências relacionadas com a loucura, a criminalidade, a doença e a morte como uma tentativa dos indivíduos afastarem as suas mais profundas ansiedades e questões existenciais; as rotinas são outra forma que os indivíduos têm de ultrapassar a ausência de sentido pessoal; mas em época de Modernidade tardia a 12ª Casa deve ter em consideração que essas tentativas revelam-se frágeis, sobretudo em momentos decisivos da vida dos indivíduos, em que se verifica um retorno do recalcado dessas ansiedades e questões existenciais e em que os critérios externos se impõem.
Prova que o ser humano enfrenta	A Prova da Conclusão. O indivíduo permite que um ciclo chegue ao fim por amor a novos ciclos que virão (modo positivo) ou o indivíduo aferra-se a fantasmas do passado (modo negativo).
Palavras e ideias chave de Neptuno	Consultar a Figura 3.2.: Planetas: Conceitos-Chave, referente a Neptuno
Paralelismos Neptuno / Giddens	Esta dimensão diz respeito às características unificadoras e desagregadoras das instituições modernas; a influência desta dimensão é notória na divisão entre as nações do primeiro e do terceiro mundos; os fenómenos remotos influenciam a constituição e identidade psicológica dos indivíduos; Neptuno promove a ‘abertura ao mundo’, perante a qual os indivíduos adotam uma panóplia comportamental; a faceta desintegradora do self, que pode ocorrer no indivíduo esquizoide, no esquizofrénico ou em regimes corporais e no celibato presentes em determinadas ordens religiosas.
Expressão do princípio planetário	Consultar a Figura 3.9: Expressão Positiva – Negativa dos Princípios Planetários, referente a Neptuno
Signo de Peixes	Consultar a Figura 3.4: Expressão e Comportamento dos Signos, referente a Peixes.
Técnicas de performance	A Confusão (perante uma série de objetos colocados no palco dramático que equivalem á desarrumação da vida do participante, este vai arrumando os objetos de forma vivencial); A Roda da Vida; Rituais e ligação com o Cosmos.
Novidades introduzidas	

Figura A2.12: Quadro do Roteiro Mental de Campo – Casa 12, Neptuno e Peixes

Anexo 3: Caso J.



Figura A3.1: Eu sou o guerreiro o filho da guerreira
Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.2: Ervas daninhas
Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.3: As feridas do corpo
Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.4: O amor
Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.5: *Anima*
Fonte: Caso J. (2015)

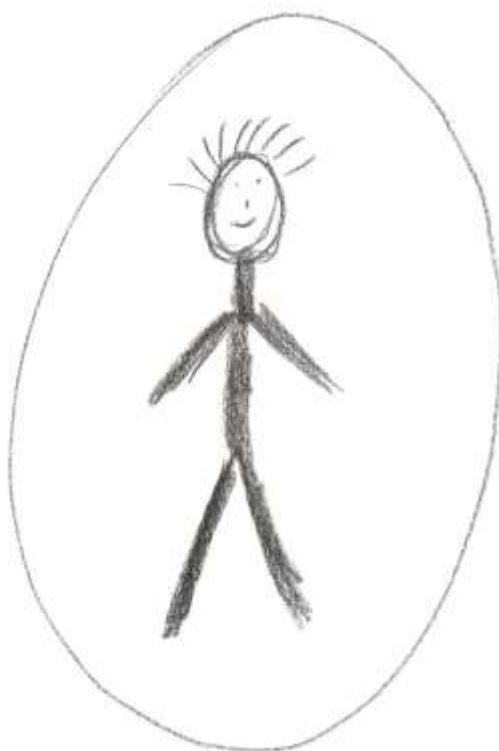


Figura A3.6: A minha escuridão
Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.7: Após dançar a escuridão

Fonte: Caso J. (2015)

