

## CAPÍTULO SEIS

### Fale com Eles para que Entendam\*

Este capítulo tem dois objetivos em relação à cura navajo, um etnográfico e outro teórico. O objetivo etnográfico é apresentar uma tese sobre a inter-relação entre a cura navajo tradicional, a da Igreja Americana Nativa e a cristã navajo na sociedade navajo contemporânea. Vou delinear as similaridades e diferenças básicas entre elas, enfatizando que na prática muitos navajos têm acesso a todas as três em sua busca pela cura. O objetivo teórico é compreender melhor o processo terapêutico em termos do modelo apresentado no Capítulo Um, no qual os elementos-chave são a disposição do paciente, a experiência do sagrado, a elaboração de alternativas e a realização da mudança. Ao fazer isso, buscarei aprimorar e avançar a elaboração do próprio modelo no que concerne às incomparáveis lições a serem tiradas do cenário navajo. Ambos os objetivos podem ser abordados de forma bastante concreta, examinando o processo terapêutico particular de pacientes navajos que compartilharam sua experiência de sofrimento e de cura comigo e com uma equipe de pesquisadores navajos e euro-americanos. Vejamos, em primeiro lugar, a relação entre as três tradições de cura.

---

\* Este capítulo foi especialmente preparado para este volume.

### Pólen de milho, lareira e cruz

Para os navajos adeptos da religião tradicional do seu povo, o pólen do milho que fornece grande parte de sua nutrição é um símbolo poderoso de vida, crescimento e bem-estar. Frequentemente, eles carregam um pouco consigo numa pequena bolsa, e ele é usado em muitas cerimônias. A religião e a cura tradicionais às vezes são chamadas de "caminho do pólen de milho". Essa forma de cura inclui as práticas do curandeiro com seus cânticos e pinturas de areia, e do diagnosticador que utiliza métodos como tremer a mão ou fitar cristal. Para aqueles que seguem os ensinamentos da Igreja Americana Nativa, o símbolo central é a lareira aberta em torno da qual os participantes se reúnem para orar. É uma fonte de calor, energia e inspiração considerada algumas vezes como um tipo de avô nutridor. A cura da Igreja Americana Nativa é aquela do andarilho com o seu altar em forma de meia-lua e o peioete sacramental dispostos em relação ao fogo, e do chefe da cabana sudatória que muitas vezes segue a forma cerimonial dos índios das Grandes Planícies em vez da praticada nas pequenas cabanas sudatórias de argila tradicionais dos navajos. Finalmente, para os navajos que se converteram ou cresceram em uma das congregações cristãs, a cruz que simboliza a paixão de Cristo é o símbolo central de poder, cura e salvação. A cura pela fé cristã é aquela do pregador pentecostal navajo como seus encontratos de renascimento e imposição de mãos, e do grupo de oração católico carismático com sua integração comunitária de práticas navajos e católicas romanas. Todas essas formas estão disponíveis como recursos de cura na reserva navajo. Elas parecem permitir graus variados de ecletismo e empírico mútuo de elementos, os menores entre cristãos fundamentalistas e tradicionalistas conservadores, os maiores entre membros da Igreja Americana Nativa e católicos romanos. Da mesma forma, embora não seja o centro do nosso interesse aqui, é importante observar que os seguidores de todas as três tradições religiosas raramente hesitam em usar os recursos biomédicos disponíveis nos centros do Departamento de Saúde do Índio, e seus entendimentos de enfermidade combinam com frequência elementos de cultura navajo e euro-americana (Capítulo Dez; Csordás; Garrity, 1992).

Eu sugeriria que o que torna todas as três formas inequivocamente navajo, seja por tradição ou por adoção, é um critério compartilhado de

êxito na cura: que o paciente venha a "entender". Para ser específico, quando alguém pergunta como o trabalho deles ajuda as pessoas, os curadores navajos não se referem ao efeito espiritual do seu desempenho ritual com os pacientes, mas normalmente dizem que "é preciso falar com eles para que eles entendam". Esse entendimento é culturalmente distinto da noção de percepção dos processos psicodinâmicos como critério de êxito encontrada na psicoterapia euro-americana. Ele é, em vez disso, uma contextualização da experiência de vida em termos de uma filosofia específica e por meio de um princípio terapêutico específico. Independentemente de qual dessas três formas de cura eles praticam, os curadores contemporâneos são participantes da cultura navajo e articulam "entendimento" como critério de êxito terapêutico. De fato, isso está em conformidade com a preeminência da linguagem e do pensamento muitas vezes observada na cultura navajo. Como Gary Witherspoon (1977) observou, "o mundo foi realmente criado ou organizado por meio de linguagem. A forma do mundo foi concebida primeiro em pensamento e, então, essa forma foi projetada na substância desordenada primordial através do poder compulsivo de fala e canto". A continuidade entre as formas de cura com relação a essas noções fornece as condições de possibilidade para a sua coexistência dentro do mesmo sistema cultural de cuidado à saúde. Dentro desse sistema, todavia, seus modos de abordar a meta do entendimento são diferenciados por distintos princípios terapêuticos e filosofias. Esboçarei as práticas de cura típicas de cada tradição, apresentando cada uma delas em termos de sua filosofia e seu princípio terapêutico característicos.

### Cura navajo tradicional

A cura tradicional é baseada no que podemos chamar de uma *filosofia de obstáculos*. Nada acontece sem uma razão, e a razão do infortúnio é encontrar um obstáculo. Os obstáculos são identificados não apenas como causas de enfermidades, mas em todos os lugares na vida: ficar com sono na mesa de trabalho é um exemplo. Os problemas que encontramos já estão lá antes de os encontrarmos. Como diz um entoador: "É como entrar numa sala cheia de problemas, onde vamos nos emaranhando. Precisamos separá-los todos como se fossem fios, abrir caminho entre eles [o curador faz um gesto como se estivesse afastando galhos diante de si]". Essa é uma situação

existencial que vem desde os tempos da criação do mundo. Até o alimento que comemos é um desses problemas. Ele vem de lugares estranhos, estrangeiros, inimigos, causando enfermidades como diabetes e câncer. O mesmo entoador diz: "E que tipo de alimento é o álcool? Ele faz você vomitar e não pensar direito, ele mata as pessoas. Quem faz uma coisa dessas, que envenena e mata as pessoas?"

O princípio terapêutico da cura tradicional é *didático*. Há uma quantidade de técnicas à disposição do curador e, ao contrário de muito do que se pensa sobre a cura ritual, elas não são manipulações rituais que o paciente observa como espectador. Em vez disso, são métodos para envolver o paciente no processo terapêutico, guiando o pensamento em direção à meta do entendimento. Esse envolvimento do paciente no processo terapêutico foi sugerido em uma conversa com uma diagnosticadora navajo tradicional. Ela disse que sua instrução para um adolescente cheio de problemas era: "pensa nos teus pais e como eles te criaram", para levá-lo a rever sua vida. Ela, então, se voltou para minha assistente de pesquisa e disse, referindo-se a mim: "Ele provavelmente está pensando nos pais dele neste momento".

Abordar a técnica ritual dessa maneira joga uma luz experiencial em práticas como a de fazer o paciente sentar numa pintura de areia ou segurar uma bolsa de montanha sagrada. O paciente também se envolve no processo terapêutico acompanhando a enumeração do curador de todos os pontos do seu corpo, dos dedos dos pés até a cabeça. Para dar um exemplo mais específico, a utilização de pedras recolhidas de manhã cedo pelo curador — pedras pretas, madreperola, turquesa, pedra vermelha — têm mais do que o significado simbólico da aurora e dos quatro pontos cardeais com suas cores cosmologicamente significativas. Para uma diagnosticadora tradicional com quem falei, as pedras têm um valor terapêutico mnemônico, pelo qual o paciente incorpora na primeira pedra a intenção de parar a vontade de beber na segunda, a de tornar-se uma pessoa melhor, na terceira, a de ser novamente uma pessoa inteira, considerando integralmente seu lar, seu alimento, sua água, e, na quarta, a de encontrar um emprego para prosperar e poder comprar um carro. A curadora explica que os problemas do paciente são "compactados como numa bola de barro". Ela diz a eles que a cura não acontece da noite para o dia, mas é uma coisa gradual como a mudança de pensamentos.

Novamente, a técnica comum de fazer o paciente repetir frases da longa cantoria com o curandeiro tem um efeito envolvente, especialmente, como disse um participante navajo, quando o canto "engata uma segunda e embala" e leva a pessoa junto. Como um outro observou, os procedimentos são "ritualistas" apenas para quem não entende a língua navajo. Quem entende experimenta a contextualização da experiência de vida dentro de um "lar" físico e cosmológico, a terra e o povo navajo. A cantoria não é magicamente eficaz, mas sim existencialmente envolvente. Um navajo comentou que somente aqueles que não falam a língua navajo poderiam perguntar como os participantes conseguem ficar acordados a noite inteira durante uma cerimônia: as pessoas que entendem estão absortas demais na beleza do que está acontecendo para pensar em dormir.

### Cura da Igreja Americana Nativa

Em contraste com a filosofia de obstáculos da cura tradicional, a cura da Igreja Americana Nativa é baseada em uma *filosofia da auto-estima*. Através da ingestão sacramental do peiote, o paciente adquire uma profunda conexão pessoal com o sagrado. A voz e a presença dele ou dela são valorizadas pela oportunidade de orar e falar na cerimônia. Finalmente, a contextualização da experiência de vida incorpora um sentido de participação em um mundo totalmente animado. Como David Aberle (1982) observou, esse mundo é definido como uma comunidade moral única, com um lugar importante nela para cada indivíduo.

Os peiotistas navajos definem essa contextualização em termos dos quatro elementos, os cinco sentidos e a rede de relações familiares. Os quatro elementos (terra, ar, fogo, água) formam a terra e também são parte de cada pessoa. Nas palavras de um navajo, "você é o mesmo que a terra/universo e não é natural estar alienado dela". Ele explicou, dizendo que além de sentir o *self* como parte da natureza elementar, a prática ritual envolve totalmente os cinco sentidos:

O cheiro da fumaça de cedro vai diretamente ao cérebro e faz você se sentir bem, então até a simples menção de que alguém vai queimar cedro para você o estimula. Ao ouvir as palavras, você entende o que está

sendo dito. Olhar o fogo na tenda cerimonial tendo a escuridão como pano de fundo gera concentração, como num transe, focando seus pensamentos. O gosto amargo da planta dá areção/alerta à vida – e não, adianta adoçar. [Você está] sentindo os efeitos por todo o seu sistema, sentindo o fogo e a fumaça em torno do seu corpo.

Finalmente, a família é invocada mnemonicamente por cada elemento ritual na cerimônia do peíote. O fogo é os avós da pessoa, e cada objeto ritual é parente ou membro da tribo. A pessoa é lembrada de que “eu sou um indivíduo de cinco dedos, eu sou navajo”. O elemento da auto-estima é cultivado menos pelo encontro da identidade de alguém do que pelo reconhecimento do valor da identidade que a pessoa já possui, e do lugar dentro do cosmos pressuposto por aquela identidade.

