

Religião, corpo e saúde: uma entrevista com Thomas Csordas

Religion, body and health: an interview with Thomas Csordas

La religión, el cuerpo y la salud: una entrevista con Thomas Csordas

<http://anthro.ucsd.edu/people/faculty/faculty-profiles/thomas-csordas.html>



Rodrigo Toniol^(a)
Regina Matsue^(b)
Pedro Paulo Gomes Pereira^(c)

Thomas Csordas é um dos principais nomes da Antropologia contemporânea. Atualmente é professor na Universidade da Califórnia, em San Diego, e coordenador do Programa de Pós-Graduação em *Global Health da University of California San Diego* (UCSD). Nas últimas três décadas, suas produções percorreram uma ampla diversidade temática, contemplando tópicos como: antropologia psicológica e médica, religião comparada, teoria antropológica, fenomenologia cultural, corporeidade, globalização, linguagem e ritual. Realizou trabalho de campo entre católicos carismáticos, os Navajo e grupos de adolescentes no sudeste americano. Foi coeditor do periódico *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* (1996-2001) e presidente da *Society for the Anthropology of Religion* (1998-2002). Dentre suas publicações, destacam-se: *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*¹; *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*²; *Language, Charisma and Creativity: Ritual Life of a Religious Movement*³; e *Body/Mind/Healing*⁴.

^(a) Department of Philosophy and Religious Studies, Utrecht University, Utrecht, Holanda. rodrigo.toniol@gmail.com

^(b) Programa de Pós-Graduação em Saúde, Universidade Comunitária de Chapecó, Chapecó, SC, Brasil. rymatsue08@yahoo.com

^(c) Departamento de Medicina Preventiva, Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil. pedrogpereira@gmail.com

No Brasil, desde o fim dos anos de 1990, seus trabalhos que tiveram mais repercussão foram aqueles dedicados ao delineamento teórico e metodológico do paradigma da corporeidade (*embodiment*) e os textos dedicados à análise de rituais religiosos de cura e de possessão. Em 2008, seu livro *Corpo/significado/cura*⁵ foi traduzido para o português. Recentemente, o periódico Debates do NER publicou a tradução de um de seus artigos mais relevantes: “Assíntota do inefável: corporeidade, alteridade e teoria da religião”⁶. Essas duas produções, aliadas às suas contribuições ao campo da Saúde, marcam o principal entroncamento temático que caracteriza o trabalho de Csordas: religião, corpo e saúde. Nessa entrevista, buscamos destacar alguns aspectos da trajetória acadêmica do autor, suas pesquisas etnográficas, seus principais conceitos teóricos e possíveis conexões e diálogos com outros autores da Antropologia e com outras tradições/concepções sobre o corpo. Thomas Csordas amavelmente aceitou responder às questões colocadas por Rodrigo Toniol, Regina Matsue e Pedro Paulo Gomes Pereira.

Você poderia iniciar nos contando um pouco de sua trajetória e sobre como chegou na Antropologia?

Talvez eu sempre tenha sido um antropólogo. Estive sempre muito consciente do fato de estar me criando numa comunidade de imigrantes húngaros nos Estados Unidos, de frequentar uma igreja católica húngara e de estar cercado pela língua húngara (apesar de que, como muitos imigrantes de terceira geração dentro da cultura assimilacionista dos Estados Unidos, não aprendi a falar húngaro durante a minha infância). Logo depois que aprendi a ler meus pais me deram uma série de livros sobre crianças que cresceram em comunidades de nativos americanos. Eu senti uma afinidade com aquelas crianças, afinidade essa que nunca deixei de experimentar e que me atraiu para a Antropologia. No meu colégio, a capa do nosso livro de Geografia mostrava o membro de um grupo africano com o corpo elegantemente adornado e pintado, uma imagem que me encantou. Depois, em meu primeiro ano de universidade, pleno de minha juventude, abri o catálogo de aulas determinado a ver todos os cursos oferecidos, de A a Z, até encontrar aqueles que me atraíssem. Não precisei ir mais longe do que a letra A e ler a descrição de Antropologia para saber que deveria me matricular naquele curso. O curso incluía o livro *Padrões de Cultura*, da Ruth Benedict⁷, obra que eu ainda gosto de usar em meus cursos introdutórios.