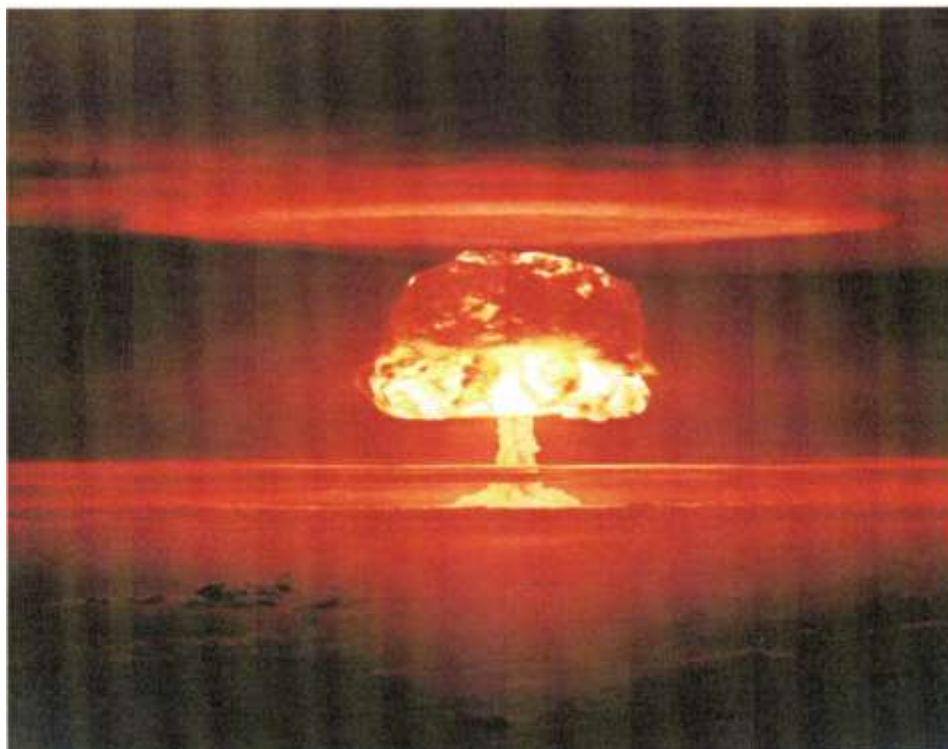


Figura A3.8: A bomba atômica

Fonte: Caso J. (2015)

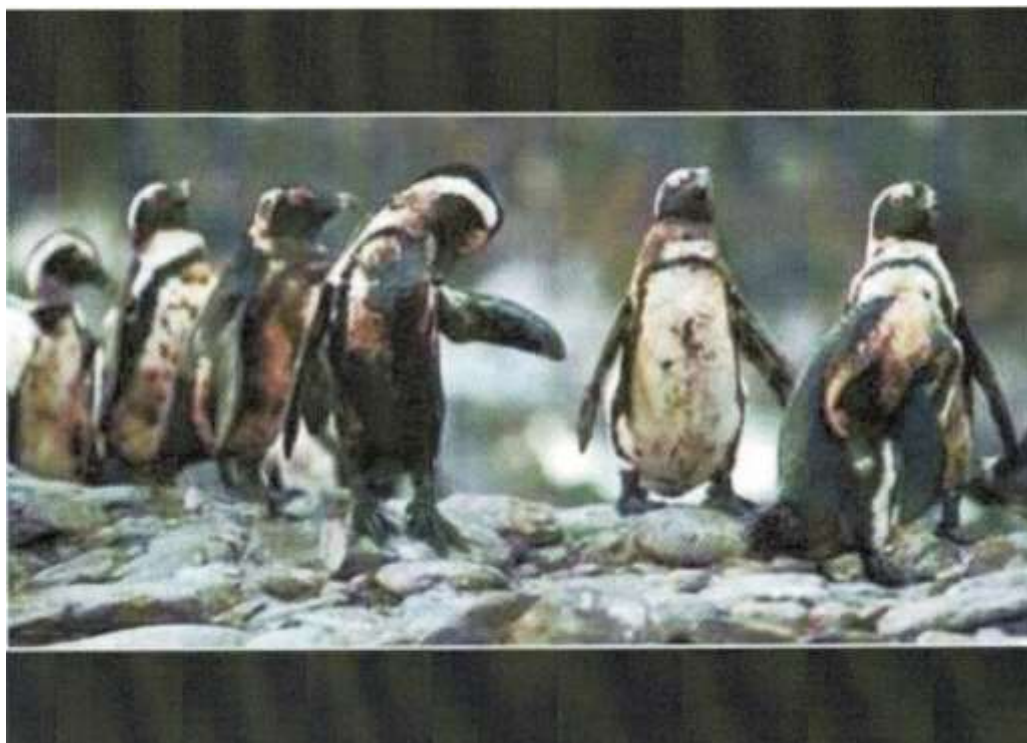


Figura A3.9: Pinguins no petróleo

Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.10: Conflito puro

Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.11: Uma prisão mental
Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.12: A luz na mão
Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.13: A natureza
Fonte: Caso J. (2015)