O princípio terapêutico na cura da Igreja Americana Nativa é *confessional*. As pessoas estão em um círculo. Como descreve um navajo: “Da mesma forma que Freud, o curandeiro pergunta o que aconteceu no início da sua vida, e os seus parentes estão ali para preencher os detalhes.” O paciente reza, confessa ou fala de seus problemas, comove-se e chora. A confissão por si só, no entanto, não completa o momento terapêutico. Do ponto de vista do curador, falar com as pessoas e fazê-las entender é a única cura. Além disso, nem toda ação terapêutica ocorre dentro do contexto cerimonial, como fica evidente no seguinte relato feito por um andarilho do peíote: um viúvo deprimido para quem um encontro de oração estava programado disse que, se tivesse conhecido o andarilho antes, sua esposa não teria morrido. A resposta do andarilho foi: “Não diga isso, todo mundo tem a sua hora de morrer, concentre-se nos seus filhos que estão vivos. Nós fazemos planos para o dia ou a semana seguinte, mas na verdade podemos morrer a qualquer momento.” Novamente, um curandeiro procurou esse andarilho em busca de ajuda para parar de beber. A resposta dele foi: “Você nunca pára de beber, é errado dizer isso. Beba o quanto quiser de água pura quando sua boca começar a ficar seca pedindo álcool – ou café, suco, etc. Você está morto quando pára de beber.” Ele conta que o homem baixou os olhos, sorriu e disse “você tem razão”. Um ano mais tarde ele voltou e agradeceu o andarilho, e hoje ele é tido como um bom curandeiro. Falaram com ele e ele entendeu.

### Cura cristã

A cura pentecostal e a cura carismática de um modo geral foram negligenciadas nos estudos da cultura navajo, mas parecem ajustadas ao tema cultural do entendimento. Elas se caracterizam por uma *filosofia da identidade moral*, no sentido de responder à questão “quem sou eu?”. Embora isso seja consideravelmente menos verdadeiro entre os navajos católicos, parte da resposta típica é a de que a pessoa não é nem tradicionalista nem peiotista. O cristianismo fundamentalista navajo exige que seus seguidores destruam objetos rituais tradicionais e considerem o peíote uma droga pequinosa ou satânica. Uma mulher navajo, esposa de um ministro metodista carismático, explicou que eles se opõem à mistura de práticas cristãs e tradicionais porque isso “confunde as pessoas”. Ela disse que esteve em conferências da Igreja em Nebrasca e Oregon, depois das quais os participantes apresentaram danças de tambores intertribais. Nas duas vezes, a delegação navajo se trancou em seus quartos e nunca mais participou dessas conferências. Do ponto de vista deles, é ofensivo e incorreto para índios que se consideram cristãos qualquer envolvimento em tais práticas tradicionais.

O princípio terapêutico da cura cristã é *conversivo*. Ou seja, a cura típica é fundamentada na adoção de valores e modo de vida cristãos. Isso fica ilustrado na seguinte narrativa de uma mulher cristã cuja vizinha a procurou chorando, pedindo ajuda. A vizinha era uma “comedora de peíote” e acabava de voltar de um encontro de peíote em Utah. Ela tinha retornado no domingo e dormira bem aquela noite, mas na segunda-feira começou a sentir movimentos por todo o corpo e uma voz ameaçando matá-la junto com o marido e os filhos. Em vez de ir trabalhar, ela voltou para a cama e então, mais tarde, levantou-se, aparentemente em um tipo de transe ou sonambulismo, e quebrou tudo dentro de casa. A filha dela veio ver o que estava acontecendo. Ela pôs água fria no rosto e acordou, indo pedir ajuda à narradora. A mulher cristã rezou durante muito tempo, leu a Bíblia para ela e a fez ajoelhar ao lado do sofá, rezando. Depois desse incidente, a vizinha e o marido renunciaram ao antigo hábito de usar peíote e se tornaram cristãos. A narradora acrescentou que depois de ter “testemunhado” ou relatado esse evento à congregação, um homem dizendo que tinha problemas com álcool e com peíote e não conseguia se livrar de nenhum deles se apresentou

durante a "chamada ao altar". Ele disse que realmente entendeu as palavras dela, e elas realmente tiveram efeito nele. Aparentemente, ele se livrou da influência das duas substâncias, ambas consideradas drogas perigosas e pecaminosas.

### Povo navajo, cura navajo

Na apresentação da experiência dos pacientes navajos com a cura ritual, meu propósito é comunicar um sentido mais experiencial das diferenças e semelhanças entre as três formas de cura introduzidas acima em termos conceituais. Para tanto, decidi contar a história de três pacientes, tratados cada um em uma das formas de cura.<sup>89</sup> Os três pacientes são mais ou menos da mesma idade, em torno de 70 anos, e todos eles apresentam, em diferentes graus, uma mistura de sofrimento psicológico e de sintomas físicos. Diferentes de muitas descrições antropológicas de cura, esses relatos enfatizam o entendimento que os pacientes têm de seus problemas, suas experiências do processo de cura, e como eles integram os resultados nas suas vidas subsequentes. Assim, eu não incluo a descrição detalhada dos procedimentos cerimoniais usados pelos curadores em prol dos pacientes. Porém, é importante observar que há um grau significativo de variabilidade na elaboração cerimonial das três formas de cura. A cura navajo tradicional, além do diagnóstico formal ou das técnicas divinatórias, inclui uma grande quantidade de cantorias que podem ir das versões abreviadas, que duram várias horas, até aquelas que duram nove dias e noites. Cada cantoria é composta de uma série de cantos que muitas vezes permitem variações para atender às necessidades específicas de um paciente e também de inúmeros objetos cerimoniais importantes e manipulações desses objetos (tais como cestas de casamento, *jish* ou trouxinhas de remédio, bastões de oração, pólen de milho, água, pedras sagradas, peles de gamo), e pinturas de areia cuidadosamente construídas com importantes significados cosmológicos e míticos

<sup>89</sup> Esses pacientes eram participantes do Projeto de Cura Navajo. Veja Capítulo Cinco e Csordas (2000).

sobre as quais os pacientes devem sentar. A cura da Igreja Americana Nativa pode incluir algum diagnóstico formal ou divinação, mas o seu evento principal é o encontro do peiote, que dura uma única noite do pôr-do-sol à aurora. O encontro é orientado em torno de uma lareira central e um altar sobre o qual fica o broto maior de peiote do andarilho. Ele é composto de canções e toques de tambor executados alternadamente pelos participantes, orações confessionais e exortações igualmente alternadas, a circulação periódica do remédio de peiote entre os participantes, uma cerimônia de água dirigida pela esposa do andarilho ao nascer do sol e uma refeição coletiva final. A cura cristã navajo pode acontecer em uma sessão privada de oração intensa pelo curador, mas muitas vezes acontece em grandes encontros públicos de revivificação. Em tais situações os pacientes fazem fila para receber orações e imposição de mãos que podem durar apenas um ou dois minutos. O diagnóstico e a divinação, se por acaso ocorrem, são inspirados mas pobres em detalhes, e muitas vezes o curador pouco ou nada sabe sobre os problemas do paciente. Apesar dessas diferenças em grau de elaboração ritual, as experiências dos pacientes em cada uma das três formas de cura podem ser igualmente profundas.

Logo depois da apresentação da experiência de cada paciente, resumirei sua inteligibilidade em termos da filosofia e do princípio terapêutico que identifiquei como característicos da forma de cura utilizada. Então, analisarei o processo terapêutico de cada paciente em termos do modelo retórico delineado no Capítulo Um. Recapitulando, os quatro componentes do modelo de processo terapêutico incluem:

A *disposição* dos suplicantes, tanto no sentido psicológico do seu temperamento predominante ou da tendência a se envolver em *performance* ritual, quanto no sentido físico de como eles se colocam frente à rede social e aos recursos simbólicos da comunidade religiosa.

A *experiência do sagrado*, levando em consideração a formulação religiosa da condição humana em relação ao divino, o repertório de elementos rituais que constituem manifestações legítimas de poder divino, e variações nas capacidades individuais para experiência do sagrado que possam influenciar o curso do processo terapêutico.

A elaboração de alternativas ou negociação de possibilidades que existem dentro do “mundo presumido” da pessoa afligida. Os sistemas de cura podem formular essas alternativas em termos de uma variedade de metáforas e podem utilizar meios rituais ou pragmáticos que encorajem a atividade ou a passividade, mas as possibilidades devem ser percebidas como reais e realísticas.

A realização da mudança, inclusive o que conta como mudança e o grau até o qual essa mudança é considerada significativa pelos participantes. Isso pode ocorrer de forma incremental e irrisrita, sem um resultado definitivo.

#### Cura navajo tradicional

Jesse é um viúvo aposentado de 69 anos que mora em casa própria, modestamente decorada com um velho calendário Chevrolet e um Cristo de veludo na parede. A casa dele é bem próxima das residências das famílias de duas de suas irmãs, em um vasto terreno familiar tradicional onde ele nasceu e foi criado. Entre as residências e edificações há uma casa navajo tradicional, ou *hogan*, que é usada principalmente para fins cerimoniais. A família também possui uma fazenda nas proximidades, e o trabalho na fazenda é muito importante para Jesse. Ele é um homem jovial que gosta de conversar, ri facilmente a toda hora e dá a impressão de ter sempre um sorriso no rosto. Embora ele não pareça especialmente reverencioso ou filosófico, ele é atento e determinado, um velho ainda cheio de força e vigor. Ele fala basicamente em navajo, e nossas entrevistadas foram em língua navajo, com a ajuda de um intérprete.

Seis dos sete irmãos de Jesse ainda estão vivos. Os laços de família parecem muito importantes para ele, e ele disse que “nossa tradição cerimonial é amar um ao outro”. A infância dele foi “OK” sem dificuldades demonstradas, embora seus pais fossem rigorosos e distribuíssem tarefas para as crianças. Indiretamente, ele deu a entender que seu pai era bastante violento e autoritário, embora o pai tivesse sido seu “companheiro de trago” quando eles trabalharam juntos na ferrovia e ele tinha entre 19 e 20 anos. Jesse frequentou por pouco tempo um semi-internato, mas disse que tudo que

eles faziam lá era catar lixo e, quando não catavam o bastante, eram surrados. Depois de largar a escola ele trabalhou em diversos lugares, inclusive na agricultura local e migrante, numa olaria fazendo adobe e tijolos, em ferrovias, na construção de redes de água e esgoto e, por um curto período de três ou quatro meses, em uma mina de urânio. Ele contou que teve sete esposas, embora a maioria desses relacionamentos tivessem sido curtos, e ele tem apenas quatro filhos com as duas mulheres com quem se casou oficialmente. Sua esposa mais recente faleceu dois meses antes de nossas entrevistas. Parece que ele tinha profunda afeição por ela, mas disse que eles falaram sobre divórcio. Ele contou que ela queria ir embora, em parte porque acreditava que havia uma abundância de *yenaldoshi* (feiticeiros) em torno da casa deles e também que as bruxas tinham enterrado coisas por ali.