Na introdução de seu livro *Language, Charisma, and Creativity*³, você menciona que seu plano inicial era pesquisar movimentos religiosos de populações indígenas nos Estados Unidos, mas que esse plano foi desencorajado por um de seus professores. Pode nos contar um pouco dessa história?

Quando comecei a planejar minha monografia final da graduação, perguntei a minha orientadora, Erika Bourguignon, sobre a possibilidade de estudar a *Native American Church*, a religião do *peyote*, entre os navajos. Ela sugeriu que eu escrevesse para David Aberle, antropólogo que escreveu um livro importante sobre o assunto. Ele respondeu dizendo que os navajos já tinham sido pesquisados até demais e que não precisavam de mais estudos, principalmente estudos feitos por um estudante da graduação. Fiquei abalado e resolvi investigar o movimento de renovação católica carismática, muito ativo na cidade onde me graduei. Décadas depois, em um projeto de pesquisa sobre cura navajo, finalmente fui trabalhar com curandeiros da *Native American Church*, inclusive conheci David Aberle, mas ele já estava muito mais velho e menos ativo, então resolvi não falar da nossa conversa anterior. De qualquer forma, reconheço que naquela época existia tanto interesse em estados alterados de consciência (afinal, “Os ensinamentos de Don Juan”, de Carlos Castenada, estava passando de mão em mão entre universitários de todo o país) que o Aberle provavelmente recebia cartas parecidas com a minha a cada semana, e não tinha como distinguir entre estudantes sérios e *hippies* aventureiros.

Posteriormente, esse plano inicial de pesquisar religiões dos indígenas americanos acabou se concretizando. Conte-nos um pouco sobre o que estava implicado nessa passagem da pesquisa com os carismáticos para a pesquisa sobre cura navajo?

Logo na sequência de meu estudo sobre católicos carismáticos, dediquei-me à pesquisa sobre cura entre os navajos. Essa passagem, na verdade, foi o desenvolvimento de um único projeto de investigação que eu conduzia, dedicado ao tema dos processos terapêuticos na cura religiosa. O programa estava inspirado no trabalho seminal do psiquiatra Jerome Frank: *Persuasion and Healing*⁸. Frank propôs uma teoria compreensiva da psicoterapia, que incluía todas as formas de cura indígena e ritual, baseando-se naquilo que eu me refiro como “analogia da psicoterapia”; ou seja, a ideia de que essas formas de cura [indígena e religiosa ritual] eram equivalentes em suas sociedades com aquilo que reconhecemos como psicoterapia. A maioria dos estudos antropológicos sobre cura religiosa presumiam essa analogia, mas nunca havia sido feito um estudo sistemático sobre o que precisamente a experiência dos participantes de um ritual de cura tinham em comum com os participantes de psicoterapia. Minha pesquisa combinou a experiência etnográfica com uma análise de processos de psicoterapia, o que metodologicamente foi muito próximo ao estudo que havia feito com os carismáticos, quando encontrei muitas pessoas socializadas na sociedade estadunidense, onde a psicoterapia é muito familiar, e ainda alguns curadores que também eram terapeutas. A pesquisa sobre cura navajo foi motivada pelo desejo intelectual de estender o projeto [sobre processos terapêuticos na cura religiosa] para um sistema de cura culturalmente mais distante e para avaliar até que ponto a analogia da psicoterapia poderia se sustentar.

^(d) Alguns antropólogos consideram que Csordas dá continuidade ao culturalismo norte-americano, uma vez que, embora ele afirme a necessidade de levar em conta o corpo nos processos culturais, parece que enfatiza, antes do corpo, a própria cultura (porque as respostas estão, em último caso, assentadas sobre ela)¹⁰.