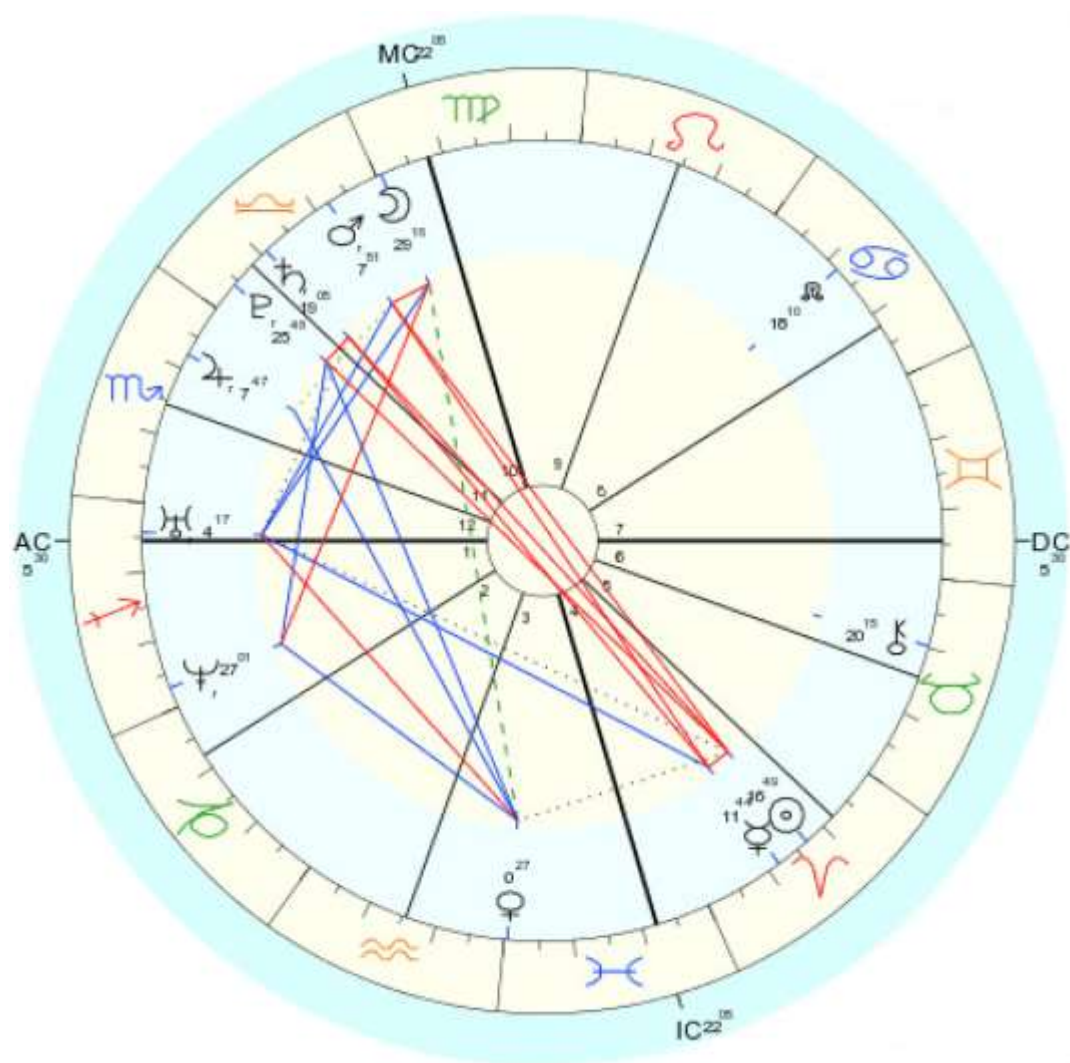
Figura A3.14: A felicidade das raças
Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.15: O contraditório
Fonte: Caso J. (2015)



Figura A3.16: Cristais de J.
Fonte: Caso J. (2015)



Mapa Natal
Método: Web Style / Placidus
Signo Solar: Áries
Ascendente: Sagitário

☉ Sol	16 Ari 48'44"
☾ Lua	29 Vir 15'33"
☿ Mercúrio	11 Ari 44'17"
♀ Vênus	01 Pei 27'14"
♂ Marte	07 Lib 51'17"
♃ Júpiter	07 Esc 47'15"
♄ Saturno	19 Lib 4'58"
♅ Urano	04 Sag 17'12"
♆ Neptuno	27 Sag 1'29"
♇ Plutão	25 Lib 47'57"
♁ True Nodo	18 Can 10'18"
♄ Quiron	20 Tou 14'56"
AC	5 Sag 30'
MC	22 Vir 5'
2	7 Cap 53'
3	15 Aqu 33'
12	15 Esc 32'



Figura A3.17: Mapa Astral de J.
Fonte: Caso J. (2015)

Anexo 4: Caso M.