Como um típico navajo tradicional, Jesse ora todas as manhãs ao nascer do sol com pólen de milho, e suas crenças sobre a etiologia dos seus vários problemas médicos e sociais sempre revelam causas tradicionais. Quando questionado sobre como ele ora, Jesse respondeu: “Indo lá em cima do morro, geralmente eu me recupero com orações navajos. Isso é o pólen de milho, o pólen de milho menino, o pólen de milho menina, e a terra, a aurora, sol, lua, lusco-fusco, escuridão, e... qualquer coisa.” Ele leva um saquinho plástico transparente na carteira, contendo pólen de milho misturado com suco biliar de leão da montanha, de urso ou de lobo. Ele disse que carrega isto para se prevenir contra bruxaria, especialmente em danças sociais como a *yeibichei*. Ele mencionou que seus avós contaram muitas histórias de coiote e outras histórias a ele e seus irmãos para que soubessem distinguir entre o bom e o mau comportamento.

Jesse liga a raiz dos seus problemas a uma cerimônia tradicional do Caminho do Relâmpago em 1957, quando ele tinha uns 30 anos. A cerimônia estava sendo celebrada para um paciente que também era cantor do Caminho do Relâmpago. Durante um intervalo da cerimônia, o *hogan* foi atingido por um raio, e uma chama azul desceu *hogan* adentro através da abertura da saída de fumaça no teto. Duas das oito pessoas no *hogan* foram mortas, inclusive o pai de Jesse: “Ele estava dormindo, enrolado nos cobertores. Tinha um outro homem deitado aqui... deitado assim de lado, e ele foi jogado para cima e cortado no meio. Meu pai estava lá, deitado, e o relâmpago atravessou ele completamente. Havia dois.” O curandeiro estava

deitado e não foi atingido. O paciente estava fora do *hogan* naquele momento, e também não foi atingido. Além dos dois mortos, um outro homem foi atingido pelo raio, mas apenas nas pernas, e sobreviveu. Jesse foi jogado contra a parede e caiu sem sentidos ao lado da porta. Durante o tempo em que ficou desmaiado, ele se viu do alto do *hogan*, fora do corpo. Jesse e vários outros membros da família acordaram com ásperas marcas em forma de relâmpago estampadas no peito. Duas de suas irmãs que não estavam participando da cerimônia entraram no *hogan* para ajudar, ficando também expostas aos efeitos do relâmpago. Após o incidente e antes de se recuperar totalmente, Jesse fez sexo com sua mulher. Ela morreu meses de um ano depois. Mais tarde, Jesse compreendeu o seu erro e se deu conta de que tinha causado a morte dela. Jesse vê muito do que ocorreu subsequentemente em sua vida como relacionado a esse evento. Sem dúvida, aquilo foi um trauma permanente para toda a família, ainda mais levando em consideração o perigo espiritual e o poder ritual associado na religião navajo com relâmpagos e cerimônias associadas com relâmpagos (veja também Capítulos Sete e Oito). No entanto, ele sentiu que o contato com o relâmpago foi um tipo de iniciação e que, tendo escapado ileso, ele foi “aceito pelo relâmpago”, sugerindo assim um tipo de afinidade permanente com essa força poderosa. De fato, o incidente pode tê-lo deixado com mensagens altamente divergentes de sua própria força espiritual combinadas com um sentimento de isolamento ou mesmo de alienação das outras pessoas em sua vida. Em outras palavras, pode ser descrito como a combinação de uma resposta a um estresse pós-traumático com a intensificação de sentimentos associados com a violação de fortes convenções sociais.

Jesse disse que tinha mandado realizar cerimônias para o problema, mas que foram cantorias menores e ele achou que elas não deram resultado, em parte porque “os cantadores não fazem um bom trabalho, completo [...] hoje em dia tudo é feito às pressas, na hora que você faz o pagamento”. É importante observar que algo catastrófico como o incidente do raio que matou o pai de Jesse nunca foi tratado em uma grande cerimônia. Todavia, como acontece com frequência, Jesse disse que seus sintomas só surgiram muito depois (15 a 20 anos) porque, quando ele era jovem, ele tinha um “corpo forte”. Na visão navajo, esses efeitos retardados poderiam ter sido evitados se o cantador original tivesse tomado medidas para corrigir a situ-

ação, incluindo um rito de resfriamento, ritos de lavagem herbática para as pessoas no *hogan* e a construção de um abrigo separado onde se pudessem fazer bênçãos e oferendas. Essas medidas nunca foram tomadas.

Quando ele finalmente contratou um cantador para celebrar uma cerimônia do Caminho do Relâmpago (tradicionalmente para remover os efeitos da exposição aos relâmpagos), Jesse relatou uma série de sintomas, inclusive azia, dores nos ossos e nas juntas, embaçamento da visão, dor nas costas, dor nas pernas e tontura. Foi planejado também integrar elementos de uma outra cerimônia conhecida como Caminho do Mal (tradicionalmente para remover os efeitos da exposição aos mortos), de que Jesse necessitava após a recente morte de sua segunda esposa. “A esposa que faleceu”, ele nos contou, “eu tive de ajudar ela durante a doença, por uns nove anos, mais ou menos. Por causa disso, eles me dizem, eu estou muito afetado pelo Caminho do Mal.” Ele disse que o maior sintoma disso era um tipo de nervosismo, a “perdição” de seu “pensamento mental”. Em certo momento, ele nos contou que com frequência tem muitos problemas em lugares cheios de gente, como em supermercados, onde “meu coração dispara e me faz respirar com força. Sinto como se eu fosse tropeçando pelos corredores e tenho medo de trombar com alguma coisa. Você pode apagar e entrar de cabeça em alguma coisa”, ele disse. Além disso, os acontecimentos na sua vida familiar tornaram-se estressantes recentemente, quando alguns de seus netos se envolveram com problemas e vários membros da família tiveram dificuldades de saúde. Nossa entrevista diagnóstica clínica sugeriu que ele preenche os critérios de transtorno distímico, embora considerando que ele parece ter sido afetado profundamente pelo desgaste, a preocupação e o trabalho de cuidar da esposa na fase terminal da doença, é provável que isso possa ser entendido como resultado do estresse de consternação. Além disso, ele provavelmente preencheria os critérios psiquiátricos de transtorno de estresse pós-traumático no período após a morte do seu pai durante a cerimônia do Caminho do Relâmpago anos antes. Diga-se de passagem, ele tinha um histórico de crueldade com animais, usou de álcool e promiscuidade, embora, na ausência de uma ficha policial, isso não chegou a ser uma personalidade anti-social.

Depois da cerimônia, que aconteceu ao longo de um fim de semana e incluiu duas de suas irmãs como co-pacientes, Jesse passou a noite no *hogan*

onde ela foi celebrada, dando início a um período de quatro dias durante os quais um paciente deve permanecer quieto e reverente. Ele disse que sentiu que a cerimônia foi bem-sucedida. Questionado sobre qual teria sido a parte mais importante, ele respondeu “à coisa toda”. Ele disse que não estava sentindo nem pensando sobre muitas coisas durante a cerimônia, mas apenas se concentrando nos procedimentos. No entanto, mencionou que ficou nervoso o tempo todo. “Eu me senti como uma pilha de nervos”, ele disse. “Pode ter sido o efeito que o tabaco e as ervas juntos fizeram em mim”, mas durante a maior parte do trabalho feito com tabaco e ervas “todo o meu ser se sentiu bem”. Jesse também afirmou que teve dificuldades para acompanhar e repetir as orações do cantor, um aspecto fundamental da participação do paciente tradicional. Ele indicou que achava que a cerimônia o ajudaria, mas fez uma ressalva, dizendo que era melhor não ficar confiante demais. Ele disse que ter fé na cura era muito importante. “Eles dizem que tem de ter fé absoluta, só assim você se cura, é isso que eles dizem. O Povo Santo é assim, você tem de ter fé neles para eles ajudarem você. Com Deus é a mesma coisa.” Sua atitude pode ser chamada de otimismo fiel, mas cauteloso. “Você tem de ter cuidado aqui”, ele disse. “Não pode gritar e dizer, eu estou completamente bem, e está tudo bem bom. Você pode estar mentindo. Então você não sabe se eles foram verdadeiros. Depende do Povo Santo.” Como a maioria das pessoas tradicionais, ele achava que uma cura não vem imediatamente, mas, sim, que ela virá com o tempo:

Quando você sofre de um acontecimento como este, e desce a estrada da vida, e sofre com isso todo tipo de coisa, esse próprio sofrimento é um utensílio de ensinamento [...] e agora, finalmente, eu mandei celebrar essa cerimônia do Caminho do Relâmpago e, agora, parece que alguém disse: “Espera, espera”. É o que me parece. Em poucos dias, dentro de quatro dias, tenho certeza de que tudo vai estar bem. É nessa hora que você se torna um verdadeiro crente. Nesse momento você também acredita, e isso ajudou você, também.

Assim que a cura acontece, a crença da pessoa é reforçada e, do sofrimento, vem o entendimento.

Depois da cerimônia do Caminho do Relâmpago, Jesse relatou que já não estava se sentindo quente o tempo todo e nem começava mais a suar espontaneamente. Um ou duas semanas depois da cerimônia, ele nos contou que sua visão tinha melhorado e as dificuldades que estava tendo para caminhar pareciam ter desaparecido, embora tenha também mencionado a persistência da dor (“parece que tem agulhas e alfinetes”) nos pés, especialmente nos calcanhares. Ele disse que o trabalho na fazenda, que estava muito difícil para ele antes da cerimônia, tinha ficado mais fácil. “Parece que as coisas estão indo no caminho da cura para mim, sim”, ele nos afirmou. Em uma entrevista de acompanhamento três meses mais tarde, todavia, as coisas estavam muito diferentes e ele tinha tido mais dificuldades. Ele indicou que sua cerimônia recente tinha sido de alguma forma invalidada por duas ocorrências. Primeiro, ele tinha visto e matado uma cobra poucos dias depois da cerimônia, o que é significativo tanto em termos rituais como em relação à sua aparente ambivalência a respeito de tais quebras de convenção. Segundo, ele teve uma tragédia pessoal quando um sobrinho caiu bêbado numa estrada de ferro e foi morto por um trem. Essa morte teve papel importante no processo de cura de Jesse, porque o cantor prevenira a ele e sua família para que não tivessem nada a ver com os mortos. Infelizmente, depois do acidente o corpo do sobrinho foi trazido de volta e suas irmãs o abraçaram consternadas. Jesse acredita que isso anulou os efeitos da cerimônia, não apenas para suas irmãs, mas para ele também. Ele mencionou especificamente que sua própria dor retornou depois desse incidente.

Como resultado desse incidente o cantor do Caminho do Relâmpago disse a Jesse que ele deveria ser rediagnosticado e ter outra cerimônia. Jesse disse que estava planejando mandar esse cantor fazer outra cerimônia completa para ele, “quando eu tiver condições financeiras”. Além disso, ele falou que ainda precisava de uma cerimônia completa do Caminho do Mal em função da morte de sua segunda esposa:

Minha falecida esposa costumava viver aqui e estar aqui presente. A presença dela está em toda parte, os óleos de suas mãos e do seu corpo ainda estão em tudo. Ela ainda tem alguns de seus objetos pessoais pela casa, lá está um. Talvez seja isso que está afetando a casa. Por causa disso eu não vou mudar de volta enquanto o *hogyn* não tiver sido limpo corretamente.



mente. Aí então eu venho morar aqui de novo. Agora, estão me dizendo para ficar bom primeiro e dormir na outra casa por enquanto. Isso é o que a minha irmã mais velha quer que eu faça. Ela vai limpar este *hogan* primeiro, antes de eu mudar de volta para cá. Então, esta é uma área de problema, que me faz ter aquele problema, parece que é isso. A atmosfera do Caminho do Mal está enuviando o ar aqui dentro, é isso que eu sinto.