Você argumenta que nos tornamos humanos a partir do corpo que experimentamos; um corpo fenomênico, percebendo-se e expressando em si mesmo um conjunto de sentidos e significados. O corpo é a base existencial da cultura, pois suas diversas maneiras de ser são construídas culturalmente, ao mesmo tempo em que produz sentidos particulares. As maneiras como tratamos e usamos os nossos corpos e até mesmo a possibilidade de usá-los não são nem arbitrárias, nem biologicamente determinadas, mas são culturalmente constituídas. Em seu texto “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”⁹, você afirma que “O corpo é a base existencial da cultura e que, portanto, deve ser considerado como o sujeito da cultura”^(d). Poderia falar sobre isso?

^(e) Csordas acredita que considerar a cultura como um sistema simbólico coloca, de antemão, um empecilho para a interpretação da experiência. Segundo o autor, há uma conotação de que o simbólico não é real. Na cura simbólica, por exemplo, a análise girava em torno da manipulação de símbolos, havendo pouca necessidade de examinar a experiência real dos participantes.

Por si só, o uso de um artigo definido em referência “ao corpo” tende a objetificar os corpos, enquanto insistir no uso de pronomes para se referir ao “meu corpo” ou a “nossos corpos” faz com que a subjetividade (definida aqui como a estrutura de experiência relativamente duradoura) seja reconhecida desde o princípio. Afirmar que existe um sujeito da cultura é uma forma de adicionar a dimensão de experiência ao pensamento antropológico e evitar um tratamento bidimensional da cultura, no qual pessoas e sujeitos são apenas incidentes (isto é, reflexos de uma estrutura cultural que os transcende e determina). Esse foi o problema com o entendimento que Clifford Geertz formulou da cultura como sendo um “sistema de símbolos” que existe abstratamente no domínio público, diante do qual o *embodiment* se apresenta como base conceitual para formular uma abordagem alternativa^(e).

Você faz parte de uma geração em que os debates sobre linguagem foram muito acalorados: a ênfase geertziana nos significados; a crítica pós-moderna à posição do antropólogo como autor; as análises rituais a partir da linguagem, etc. Ao mesmo tempo que você dialoga com essas tradições, talvez seu principal esforço seja o de inscrever todos esses debates numa chave fenomenológica, isto é, atentando para o corpo, para a experiência. Pode nos comentar um pouco sobre o tema?

É verdade que eu me preocupo em promover o *embodiment* (novamente, não “o corpo”) e a experiência por meio de uma Antropologia fenomenológica. Isso, obviamente, não implica que eu exclua a linguagem. Apenas me posiciono contra a posição em que a linguagem exclui a experiência. A linguagem pode mascarar a experiência, moldar a experiência ou expressar a experiência, mas não pode excluir ou tomar o lugar da experiência. Isso fica mais evidente nas músicas e nas suas letras. Linguagem e significado não se opõem ao *embodiment* e à fenomenologia. Uma colocação para a qual voltei repetidas vezes, mas que ainda não elaborei o suficiente, é que podemos elaborar uma fenomenologia da linguagem e que, ao mesmo tempo, os nossos corpos já carregam significados inerentes. A partir da perspectiva do *embodiment*, como disse Merleau-Ponty, a linguagem está tão relacionada como nossos sons de seres-no-mundo quanto com os sentidos e significados.

No seu texto “Modos somáticos de atenção¹¹”, você afirma que o princípio de indeterminação solapa as dualidades entre mente e corpo, entre eu e o outro e entre sujeito e objeto. E aponta para a recente tendência na antropologia em considerar a indeterminação metodológica e existencial em escritos etnográficos recentes^(f). Você poderia falar sobre as consequências e as possibilidades que essa perspectiva traz para a Antropologia?

A principal consequência da indeterminação é deixar os horizontes do nosso entendimento e análise abertos e claros. Quando dizemos “em última análise”, também temos que acrescentar “por enquanto”, porque cada objetificação, seja ela perceptual ou etnográfica, é feita de um ponto de vista particular em um momento particular. Qualquer antropólogo que possui autocrítica deve reconhecer esse fato. E essa postura está explícita, por exemplo, nas etnografias pós-modernas quando se referem a tudo como em constante estado de fluxo e mudança, pluralizando o lugar dos referentes empíricos e reconhecendo que estamos sempre lidando com tipos inespecíficos de modernidades e públicos.