Figura A4.1: O pensamento e a ação
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.2: A comunidade
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.3: A dor no corpo
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.4: O rei e o palhaço
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.5: O amor de dois idosos
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.6: Hibernação
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.7.1: A destruição
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.7.2: A floresta incendiada
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.7.3: O impacto
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.7.4: O planeta é luz
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.7.5: Luz divina
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.7.6: Sorriso
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.8: Círculo de cristais
Fonte: Caso M. (2015)



Figura A4.9: Anjos
Fonte: Caso M. (2015)

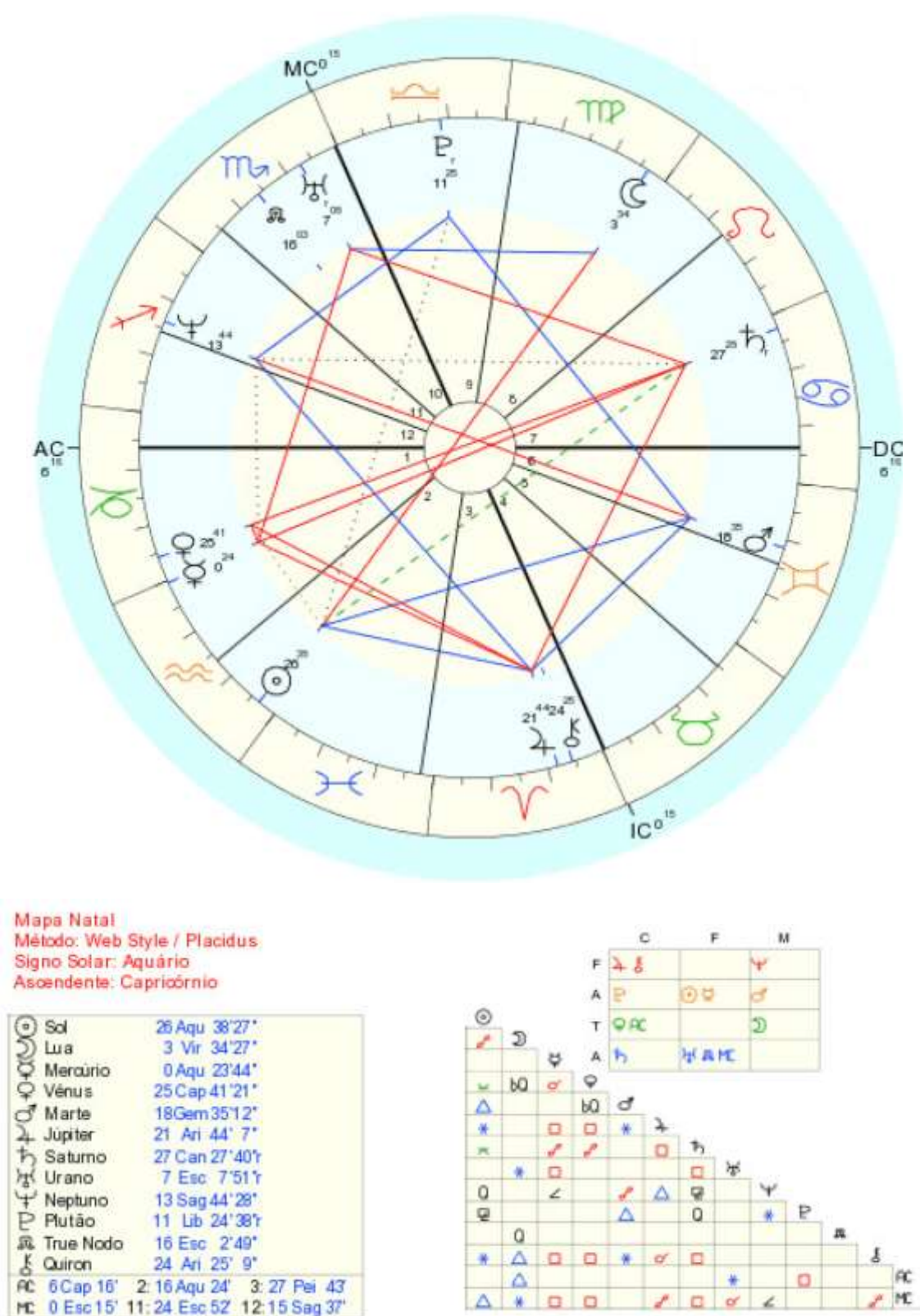


Figura A4.10: Mapa Astral de M.
 Fonte: Caso M. (2015)