Junto com essa inquietação, Jesse estava preocupado com a possibilidade de que algumas das dificuldades de saúde de sua esposa fossem relacionadas com o desrespeito que ele próprio demonstrara no passado pelos valores, atitudes e regras do Povo Santo ou causadas por esse desrespeito. Finalmente, ele estava preocupado por ter visto e matado uma cobra logo depois de sua recente cerimônia. Ele pensou que o aparecimento da cobra significava que alguém estava tentando enfeitiçá-lo ou, como ele disse, que alguém "ainda" estava tentando enfeitiçá-lo, sugerindo que a feitiçaria devia também ter algo a ver com a morte de sua última esposa.

A experiência de Jesse mostra de forma bastante clara o sentido em que a cura tradicional incorpora uma filosofia de obstáculos no sentido acima esboçado. A narrativa dele pode ser compreendida como a tentativa de vencer uma série de obstáculos criados por suas próprias ações, atitudes e ambivalências, as ações de outros, a inadequação percebida das cerimônias de cura ou a força dos acontecimentos. O princípio didático também está evidente em sua capacidade de procurar com persistência saber qual é realmente o seu problema e sua solução cerimonial, bem como em seu comentário de que o próprio sofrimento é uma ferramenta de aprendizado.

Vejamos a explicação do processo terapêutico experienciado por Jesse em relação ao modelo retórico acima esboçado. Jesse teve uma disposição positiva para a cura, mas a sua fé e o seu otimismo foram acomodados pela idéia de que uma expectativa muito forte de ser curado poderia ser a fórmula para o fracasso e provocar a contrariedade do Povo Santo (por exemplo, as déidas navajos tradicionais). Além disso, ele levantou a questão de ter tido muitas cerimônias, mas sem ter sido totalmente integrado por elas, bem como a questão da ambivalência em relação às convenções rituais cuja violação poderia comprometer a eficácia cerimonial. Em várias ocasiões em que as cerimônias não o tinham curado e nem mesmo ajudado, ele criticou

os curadores — ou ele considerava os diagnosticadores tradicionais impostores ou então que os cantadores haviam omitido certos pontos-chave do ritual e que a omissão deles causara o fracasso da cura. O insucesso dessas cerimônias muito provavelmente fez com que ele visse com certa cautela a iminência da cura. Como muitas pessoas tradicionais, Jesse sentia que a cura podia demorar muito a chegar, sugerindo implicitamente que o processo terapêutico dura a vida inteira. Pelos seus comentários, não parece que Jesse espera que suas cerimônias dêem fim aos problemas surgidos de algo que aconteceu há mais de 40 anos. Os efeitos do raio comprometeram sua família inteira e continuarão afetando todos eles por toda a vida. De forma realista, ele tem esperança de algum alívio para seus sintomas. Ele acha que mesmo se suas condições melhorarem num curto prazo, ele precisará de cerimônias adicionais. Outro fato notável a respeito da propensão de Jesse para a cura é uma aparente disposição a reconsiderar os tabus mesmo conservando uma crença neles. Isso pode refletir uma atitude de que, quando alguém faz alguma coisa errada, a punição pode vir ou pode não vir, atitude essa que freqüentemente leva as pessoas a não realizar cerimônias até alguma coisa dar errado. Finalmente, a disposição de Jesse inclui a possibilidade de uma cura parcial. Ele tinha uma profusão de sintomas, alguns dos quais ele relatou que haviam melhorado e outros que permaneceram os mesmos. No entanto, por ocasião da nossa entrevista de acompanhamento, haviam acontecido outros eventos que, segundo ele, comprometeram sua cerimônia. Esses eventos não diziam respeito diretamente a ele, mas a suas irmãs que foram co-pacientes na cerimônia. Na opinião dele, o contato delas com o morto foi suficiente para desfazer a sua cerimônia.

Nossas entrevistas sugerem que Jesse tem um senso vívido do sagrado e uma vida impregnada com a dimensão sagrada da religião navajo tradicional — as repercussões de tabus quebrados, cerimoniais, oração, bruxaria e *yenaldóoshi*. Sua experiência do sagrado na própria cerimônia também parece ter sido forte. Ele disse em várias ocasiões que o uso ritual de ervas e tabaco alteraram sua mente e seu corpo de uma maneira positiva. Seu manifesto temor de que a incapacidade de repetir corretamente a oração pudesse lhe causar problemas também sugere sua crença na tangibilidade do Povo Santo, que estava ali presente e ouviria suas preces, porque a cerimônia foi executada corretamente com todos os elementos necessários. Um último

episódio que sugere um alto grau de experiência sagrada no caso de Jesse é o seu contato com uma cobra após a cerimônia. Ele concordou que isso era provavelmente um mau sinal e, consciente de seu próprio passado com relâmpagos e cobras, deve ter considerado o fato significativo. No entanto, não foi à cobra, mas sim ao contato de suas irmãs com os mortos que ele atribuiu o desfazimento de sua cerimônia. Além do mais, ele não associou a cobra com o seu próprio comportamento, mas viu nela uma tentativa de feitiçaria da parte de outras pessoas.

Com relação às elaborações de alternativas, Jesse não vê diante de si uma série de possibilidades comportamentais ou emocionais, mas uma variedade de possibilidades cerimoniais e também de possíveis consequências, desde o sucesso, ao sucesso parcial até o fracasso. Além da cerimônia do Caminho do Relâmpago, ele achou que ainda precisava de uma do Caminho do Mal por causa da morte de sua esposa, e uma do Caminho do Inimigo para remover a contaminação ocorrida quando ele retirou os objetos de uma mulher branca morta de dentro de um carro que ele limpou quando trabalhava em uma revendedora de automóveis. Ele pareceu bastante convencido de que precisara de todos os componentes que tinham sido incluídos no Caminho do Relâmpago, como as oferendas e as lavagens além da pintura de areia, pois um diagnosticador tinha lhe dito que a razão pela qual as cerimônias fracassaram foi que alguns deles tinham sido omitidos. A história de Jesse, e o sentido específico que ela dá à noção de uma elaboração de alternativas, põe em relevo um tema poderoso do processo terapêutico navajo tradicional, ou seja, a contaminação via contato — com relâmpagos, com uma variedade de animais, com os mortos, com sua segunda esposa moribunda e sexualmente com sua primeira esposa, com o inimigo morto e com um feiticeiro ou *yenaldooshi*.

A realização da mudança no caso de Jesse é tentativa e incremental. Apesar de ele sentir que a cerimônia foi muito bem, no início relutou em ver a cura como um sucesso porque tal otimismo poderia causar problemas. No entanto, suas entrevistas estão cheias de afirmações positivas sobre seus efeitos. Esses efeitos vão desde o alívio da dor e a melhora dos sintomas físicos até a melhora de sua atitude e da capacidade de levantar cedo e dar conta do trabalho na fazenda. Mais uma vez, há outros sintomas, especificamente umas dores nas pernas e nos pés, que ele não sentiu que tinham

desaparecido e que, no máximo, melhoraram. Três meses mais tarde as coissas tinham mudado um pouco por causa da morte violenta de um sobrinho e o contato subsequente de seus co-pacientes com o cadáver. É difícil considerar esse evento como não relacionado, todavia, pois ele é do tipo que se reflete diretamente no processo terapêutico na medida em que tal processo se mistura com toda a trajetória de vida da pessoa.

### Cura da Igreja Americana Nativa

Marvin é um homem de 64 anos que mora numa área de montanhas remota da reserva navajo. Ele e Nellie, sua única esposa de 40 anos, juntos com dois de seus filhos já crescidos (três outros filhos vivem em outros lugares) moram em uma velha e simples casa de madeira de dois quartos com reminiscências cristãs na parede da sala e duas poltronas nas quais ele e a esposa aparentemente passam muitas de suas horas de descanso. Eles parecem levar um estilo de vida navajo bem tradicional. Marvin é um velho bem arrumado, de aparência muito viva e vigorosa, que, apesar de não ter educação formal, fez descrições muito coerentes e perspicazes de suas circunstâncias de vida (falando em língua navajo), e fez aparentemente um balanço detalhado e significativo de sua história médica e de sua preparação da importância das cerimônias em sua cura. Ele é aposentado por motivos de saúde depois de 16 anos de trabalho como empregado de serraria e ferrovia e agora faz serviços de fazenda em tempo parcial. Embora ele tenha começado a participar da Igreja Americana Nativa em 1945, Marvin nunca se tornou um andarilho (líder de encontros de peiote), o que é incomum para alguém da sua geração com participação tão longa. Ele atribui isso a uma má experiência com peiote no início da sua participação, quando resolveu tentar dirigir um encontro mesmo sendo ainda inexperiente demais para fazê-lo:

Eu fiz isso antes. Eu era solteiro na época, mas não estava realmente envolvido com peiote. É como se eu não estivesse pronto para tomar. Mas eu orei. Eu fiz isso uma vez. Uma vez, quando o meu tio não estava em casa eu usei o equipamento dele e fiz o *nahagha* [encontro de oração de peiote] sozinho. Depois da meia-noite todo mundo ficou muito afe-

tado pelo remédio. Eu fiz o possível para trazê-los de volta, mas não consegui. Eu orei e orei. O tocador de tambor caiu e eu joguei ele na camionete e saí. Aquilo realmente me apavorou. Eu larguei eles assim. Eu estava apavorado. Um homem me disse o seguinte, ele disse que eu não sou bastante maduro. Eu não tenho uma vida de família regular, eu não tenho nem mesmo uma esposa, foi por isso que isto aconteceu. Uma mulher em casa é o que eu não tinha. Acho que era verdade. Eu resolvi não mexer com isso. Eu sei orar e fazer aquilo tudo, mas deixei de lado.

O remédio de peiote assustou-o tanto que depois disso ele nunca mais pôde “se entregar completamente ao remédio”. Isso pode explicar também por que ele continuou a ter problemas de bebida, pois os andarilhos dizem que o abandono é absolutamente necessário para melhorar, da mesma forma que os ministros cristãos dizem que a pessoa tem de entregar a vida completamente a Jesus. Hoje Marvin só toma peiote no contexto de um encontro de oração sob a orientação de um andarilho experiente.