Podemos utilizar o processo da cura terapêutica baseado nos pentecostais católicos (a retórica da transformação) como modelo para pensar o processo de cura em outros grupos das novas religiões, como no caso das novas religiões japonesas, que enfatizam a cura a partir da noção de *self-cultivation*^(g)?

Eu propus o “modelo retórico do processo terapêutico” a partir da minha etnografia sobre cura no Catolicismo carismático, com a ideia de que ele poderia ser aplicado a qualquer forma de cura ritual, e não apenas àquelas que são características das novas religiões. Estendi o modelo no meu trabalho sobre cura na tradição navajo e já o vi sendo utilizado, ou pelo menos referenciado,

^(f) Csordas concebe o paradigma da corporeidade como um campo metodológico indeterminando, definido pela experiência perceptiva e pelo modo como nos engajamos no mundo. Assim, além da percepção, o corpo é dotado de desejos e afetos. Dessa forma, o pensamento de Csordas está alinhado à tendência recente de se considerar as sensações, memórias e afetos vividos no fazer etnográfico¹²⁻¹⁴.

^(g) No livro “Corpo, significado e cura”, Csordas utiliza-se de algumas analogias sobre a cura ritual no Japão e nos Estados Unidos. Primeiramente, menciona a terapia Naikan japonesa, considerada uma psicoterapia secular, cuja retórica invoca diretamente valores culturais tradicionais. E, em outro momento, o autor analisa os rituais de cura do aborto entre os católicos carismáticos norte-americanos e no ritual do Mizuko Kuyo japonês. Tais práticas rituais têm relação direta com a noção de *self-cultivation*, que é originária do Confucionismo e do Budismo, sendo conceito presente no pensamento e na religiosidade japonesa. A partir dessa concepção, corpo e mente são concebidos como uma unidade, mas, para que haja uma sinergia entre os dois, é necessário esforço consciente e treino individual, adquiridos por meio da meditação ou outro tipo de prática corporal ou oferendas ritualísticas. Alguns filósofos japoneses apontam para a importância da experiência de *self-cultivation* centrada na percepção como a forma fundamental de compreensão do corpo/mente e como condição contínua da experiência humana¹⁵.

em outros estudos de curas religiosas e indígenas. Estou convencido de que ele oferece uma estrutura útil para entender como a cura funciona – se é que a cura funciona de fato.

Você poderia indicar os delineamentos e os tipos de problematizações mais gerais da Antropologia psicológica?

Do modo em que fui formado, desde minha graduação, não houve quase nenhuma distinção entre a Antropologia psicológica e a Antropologia da religião, porque, para entender religião é sempre preciso incluir a experiência, bem como símbolos, significados e forças sociais. Foi a necessidade de achar uma forma inteligível de falar e escrever sobre a experiência que me levou até o *embodiment*. Então, na medida em que os antropólogos brasileiros que se interessarem por religião e pelo *embodiment* lerem meu trabalho, estarão engajados em um modo de pensar forjado no campo da Antropologia psicológica. É uma abordagem que não tem como foco exclusivo o indivíduo, o “eu” ou a pessoa, mas tampouco pretende tornar esses aspectos irrelevantes para Antropologia, tal como fazem algumas abordagens rigidamente “sociais” que, ironicamente, parecem excluir as pessoas da Antropologia.

Seus trabalhos abordam as implicações de se tentar dar conta da experiência de quem passa pela “cura”. Sua busca é de uma aproximação do vivido e do significado e você afirma que, para compreender a cura, deveríamos voltar nossos olhares e sentidos para a percepção. Você poderia abordar um pouco mais sobre o tema? Há um esforço de sua parte em evitar as dicotomias como experiência e linguagem, sujeito e objeto, corpo e mente. Sua busca é dar conta da interpretação dos sentidos que seja capaz de lidar tanto com o vivido quanto com o significado. Há uma relação entre as suas formulações e aquelas que, por exemplo, Tim Ingold^(h) vem desenvolvendo?

^(h) Sobre a analogia entre as concepções teóricas desenvolvidas pelo antropólogo Tim Ingold e Thomas Csordas, ver o trabalho de Steil et al.¹⁶

A vantagem de partir do *embodiment* como uma condição, bem como da percepção como a forma pela qual os nossos corpos ocupam o mundo (ou, como talvez diria Merleau-Ponty, como os nossos corpos são no mundo), é que isso se aplica a vida cotidiana, do mesmo modo que os episódios excepcionais de cura. Essa abordagem nos permite entender nosso corpo de ser-no-mundo tanto como ativo quanto como passivo, e enfatiza o aspecto de iminência (ou imanência?) que muitas vezes se vê abstraído na análise antropológica. A preocupação que Tim Ingold tem com o imediatismo da percepção, do habitar, do morar, das habilidades e da vida certamente é compatível com a abordagem do *embodiment*; não é necessariamente a mesma análise, mas talvez seja um mesmo plano analítico. Meu colega Otavio Velho uma vez me mostrou um parágrafo em um dos livros de Tim Ingold em que ele analisou o meu trabalho e concluiu que sou um dualista, o que com certeza se deriva de uma leitura realizada às pressas, pois identificar dualismos, tentar colapsar dualismos e reconhecer dualismos como complementares não fazem de ninguém um dualista. Se há estruturalismo implícito em alguns de meus trabalhos, eles estão lá da mesma forma que havia uma fenomenologia implícita no trabalho de Levi-Strauss (por exemplo, em “O pensamento selvagem”).

Nesse sentido, gosto de invocar uma máxima de William Blake: “*Contraries are Positives. A Negation is not a Contrary*”, o que permite um entendimento horizontal do ser-no-mundo. Finalmente, não compartilho a urgência de Tim Ingold em distinguir entre Antropologia e Etnografia, por mais que eu possa reconhecer o valor polêmico da distinção.

Referências

1. Charismatic Healing. Berkeley: University Press; 1994.
2. Csordas T. Embodiment and experience: the existential ground of culture and self. Cambridge: Cambridge University Press; 1994.
3. Csordas T. Language, charisma and creativity: ritual life of a religious movement. Berkeley: University of California Press; 1997.
4. Csordas T. Body/mind/healing. New York: Palgrave; 2002.
5. Csordas T. Corpo/significado/cura. Porto Alegre: Ed. da UFRGS; 2008.
6. Csordas T. Assíntota do inefável: corporeidade, alteridade e teoria da religião. Debates do NER. 2016; 1(29):15-60.
7. Benedict R. Padrões de cultura. Lisboa: Livros do Brasil; 2000.
8. Frank JD. Persuasion and healing: a comparative study of psychotherapy. New York: Schocken Books; 1975.
9. Csordas T. Embodiment as a paradigm for Anthropology. Ethos. 1990; 18(1):5-47.
10. Pires F. O que as crianças podem fazer pela antropologia? Horiz Antropol. 2010; 16(34):137-57.
11. Csordas T. Modos somáticos de atenção. Corpo/significado/cura. Porto Alegre: Ed. da UFRGS; 2008.
12. Favret-Saada J. Ser afetado. Cad Campo. 2005; 11:155-161.
13. Stoller P. Fusion of the worlds: an ethnography of possession among the Songhay of Niger. Chicago: University of Chicago Press; 1997.
14. Peirano M. Etnografia, ou a Teoria Viva. Ponto Urbe. 2008; 2:2-9.
15. Yuasa Y. Contemporary science and an eastern mind-body theory. In: Shaner DE, Nagatomo S, Yuasa Y. Science and comparative philosophy: introducing Yuasa Yasuo. New York: Brill; 1989.
16. Steil CA, Carvalho ICM. Diálogos imaginados entre Tim Ingold e Thomas Csordas. In: Citro S, Mennelli JB. Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Americas. Buenos Aires: Biblos; 2012.

Palavras-chave: Corpo. Corporeidade. Religião. Saúde.

Keywords: Body. Embodiment. Religion. Health.

Palabras clave: Cuerpo. Corporeidade. Religión. Salud.

Submetido em 28/04/17. Aprovado em 03/05/17.