Na época da participação dele no nosso projeto de pesquisa, Marvin estava envolvido em um processo de cura em dois níveis. Em um nível explícito, e talvez mais superficial, ele estava tendo uma cerimônia para garantir o sucesso e protegê-lo durante uma cirurgia já marcada para remover um tumor na sua garganta. Em um nível mais profundo e mais duradouro, ele continuava a procurar a cura (ainda que indiretamente) para seus problemas crônicos de alcoolismo; nossas entrevistas clínicas sugeriam uma longa história de dependência de álcool e a possibilidade de uma enfermidade depressiva importante. Para Marvin, as duas eram experientialmente conectadas no sentido de que a crise constituída por sua enfermidade física dava-lhe oportunidade de realmente refletir sobre sua vida e os seus problemas com o álcool. O tratamento dele foi conduzido por um ilustre andarilho que é um amigo íntimo e de longa data. Durante muitos anos de seus problemas com a bebida, o andarilho e sua família ficaram do lado de Marvin e o encorajaram a levar a IAN mais a sério, considerando-o ao mesmo tempo “um pioneiro da IAN” e “um alcoólatra”. No presente caso, antes do internamento de Marvin no hospital para a cirurgia, o andarilho tinha conduzido uma sessão diagnóstica de “fitar estrela” e uma Oração Escudo/Proteção tradicional como uma “bênção para tudo correr bem”. O sentimento

geral de Marvin era de que as curas da IAN, navajo tradicional e biomédica tinham todas atuado juntas para ajudá-lo.

Marvin reconheceu diversos fatores que ele achou que contribuíram para sua enfermidade física, incluindo bruxaria, hereditariedade, poluição do trabalho na ferrovia, estresse e preocupações, dieta, exposição a relâmpagos e outras enfermidades navajos tradicionais, e álcool. O andarilho introduziu uma outra interpretação diagnóstica importante, de que Marvin

tem quatro personalidades como resultado de transfusões de sangue que ele recebeu depois do acidente em que ele, como pedestre, foi atingido por um veículo e ficou gravemente ferido, muitos anos atrás [...] tem o espírito de um homem anglo, uma mulher hispânica, uma outra pessoa desconhecida e o próprio *seif* de Marvin, todos batalhando pelo controle dele, e ele necessita de tratamento de longo prazo.

No início, o próprio Marvin evitava tocar no assunto do acidente e na questão da bebida, preferindo falar sobre a experiência da cirurgia e as possíveis causas do seu tumor, mas depois de algum tempo ele começou a discutir o que parecia ser o maior problema de sua vida, a bebida:

Bem, faz muitos anos que essa coisa me incomodava e era isso que marcava minha atitude com tudo à minha volta. Eu andava bebendo também. Então o doutor disse, você tem que parar de beber, se quiser continuar melhorando. Então, para mim isso quer dizer que para viver nesta terra tenho que parar de beber. Nunca mais beber. E eu quero fazer o que eles mandam, porque eu quero viver nesta terra. Essa coisa de beber, é horrível. Muitos parentes me pediram para parar. Eles tentaram e eu não consegui. Até que isso aconteceu comigo. Olha só o que fez comigo. Foi isso que aconteceu.

De acordo com o pensamento tradicional navajo sobre a causa da enfermidade, o andarilho achava que a atual crise de saúde de Marvin era o resultado cumulativo de eventos passados na sua vida, de modo que agora ele estava “desgastado como um cobertor velho”. Além dos múltiplos espíritos que ele diagnosticara em Marvin anteriormente, o andarilho teve a visão de dois coiotes, que lhe indicaram que os problemas de saúde tinham

sido adicionalmente causados por Marvin ter perseguido esses animais quando era jovem. Ele interpretou a aparição deles como um augúrio de morte iminente, e orou de acordo. Durante a cerimônia o andarilho também teve uma visão dos céus e as estrelas “se despedaçando” que parecia indicar a ele que a cerimônia e as orações estavam funcionando.

Na verdade, Marvin teve duas cerimônias de peiote ou *nahagha*. A primeira foi antes da cirurgia, “com a finalidade de passar por esse teste”. Após a operação bem-sucedida foi realizado um segundo encontro “de apreensão” e agradecimento. Marvin conta que em preparação para esse último encontro “eu tomei muitas doses de remédio. Comecei a tomar durante o dia enquanto cuidava das ovelhas. Se você contrasse uma por uma havia muitas”. No intensificado estado de consciência induzido pelo peiote, Marvin teve duas experiências profundamente emocionantes. Uma delas foi ao ouvir as palavras pronunciadas pelo andarilho, no momento em que o curador preparava uma mistura de tabaco para a cerimônia de fumar, encorajando-o a se envolver ainda mais com a religião e a se tornar ele próprio um andarilho:

Quando ele estava preparando o tabaco. Ele falou. Ele disse: “Você conseguiu fazer o que você queria e aqui está tudo bem feito. Agora você chegou a um ponto em que aquilo que você esperou e desejou pode acontecer. Agora você pode fazer as coisas que eu posso fazer e estou fazendo aqui para você, ele disse, lembra? No futuro você pode sentar onde eu estou sentado e onde eu fico e pode fazer o que estou fazendo.” Então depende de mim, mas eu ainda sinto que não depende de mim, ainda não. Muito tempo atrás, no começo vieram esses dois e rezaram para mim e marcaram o caminho a seguir para ficar melhor. Um desses nós cuidamos aqui nesse *nahagha*. Está na mão de Deus e por vontade dele, eles vieram até mim. Ele diz que eu devia pegar e fazer este *nahagha* para os ouros. Então foi isso que ele disse. No futuro para mim tudo bem. Pode acontecer.

O segundo momento profundo para Marvin na cerimônia aconteceu quando o seu filho, que também estava desempenhando o importante papel cerimonial de “homem do fogo”, auxiliando o andarilho a manter o fogo e as brasas diante do altar, tomou a palavra na sua vez de orar:

Meu menino que tomou conta do fogo falou para Deus, mas falou para mim também. Então, o meu menino está falando de como eu bebia e me comportava antes. Ele pediu a Deus para lhe dar um pai de quem ele pudesse ficar orgulhoso e o pai que ele sempre quis ter. Eu entendo o que ele quer dizer. Eu amo ele muito e ouvi as palavras dele e sei o que ele está pedindo para mim. Eu tenho muito orgulho dele. Nunca pedi uma coisa que ele não fizesse para mim. Dou valor às palavras dele. Ele também nunca me pediu nada que eu não fizesse para ele. Ele voltou para me ajudar foi isso. Todos aqueles que falaram me conhecem e eles voltaram para me ajudar. Ele especialmente não gosta quando eu bebo. Toda vez que a gente fizer um *nahagha* ele vai falar dessa questão da bebida. Outros também fizeram isso. Mas agora para mim tudo bem. Eu aceito o que eles dizem. Dou valor à preocupação deles. Não fico chateado. Sei que eles estão preocupados que se isso que eu tive [o tumor] piorar futuramente, vai ser mais difícil de curar. Isso é que eles querem dizer. É por isso que eles me deixam saber desse jeito o que eles pensam. É isso, meu neto.

Depois da cerimônia, Marvin se sentiu muito forte e bem disposto, capaz de desempenhar tarefas como limpar o curral das ovelhas. Ele disse ter ficado “feliz pelo *nahagha* [...] passei o dia inteiro aqui pensando nisso. Tenho certeza de que o remédio ainda está no meu corpo e fazendo o trabalho dele.”

A filosofia da auto-estima intrínseca à cura da Igreja Americana Nativa fica evidente no movimento terapêutico geral para transformar Marvin de um bêbado fraco e sem autoconfiança em um andarilho praticante e confiante, com força interior para ajudar os outros. Embora a narrativa não enfatize o princípio terapêutico confessional no sentido de um momento catártico para Marvin, ele está presente em, pelo menos, dois outros sentidos. Primeiro, é a importância para Marvin da confissão dos sentimentos do seu filho a respeito do seu pai; segundo, é o reconhecimento ou a confissão cada vez mais explícita dos danos causados pela bebida e da necessidade de ele superar isso.

Resumamos os quatro elementos do processo terapêutico para Marvin. Ele é um antigo membro da IAN e portanto bastante familiarizado com o repertório de cura ritual utilizado nas cerimônias da IAN. Ele também participa de uma densa rede de membros dedicados da IAN, e embora

tenha sido ambivalente sobre a questão de assumir o papel de andarilho, ele aparentemente não faz qualquer restrição ao seu envolvimento como participante ou paciente. Como ele disse, invocando os mais reveladores símbolos navajos de intimidade e segurança emocional, “eu chamo o remédio de minha mãe. É como voltar para casa depois de ficar longe durante um longo tempo e sua mãe estar aqui com você.” Apesar dessa disposição de modo geral positiva em relação à cura, ele se debateu ainda no alcoolismo por 40 anos. Na época em que ele participou do nosso projeto, dois níveis de cura estavam sendo experimentados simultaneamente — o problema explícito de um tumor na garganta potencialmente letal e a cura implícita para resolver, ou, pelo menos, enfrentar seu alcoolismo. O medo provocado pela enfermidade física e a idéia de que sua vida podia terminar por causa do seu modo de vida foram importantes para sua disposição de ser curado. A enfermidade física precipitou uma crise que deu a Marvin uma oportunidade de refletir realmente sobre sua vida e seus problemas relacionados com o álcool. Merece também ser observado que a disposição imediata de Marvin na hora da cerimônia foi muito provavelmente intensificada pelo consumo de uma grande quantidade de peíote antes e durante o ritual, enquanto sua disposição de longo prazo foi claramente intensificada como resultado, como demonstra o seu comentário de que “eu acho que nunca mais vou duvidar outra vez do poder e da presença deste remédio e do que ele pode fazer por mim. Não vou mudar de idéia outra vez.” Dois momentos importantes em uma experiência do sagrado para Marvin durante a sua cerimônia foram as palavras do andarilho, encorajando-o a dedicar-se mais profundamente ao remédio, e as do seu filho, que pediu a Deus para lhe dar um pai que não beba e de quem ele possa se orgulhar. As orações extemporâneas nas cerimônias da IAN são um meio indireto mas muito poderoso para os participantes e membros da família se dirigirem uns aos outros enquanto, sob a influência do peíote em um cenário sagrado, estão mais sensíveis e receptivos. Vale a pena refletir sobre essa forma de experiência sagrada no que diz respeito ao sentido pelo qual o peíote é caracterizado como detentor de propriedades “alucinógenas”. Embora nesse caso o andarilho tenha tido experiências visionárias sagradas relevantes para o diagnóstico de Marvin e a eficácia da cerimônia, a experiência do sagrado do próprio Marvin teve a ver com um senso ampliado ou intensificado do significado da sua

vida. O ponto principal é que, embora as visões induzidas pelo peíote e outros fenômenos sensoriais ocorram e tenham seu lugar, o contexto ritual é definido por um foco na cura tende a dar à experiência do sagrado uma forma de imediatidade e profundidade, e um conteúdo de significação emocional e interpessoal.

Na cerimônia, o andarilho elabora uma alternativa especialmente relevante para Marvin — a de ele próprio assumir o papel de andarilho. Sua relevância está no *status* de Marvin como um amigo tradicionalista e pio-neiro da IAN que foi incapaz de assumir qualquer um desses papéis por causa do estigma e de seus problemas com o alcoolismo. À primeira vista esse parece ser um caso de um padrão de iniciação observado em muitas sociedades, em que o processo de ser curado exige que o paciente se torne um curador. No entanto, aqui ele é bem específico da circunstância única de vida do paciente como membro de um grupo etário no qual a maturidade de saudável frequentemente pressupõe a adoção do papel de andarilho. (Essa elaboração de um modo de vida alternativo é apoiada pela elaboração de explicações alternativas para os problemas dele com a bebida.) O diagnóstico do andarilho de “quatro personalidades incomodando-o” retira parcialmente a responsabilidade dele por sua condição e a coloca fora, em forças espirituais. O diagnóstico suplementar de “incomodar coiotes no passado” é algo pelo qual ele é responsável e também uma indicação de certa urgência na sua situação. Ambos são elementos retirados do passado e são menos estigmatizantes do que ser um “alcoólatra” no presente, todavia. O curador, então, deixa claro para o paciente que tudo é diferente de agora em diante e eles têm a oportunidade de começar de novo, enfatizando que tomar a iniciativa e fazer isto é uma responsabilidade do paciente. Finalmente, ele tinha discutido com o andarilho uma outra alternativa cerimonial, o Caminho do Inimigo Navajo tradicional, que continuava sendo um fator por causa de sua exposição ao sangue de estranhos na transfusão de muito tempo atrás.

A respeito da realização da mudança, parece que as metas temporárias de Marvin para a operação de remoção do tumor da garganta tiveram sucesso e ele está se recuperando bem. Sobre sua meta mais essencial de curar o alcoolismo, em nossas entrevistas de acompanhamento, um ano mais tarde pareceu que ele conseguiu se manter sóbrio depois da sua cerimônia. Suas próprias palavras revelam o significado pessoal dessa conquista:

Bem, eu disse isso antes na sua presença. Antes de eu ficar doente, eu vivia meio despreocupado. Eu era irresponsável com a minha vida e provavelmente fiz coisas de que devia me envergonhar. Eu errei na vida até essa doença acontecer comigo. Eu descobri que minha fé em Deus era superficial e não profunda. Na minha idade descobrir isso é uma iluminação. Eu descobri isso. Antes, minhas palavras eram superficiais e vazias. Eu dizia que ia fazer isso e aquilo e às vezes fanfarronava. Bem, agora eu me dou conta do que isso significa. É como escamotear a verdade. Eu quero corrigir isso, eu disse isso na sua frente. Eu costumava tomar o remédio e logo depois estava bebendo vinho e uísque de novo. Eu rezava e depois esquecia para que eu tinha rezado. Eu estava na margem da vida que corria à minha volta. Antes de eu ficar doente era assim. Agora me arrependo e queria ter feito algo melhor da minha vida. Eu devia ter realizado mais com a minha vida. Agora que tive o *nabagha* feito para mim, eu quero ser como o andarilho. Certo do meu papel aqui mesmo: certo do meu futuro. Foi isso que aprendi, meu neto. E então tudo que era dito pelas pessoas à minha volta no *nabagha* era coisa boa. Ouvi o que as pessoas tinham a dizer e gosto do que disseram. Estou muito feliz que as pessoas vieram orar e ofereceram apoio. Isso é bom.

Isso pode ser uma realização de mudança significativa para ele, embora não se possa dizer com certeza sem informação mais concisa sobre seus hábitos com a bebida e a duração dos períodos de sobriedade anteriores. Na verdade, ministros e andarilhos que conseguiram parar de beber parecem discutir a questão muito mais abertamente do que Marvin estava disposto a fazer. No caso dele, definido dentro da lógica terapêutica da IAN, a realização da mudança definitiva para Marvin aconteceria se ele finalmente começasse a "lareira", para a qual o seu amigo andarilho vinha oferecendo iniciação há 40 anos, e se tornasse um andarilho.

#### *Cura cristã navajo*

Eileen é uma mulher católica de 70 anos que tem quatro filhos vivos (três meninas e um menino) com idades de 30 a 51. Pelo menos dois outros filhos (e também o seu primeiro marido) morreram na década de 1950! Eileen foi criada em um *hogazn* tradicional e educada até a oitava série. Ela

tem boas recordações da infância e se considera um produto de pais amorosos e de uma boa educação. Ela era a filha do meio na sua família. Ela se lembra de caminhar dez quilômetros até a escola todos os dias, mas recorda com afeto que seu pai a levava a cavalo quando fazia mau tempo.

Eileen é uma dona de casa de aparência muito jovem para sua idade. Ela tem olhos brilhantes, um bom senso de humor e faz reflexões articuladas sobre os eventos de sua vida. Ela deu demonstração de otimismo e de um senso de clareza em relação aos desafios de sua vida e como os enfrentaria. Eileen e o marido parecem ter um relacionamento excepcionalmente próximo, sentindo verdadeiro prazer na companhia um do outro apesar das discordâncias ocasionais. Eles vão juntos à igreja todos os domingos e às vezes nas quartas-feiras. Eles também vão juntos a encontros de oração e a reuniões de 12 passos. Eileen afirma que ela e o marido são pessoas particularmente afetuosas e comenta que ele é teimoso e não gosta de ir ao médico. Ela observa que ele é um alcoólatra em recuperação e que, às vezes, ela o acompanha às reuniões de AA. Eileen diz que as coisas que ela mais deseja na vida são paz e alegria. Além disso, ela diz que não quer que seus filhos passem pelas mesmas dificuldades que ela experimentou, como criar os filhos sozinha. Costurar e cozinhar são fontes de grande satisfação para ela. Eileen diz que sua pior qualidade é a autodepreciação.

Antes de completar 30 anos, Eileen foi diagnosticada com tuberculose, contralida enquanto trabalhava como assistente de saúde na reserva. No dia em que recebeu alta, depois de passar dez meses no sanatório, ela estava esperando seu marido e as crianças virem buscá-la quando soube que o marido e a filhinha de dois anos tinham morrido em um acidente de carro. Ela lembrou que o médico lhe deu algumas injeções tranquilizantes antes de lhe darem a notícia. Depois do funeral, ela não tinha nenhum lugar para onde ir com as duas crianças sobreviventes. Ela recorda ter sentido apreensão com o relacionamento com o seu marido antes da morte dele, porque ele não a visitava e ela se preocupava com os seus problemas com a bebida. Ela observa também que isso foi apenas um ano depois de o governo dar aos índios o direito ao voto e o direito de comprar bebidas alcoólicas. "Eu não me dei conta de que Deus ainda estava aí para mim", ela reflete. "Houve ocasiões em que eu não quis falar sobre isso, mas faz parte da cura. Ainda não acabou tudo, é como se fosse descascando em camadas" (dizendo isso

ela gesticula como se estivesse descascando uma cebola). Ela nega ter experimentado estresse pós-traumático incapacitante ou sintomas de humor/dor, com o argumento de que não poderia, porque ter de cuidar das crianças à impediria de ser "arrastada para baixo" pelo peso de sua perda. No entanto, o que ela despreveu como ficar entorpecida e abatida depois disso por muitos anos foi, sem dúvida, a sua resposta àqueles estressores e traumas (transstor-no de estresse pós-traumático residual). Logo depois desse período ela conheceu o atual marido, já cristão, e ela explica que ele realmente a ajudou a dar a volta por cima. Como diz Eileen: "Acho que as vezes ele estava lá, sabe, e minha entidade espiritual estava lá comigo o tempo todo."

Como católica, Eileen teve o primeiro contato com a cura cristã participando de encontros de oração do movimento de Renovação Carismática (veja capítulos de Um a Quatro):

[Quando] fui pela primeira vez [aos encontros de oração carismáticos] nós estudamos as escrituras e o diretor espiritual mandava ler escrituras específicas para o Espírito Santo vir; isso foi 20 anos atrás; eu era tão fria, eu não tinha energia nenhuma. Tinha alguma coisa errada que eu não conseguia localizar. Os homens e as mulheres ficavam separados no encontro e a mulher me perguntou sobre minha vida e ela orou comigo e eu me senti aquecida e aquele calor ficou comigo até hoje. Tudo que eu podia dizer é que meu marido e minha filha tinham morrido num acidente de carro e eu estava num sanatório de tuberculosos e acabava de sair e estava me sentindo completamente perdida. Eu não tinha para onde ir. Eu peguei as crianças e nós mendigamos por aí. Eu contei isso para essa mulher [num encontro de oração, talvez 15 ou 20 anos depois da morte do marido] e o amor simplesmente voltou para dentro de mim. Eu comecei a reviver outra vez. É por isso que eu sei que existe um espírito mais forte do que eu. Eu acredito. O amor e o fogo e a luz voltaram para dentro de mim.

Eileen compara sua primeira experiência de receber orações como cristã com mergulhar em um poço d'água e não saber nadar. Era se afogar ou nadar e, pelo que Eileen conta, sua fé tornou-a capaz de nadar em vez de se afogar: "Você não vê nada, você não ouve nada, você só ora [...]. O meu corpo inteiro estava sempre frio. Eu estava sempre tremendo. E foi então

que o meu corpo realmente rejuvenesceu. E daquele dia, até hoje eu não sinto frio [risos] [...]. Então, foi aí que eu comecei a acreditar."

A fé de Eileen continuou forte desde então, mas também está evidente que essa experiência é sobreposta a uma espiritualidade preexistente:

[...] rezar nunca havia sido duro, entretanto, para mim. Meu pai era muito religioso de um modo tradicional. Ele e minha mãe tiveram uma vida plena de oração e passaram isso para mim. Ontem me voltaram umas lembranças de quando meu filho era bebê e estava doente e eu tive tuberculose e estava no sanatório, o doutor achou que meu filho não viveria, mas meu pai passou toda a noite com meu filho, orando e cantando e meu pai sabia que ele ficaria bom. E eu o ouvi chorando pela manhã [...] eu acredito que quando rezo alguma coisa vai acontecer. Eu puxei o espírito de oração do meu pai. Você deve orar de manhã e à noite. Você deve dar bênçãos toda manhã e noite.

Quando indagada como um padre poderia explicar isso, ela declarou:

Padres falam de Jesus como um curador. Ele não o encoraja a ir a encontros de oração. Algumas pessoas têm mais dificuldades em entender, mas eu aprendi muito. Não apenas um padre pode impor as mãos sobre pessoas doentes, eu também posso fazer isso. Eu posso encorajar as pessoas. Algumas pessoas você desconecta falando sobre Deus, então eu aprendi a dizer "um poder maior do que nós mesmos", alguém a quem rogar por força. Eu mesma costumava ficar aborrecida e não queria ouvir quando as pessoas me diziam isso. Eu também costumava pensar que esse era um grupo de pessoas brancas, um grupo de oração para um deus de pessoas brancas e que os índios rezariam para o seu Deus indígena [ela ri ao dizer isso].

Ao final da entrevista Eileen comentou: "Desde que nos conhecemos, meu marido e eu, nós aprendemos a rezar juntos. Nós oramos um para o outro quando precisamos de ajuda. Nós fazemos muito isso. Nós fazemos nossa própria devoção todos os dias. Nós oramos com qualquer um. Oramos com nossos netos, nossos bisnetos e oramos quando eles estão dormindo." Quando o entrevistador comentou que isso estava cobrindo quatro

gerações, ela disse: “É muito bom estar nessa situação com a vida espiritual. No caminho navajo eu não sou iniciada, então não posso rezar de algumas formas e tenho de pagar, mas com católicos, podemos entrar em qualquer área e rezar e é grátis.”

A despeito da forte fé católica, Eileen também está ligada à cultura navajo de muitas formas. Por exemplo, embora ela vá à igreja para renovar a força espiritual, ela reza em língua navajo. Eileen declara ter considerado a possibilidade de celebrar uma cerimônia tradicional para a sua perda de visão. Contudo, ela decidiu contra uma tal ação porque não tem muita fé nos jovens curandeiros de hoje que “tendem a beber”. Ela relembra os velhos tempos quando seu avô, que também era curandeiro, sabia em quais especialistas de ritual podia confiar. Eileen também menciona que teria usado ervas como forma de tratamento se tivesse se lembrado do remédio apropriado usado por sua mãe.

De fato, a narrativa de Eileen fornece algumas atitudes de comparação particularmente interessantes, e não atípicas, entre a cura tradicional e a cura cristã. Ela explica, por exemplo, que tinha sempre acreditado a vida inteira que o cristianismo era apenas para os não-navajo que têm uma concepção particular de “Deus”. Sua opinião foi mudada, no entanto, por uma discussão com um padre que “a endireitou”. Adicionalmente, Eileen diz que sua identidade como cristã desenvolveu-se ainda mais quando ela começou a frequentar um programa de 12 passos no qual as discussões se centravam em um “poder superior” em vez de “Deus” ou “Jesus Cristo”. Ela explica: “Isso realmente tornou as coisas mais fáceis para mim. Você sabe, acreditar em um poder superior como a gente fazia nas maneiras tradicionais.” Assim Eileen superou seu ceticismo inicial diante do cristianismo enraizando-o no contexto da religião navajo.

Eileen também faz algumas distinções importantes entre as duas tradições. A primeira dessas distinções é a percepção de Eileen de que a cura cristã envolve um papel muito mais ativo da parte do paciente do que a cura tradicional. Ela explica:

Eu costumava pensar que apenas os curandeiros podiam te ajudar e te curar. Ele é o único. Mas tem uma diferença, eu descobri que ele faz todas as orações. Eu não preciso fazer nada. A maneira é essa. Esta é

maneira tradicional. Mas essa maneira cristã, eu também posso rezar por conta própria, eu mesma posso falar com Deus e contar a ele minhas necessidades cada dia e começar a experimentar pequenas curas ou grandes curas na minha vida.

Essas observações são provavelmente melhor interpretadas como expressão de um sentimento de que a cura cristã permite a ela uma relação mais pessoal com Deus. É digno de nota que os proponentes da religião tradicional navajo podem reverter a caracterização da sua religião como menos exigente de um papel ativo do que o cristianismo, com o argumento de que um paciente tradicional precisa repetir ativamente as orações do curandeiro, enquanto pacientes cristãos recebem poder divino passivamente, conforme ele é mediado através do curador.

Da mesma forma, Eileen também critica a cura tradicional com argumentos econômicos, notando que não é preciso pagar pela cura cristã. Isso parece servir de indicação para Eileen de que a cura cristã é mais pura do que a cura tradicional porque ela é toda sobre amor e partilha em vez de dinheiro. Além disso, a ausência de um fardo financeiro para o paciente a torna mais acessível do que a cura tradicional. Com a cura cristã Eileen não precisa encontrar alguém fora da sua esfera imediata para orar por ela. Ela pode simplesmente orar por ela mesma ou fazer com que o marido ore por ela. Ela declara: “Sempre que tenho um problema no corpo inteiro ou dor em algum lugar, eu viro para o meu marido e pergunto a ele, ‘é isso que está errado comigo, podemos orar?’” Parece especialmente importante para Eileen poder recorrer ao seu marido para a cura. Os dois estão muito à vontade e ligados um ao outro, e o ato de orar parece simultaneamente demonstrar e cultivar seu senso de proximidade.

Em suma, quando perguntada se já tivera experiências religiosas incomuns, ela disse: “Sim, saber dentro de si que você tem capacidade de entender as duas vidas espirituais, a católica e a tradicional, eu sou muito grata por ter isto. É uma coisa especial.” Assim, a sua forte noção da fé cristã é caracterizada por um toque distintamente navajo.

A época da sua participação em nosso projeto, o principal problema de Eileen era a perda de visão por causa da catarata, em adição ao qual ela relatou problemas de dor no Joelho. Ela recebeu tratamento biomédico e



oração de cura de seu marido. O casal se mudou recentemente de outro local na reserva e vive numa casa acolhedora e bem organizada. Eileen parece ter uma rede bastante ampla de amigos e familiares, mas diz sentir-se solitária desde que se mudaram, sentindo-se e sendo tratada pelos outros como uma estrangeira. O único diagnóstico psiquiátrico cujos critérios Eileen preencheu foi fobia social. Curiosamente, ela não se sentiu prejudicada por esses sintomas até por volta dos 50 anos de idade. "Eu tenho uma pergunta para você", ela disse. "Se você cresce como uma menina e seus pares fazem troça de você e de seus pais, você se retrai. Bem, foi isso que ocorreu. Meus irmãos e irmãs mais velhos não eram como eu. Eu era a única que estava sempre com papai. Ele era quase cego e minha mãe era corcunda. Crianças são tão cruéis". Os sintomas de fobia social de Eileen desapareceram nos anos que se seguiram à morte do seu marido e da filha porque ela estava muito absorta em apenas tentar sobreviver. Aos 50, ela se envolveu mais nas atividades da igreja (foi assim que, 15 anos antes, ela encontrou seu atual marido). Ela também parece se sentir mais à vontade para falar em público e fala sem problema em um grupo se ele for relacionado com oração.

Eileen descreve seus sintomas como segue:

[Meus olhos eram] aguados e sempre cansados, embora eu tivesse óculos, e algumas vezes me davam coceira. Mas eu realmente achava que era isso, eu precisava [conseguir] outro par e trocar as lentes. Eu pensei que isso é o que estava errado e fui e eles disseram: "Não, nós vamos esperar para mudar as suas lentes". Então nós esperamos até [eles descobrirem] que lá no fundo dos olhos pequenos vasos sanguíneos estavam danificados, ficando deteriorados ou alguma coisa assim [...] então, eu não consigo meus óculos novos. E eu estava ficando meio ruim no volante [risos].

Eileen diz que seus olhos doem quando ela está cansada. Ela sente irritação e dor de um lado perto do canto do olho. Ela não pode ver muito bem e seus olhos doem quando ela está cansada. Eileen expressa preocupação, se ela perder a visão ficará dependente de outras pessoas, especialmente do marido. Ela está claramente com medo de ficar cega e também parece temer ir ao médico. Embora os problemas de olho de Eileen não pareçam restringir seriamente a sua vida, eles são uma grande fonte de preocupação.

Eileen atribui a diminuição de sua visão principalmente à idade. Ela declara:

Você começa a ficar decadente em vez de melhorar e se pergunta por que, você sabe, de repente você se dá conta de que não pode fazer as coisas que costumava fazer. E então você se pergunta, fica meio temerosa, porque você sabe, por que eu não posso continuar forte e sadia, por que tanto problema? Por que eu não consigo ouvir direito, sabe, esse tipo de coisa, você sabe.

Além da idade, Eileen também discute vários outros fatores que podem ter contribuído para o seu estado de saúde. Ela observa, por exemplo, que o seu pai foi cego durante muito tempo e o problema dela pode ter um componente genético. Ela também diz que esteve envolvida em um acidente de trânsito cerca de sete anos atrás e bateu a cabeça no pára-brisa, sofrendo contusões no ombro e no pescoço. Eileen também fala rapidamente sobre estresse como um fator potencial de sua condição e explica que é diabética, o que também pode contribuir para seus problemas de vista.

Quando perguntada se alguma tragédia ou perda pessoal poderia ser a causa de seus problemas de vista, Eileen respondeu com uma referência ambígua a idéias navajos tradicionais sobre o efeito da exposição aos mortos em funerais de estilo contemporâneo:

Se eu usar as formas tradicionais de olhar, pode ser. Eles dizem que quando você vê aquela pessoa, no caixão, você não deve ficar ali e [deixar] cair uma lágrima lá dentro, sabe. Mas eu estou sempre atenta para isso e então eu sempre tentei ficar afastada, mas às vezes uma emoção, naquela hora você não sabe -, mas eu realmente não posso dizer que é isso ou qualquer coisa assim.

Ela fez outra referência a lágrimas e dor quando estava discutindo a relação entre a sua condição e os momentos difíceis que teve de enfrentar ao longo da vida, especialmente na década de 1950, quando estava hospitalizada com tuberculose e perdeu o marido e filhos. Ela sugeriu que "[...] só o fato de estar tão frustrada e de chorar tanto, penar tanto, isso pode ter estragado os meus olhos, eu não sei".

Embora inicialmente a intenção dela fosse apenas renovar a receita dos olhos, com o diagnóstico de degeneração da visão ela foi encaminhada a um hospital fora da reserva, onde se submeteu à cirurgia laser em ambos os olhos. Seu tratamento com oração cristã, primeiro por um conhecido curador navajo e depois pelo marido, foi para complementar o tratamento bio-médico. De fato, antes de toda consulta médica, seu marido orava para ela não sentir dor nem ter qualquer problema, e para ajudar o médico a ter sucesso de forma que os olhos dela se curassem. Eileen relata que seu maior medo era de ficar cega e que as orações ajudavam a lhe dar confiança, reduzindo seus temores. Parece que Eileen recorre a orações com frequência em momentos de necessidade, especialmente por ser sensível a muitos remédios e não poder nem tomar uma aspirina para dor. Por causa disso, ela observa que “na maioria das vezes, quando estou realmente sentindo muita dor, eu simplesmente vou rezar. Eu simplesmente vou rezar.”

A filosofia de identidade moral descrita acima como característica da cura cristã é evidente para Eileen de várias maneiras. Em contraste com as formas tradicionais, ela vê uma maior exigência de participação ativa e portanto de compromisso do paciente na cura cristã, e uma menor motivação por considerações financeiras. Eu sugeriria que há também uma sensibilidade moral em jogo no seu relato altamente personalizado de como a oração de cura consolidou seus laços conjugais com o marido. O princípio conversivo não é tão pronunciado como entre muitos navajos pentecostais, especialmente considerando a propensão católica a sintetizar elementos tradicionais e cristãos, mas vale a pena lembrar que Eileen e o marido se conheceram em uma atividade da igreja e ambos estão intensamente envolvidos na manutenção de sua paróquia.

Voltando agora à nossa compreensão dos elementos do processo terapêutico, a disposição de Eileen está solidamente enraizada na cura cristã, construída em um terreno preexistente na espiritualidade tradicional. Ela também teve fé nos dons de seu marido na oração de cura. Embora a rede social de Eileen não pareça ser muito bem desenvolvida, especialmente des- de sua recente mudança, ela parece ter todo o apoio de que necessita do marido e na comunidade da igreja local. A melhor descrição para a experiência do sagrado de Eileen é um sentimento de paz. Ela conta que durante a oração estava realmente se concentrando em como estava sendo ajudada.

Os sentimentos primordiais relatados por Eileen, como os de muitos cristãos carismáticos e pentecostais navajos e não-navajo, eram paz e amor:

Eu senti paz. Muita tranquilidade, porque acho que quando você se preocupa consigo [...]. Eu me preocupo comigo, como é que eu vou... como é que eu vou cuidar de mim e como vou fazer o que preciso fazer, sabe. E cuidar da casa e como é que eu vou me movimentar por aí. Isso me preocupava, mas depois que ele orou para mim eu senti confiança de que vou ficar bem. Eu não preciso me preocupar com isso e aquela paz de Cristo simplesmente veio e ainda está comigo. Cada vez que o meu marido ou que alguém ora comigo eu penso, eu penso que você sente mais o amor de Deus entrando em você e a paz que chega. Porque sem os outros nós pensamos que sabemos amar, mas não sabemos. Isso é o que eu descobri também. Pensamos que estamos em paz, mas tem sempre aquele turbilhão nas nossas mentes, mas isso é diferente. É diferente. Suas expectativas nas outras pessoas não são as mesmas. Você pensa sobre uma pessoa de outra maneira.

Nesse contexto, a experiência do sagrado de Eileen parece girar em torno do sentimento de que Deus tinha entrado nela, dando a ela uma sensação de paz ou calma, e ajudou a restaurar sua confiança de que tudo ficaria bem, especialmente com seus olhos, e com a sua vida de maneira geral. Sob outro aspecto, a experiência do sagrado de Eileen pode também ser concebida como extensível a um processo de crescimento espiritual mais amplo, e ainda como um relacionamento conjugal que ela considera sagrado:

Nós aprendemos que em nosso crescimento espiritual podemos fazer isso [orar] um para o outro. E assim nós ajudamos um ao outro. Eu não tenho de sair e procurar alguém que ore por mim. E eu tinha essa confiança nele, que ele podia fazer isso por mim... agora, quando eu vejo gente que precisa de orações e não tem [conhecimento disso], isso não tem nenhuma conexão com o crescimento espiritual dessas pessoas. Elas não experimentaram a parte de espiritualidade da vida delas. Então é meio difícil para elas. Eu sei que em algumas igrejas eles vão logo dizendo, nós vamos fazer isso para você, e é assim que vai ser. Eles apenas dizem, bem, você sabe, Deus curaria você. Sabe. Mas para mim foi as-

sim, eu tive de aprender. E ganhar a confiança deles. E ter isso profundamente, orando por mim o tempo todo.

A elaboração de alternativas para Eileen parece depender do sentimento de confiança acima mencionado que a torna capaz de enfrentar seu medo de ficar cega e dependente de outras pessoas. Além disso, a experiência de cura deu-lhe também um meio de expressar e consolidar sua ligação com o marido, que foi o seu primeiro curador. Eileen elabora da seguinte forma: "Eu só fiquei agradecida, muito agradecida por ele poder me ajudar dessa maneira. Orando comigo. É uma coisa linda a gente poder fazer isso um para o outro, o que a maioria dos casais não pode. E [...] eu nunca vi o meu avô fazer nada disso para a vovó." Finalmente, a primeira realização de mudança para Eileen parece ser exatamente o fato de ela ter menos medo e se sentir mais em paz e confiante antes de suas consultas médicas, especificamente, e em sua vida, de maneira geral. Ela tinha fé na oração, no marido e em Deus. Além disso, durante o acompanhamento de 12 meses ela relatou que os seus olhos não tinham piorado nem um pouco.

#### *Processo terapêutico e trajetória de vida: entendendo a cura como experiência*

A análise da cura carismática do Capítulo Um ao Quatro (veja também Csordas, 1994a) especificou a eficácia incremental dentro do processo terapêutico em termos de autoprocesso distintos de linguagem, emoção, imaginação e memória, e mostrou como esses autoprocesso estão baseados em experiências corporais. Nosso trabalho subsequente com pacientes navajos tem o objetivo de contribuir para uma teoria comparativa intercultural de processo terapêutico fazendo o modelo dialogar com dados empíricos novamente. Para ser exato, montamos uma dialética na qual o modelo serve de suporte para a compreensão de elementos culturais do processo terapêutico distintamente navajo, enquanto sua aplicação em um cenário cultural diferente daquele em que foi originalmente elaborado serve para aperfeiçoar ainda mais o próprio modelo. Até aqui, neste capítulo eu enfatizei a segunda metade dessa dialética, usando o modelo retórico como uma ferramenta para interpretar relatos narrativos de casos individuais. Nesta seção final

resumirei as maneiras como esses casos sugerem aperfeiçoamentos do próprio modelo.

A formulação da *disposição* baseada no estudo carismático enfatizou o conhecimento do paciente da forma de cura, sua inclinação favorável para participar e o acesso social dele à cura. Essa formulação enfatizou a orientação do paciente para um sistema de cura, mas o que está pressuposto sem elaboração é o processo de sofrimento, ou pelo menos de desconforto. Nosso trabalho com os navajos deixou clara a necessidade de incluir o sofrimento como um dos fatores determinantes da disposição, de modo que um registro da disposição inclua necessariamente um registro de sofrimento (veja Kleinman; Das; Lock, 1997). Particularmente, isso inclui a análise do tipo e do grau de sofrimento que leva uma pessoa específica a engajar-se em uma forma específica de cura, o senso de urgência que um paciente e sua família trazem para a cura, e a natureza da capacidade ou incapacidade pessoal e social de uma pessoa para engajar-se no processo de cura. A dimensão desse componente que interessa no cenário navajo é o que nós começamos a chamar de "psicologia do adiamento". Mesmo entre pacientes bem dispostos no nosso sentido original de orientação em relação ao sistema de cura, as cerimônias prescritas só podem ser organizadas depois de uma demora considerável, e, uma vez marcadas, podem ser adiadas inúmeras vezes e substituídas por medidas cerimoniais provisórias conhecidas por surtirem um benefício apenas temporário. Nossa intuição é de que isso não pode ser explicado apenas em termos de dificuldades pragmáticas e problemas lógicos de reunir recursos e apoio social, pois uma pessoa pode passar muitos anos com a intenção de celebrar uma cerimônia para um determinado propósito sem nada fazer para que ela aconteça. É provável que haja um limiar motivacional que deva ser cruzado a fim de se buscar a mudança de circunstâncias ou de nível de sofrimento. Desta forma, em nossa análise em andamento, estamos examinando a psicologia do adiamento com respeito à relativa saliência do que poderia ser chamado de coeficiente de carga de sofrimento para a carga de mudança.

Já está implícita no nosso entendimento da *experiência do sagrado* a idéia de que ela é mais do que um meio de eliminar a resistência à mudança através do deslumbramento e avassalamento dos participantes. Como resultado dessa fase do programa de pesquisa, podemos descrever mais especi-

ficamente a experiência do sagrado como o meio no qual ocorre a elaboração de alternativas, uma forma pela qual essas alternativas são vivificadas e legitimadas para os participantes, uma fonte de revigoramento e alívio de desmoralização (veja Frank; Frank, 1991), um manancial de motivação no sentido da realização da mudança para pessoas em qualquer estado de posição inicial, e uma validação que acompanha essa mudança desde o seu início. O que essa formulação ainda pressupõe é que nós procuramos o sagrado de uma forma mais ou menos dramática, uma colocação que se remete em última análise à advertência de William James (1961) de que a melhor maneira de estudar religião é focar os momentos mais religiosos do homem mais religioso. Além do fato mais óbvio de que as experiências vão desde as leves e sem importância até as irresistivelmente poderosas, o trabalho com os navajos nos permitiu identificar duas modulações do sagrado relacionadas porém distintas. A primeira é aquela entre o implícito e o explícito: em vez de ser explicitamente ou leve ou poderoso, o sagrado pode permanecer implícito no sentido de não ser abertamente reconhecido como tal. O exemplo mais contundente disso é a paciente de cura tradicional cuja resposta ao interesse do entrevistador pela cura religiosa foi a de que ela realmente nunca tinha pensado que as cerimônias fossem religiosas. Tais respostas exigem cuidadosa reconsideração da natureza do sagrado e seu papel na cura. A segunda modulação é entre o que podemos chamar de experiência transcendente e imanente do sagrado e tem a ver com a qualidade sensorial da experiência. A primeira é numinosa, sobrenatural, etérea e fora do comum, enquanto a última é íntima e encravada no ambiente natural e/ou mundano. Um exemplo é a diferença entre as imagens reveladoras que aparecem transcendentemente “no olho da mente” (como se numa tela sem local determinado diante da pessoa), e as imagens que aparecem imantamente encravadas ou sobrepostas em objetos perceptíveis (como na aparência de significado na forma de uma nuvem) (Csordas, 2001).

Nós tínhamos concebido a *elaboração de alternativas* em termos de possibilidades que se abrem aos pacientes por meio do processo de cura para a resolução de problemas, sofrimentos ou enfermidades. Um sustentáculo do estudo do pluralismo médico tem sido que as escolhas entre os recursos de cura são altamente estratégicas e altamente negociadas (Brodwin, 1996; Comaroff, 1983; Leslie, 1980) – que, na verdade, as pessoas saem em busca

da melhor solução para os seus problemas. Da mesma forma, um sustentáculo da antropologia e da psiquiatria intercultural tem sido que a cura altera o significado de um problema (Bourguignon, 1976) ou é constituída por essa mudança de significado. O que tanto estas quanto as nossas próprias formulações pressupuseram é que há um problema e o significado desse problema é estável até ser transformado e então resolvido pela retórica da cura. O trabalho com os navajos deixa claro que o modo de entender os problemas em primeiro lugar pode ser um componente tão importante da elaboração de alternativas quanto o modo de resolvê-los. Antes e independentemente da transformação de significado que constitui a eficácia, pode haver uma redefinição do problema incluindo interpretações mais ou menos elaboradas de causalidade. É esse certamente o caso quando os pacientes transitam entre formas de cura como a tradicional, a IAN e a cristã, mas pode também ser o caso dentro de sistemas. Cerimônias tradicionais sucessivas podem redefinir o problema de um paciente de acordo com uma série de esquemas causais de contaminação; transgressão ou feitiço. Orações de cura cristãs podem atacar um problema em termos de pecado, feridas emocionais ou aflições demoníacas. Essa reformulação nos permite ir além de uma documentação de idiomas de sofrimento, redes de enfermidades semânticas e vocabulários de motivos, para mostrar como eles funcionam enquanto formas de expressão que definem a especificidade experiencial da cura.

O aspecto principal do relato de *realização de mudança* do modelo foi mudar a expectativa de que, seja qual for a eficácia, a cura religiosa deve ser maciça, súbita e miraculosa, para um reconhecimento de que a eficácia muitas vezes é de natureza incremental e também um conseqüente foco sobre a significância de mudanças aparentemente menores ou de pequena escala. Mesmo assim, o que essa formulação ainda não levou em consideração de maneira adequada em primeiro lugar é a escala do problema e, do ponto de vista dos participantes, quanta mudança é necessária ou desejada como resultado da cura. O modelo pressupõe ainda o objetivo de transformação maior, independentemente de as mudanças serem incrementais ou não, com ênfase em um evento de cura maior ou uma série de eventos finalmente dirigidos a uma mudança substancial. O trabalho com os navajos exigiu-nos o reconhecimento de que, além da transformação, a cura ritual pode ser dirigida à manutenção, em cujo caso a mudança desejada é menor, ou à