

Por uma escritura do corpo como oráculo¹

Augusto Waga

PPGSA/IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil

Resumo

A investigação sobre o que procuro chamar de ‘Oráculo Corporal’ surge das preocupações de pesquisa em torno da temática da ‘percepção extrassensorial’, ou ‘mediunidade’, entendidas, aqui, como habilidades corporais/incorporadas (*embodied*). No decurso de três anos de pesquisa, em contato com cartomantes, oraculistas e videntes no Rio de Janeiro, construiu-se, coletivamente, o Grupo de Experimentações em Oráculo Corporal (GEOC), resultado de um esforço coletivo de um grupo de seis oraculistas cariocas. Nossa hipótese de pesquisa é que a percepção extrassensorial, como é chamada, na verdade, não está além dos sentidos do corpo, integrando, todavia, uma modulação das atenções do corpo que requer escuta corporal específica. O Oráculo Corporal surgiu como um processo de pesquisa que integra a propriocepção, entendida como percepção do corpo enquanto modulação das atenções relacionais segundo Caroline Potter, que é ativada em cenas construídas a partir de demandas dos consulentes. Nesse sentido, o Oráculo Corporal integra dimensões da dança, artes da cena e sincronicidades, em que são ativados movimentos significativos espontâneos que integram cenas construídas para as demandas dos consulentes, as mais diversas: desde problemas familiares até profissionais; da saúde à espiritualidade. O projeto procura articular uma desterritorialização da cultura visual e do logocentrismo, a partir da categoria escritura, de Jacques Derrida, partindo de uma escritura que integra dança, performance e escrita. Foram realizados 10 encontros com 6 membros fixos do GEOC, variando o número de consulentes. Explorarei, a título de uma investigação preliminar, a partir do registro escritural e cartomântico/cartográfico dos encontros, traçar os rastros que conectam oráculo e corpo no bojo desses encontros. Nossa pergunta de pesquisa, antes de uma hipótese, constrói-se uma metapergunta, sobre como podemos registrar escrituras de

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

acontecimentos, que operam, muitas vezes, como catarses cujos significados escapam às representações e simbolismos? Para isso, propomos discutir sobre a sobrevivência das imagens no Ocidente, a partir de Aby Warburg, até a tensão entre a apresentação e a representação das imagens, a partir de James Hillman, passando por Tim Ingold, que propõe, em consonância com o projeto, uma habitação dos domínios da imagem e do corpo, capaz de traçar linhas de vida.

Palavras-chave: Oráculo; Corpo; Escrita.

Introdução

Minha pesquisa de Mestrado, intitulada *A Profissão do Intangível: cartomantes, oraculistas e videntes no Rio de Janeiro*, me levou a conhecer um campo muito amplo de perspectivas em relação ao trabalho com os oráculos. Lá, conheci as Constelações Familiares, que são uma prática muito em voga na cultura terapêutica contemporânea no Rio de Janeiro.

Não é de hoje que os oráculos tomam conta da cena terapêutica. Há uma tendência contemporânea do que chamo de ‘oráculo-terapia’: o duplo movimento da eclosão de práticas oraculares em cenários terapêuticos, assim como a “terapeutização” das práticas oraculares, para além do que pesquisadores como Tavares (2014) chamam de “espiritualidade terapêutica” (Waga, 2019).

Nesse sentido, o movimento Tarô e Constelações Familiares surge na Espanha no contexto dos anos 1980, e eclode a partir da publicação do casal Encarna Sánchez e Daniel Rodes, *Tarot y Constelaciones Familiares* (2009). Assim, as práticas, que remontam, respectivamente, o século XIV e o século XX, com a inovação de Bert Hellinger na terapia sistêmica, conjugaram-se formando um novo saber. Assim, a terapia dá lugar a um oráculo psicodramático que, movido pela prática de oraculistas cariocas, foi ressignificado e entendido como *Oráculo corporal*, pesquisa-viva que se estabelece como experimentos de escuta do corpo sensitivo.

Durante muito tempo, tive contato com diversas metodologias em Dança Contemporânea e com a Parapsicologia, que gerou uma inquietação em relação ao corpo como acesso à “percepção extrassensorial”, que, na Parapsicologia, assume, a partir de um ideário de ciência do final do século XIX, uma experiência de ‘corpo

fraturado'. Foi a partir dessa pesquisa e da interação com outros oraculistas cariocas que fundei o Grupo de Experimentações em Oráculo Corporal (GEOC).

Nossa prática conta com o *oraculista*, geralmente apenas um integrante que coordena a ação, o *consulente*, aquele que trará suas questões para o oráculo e os *motores*, aquelas e aqueles cujos corpos estarão disponíveis a pessoas, objetos ou situações. Em nossas práticas, vale ressaltar, os motores não possuem qualquer informação prévia acerca do consulente ou de sua questão a ser consultada pelo oráculo. A conexão intuitiva conecta os motores com um campo de informações do inconsciente do consulente a que nunca tiveram acesso. No momento de atribuição de papéis, o consulente ou o oraculista *tocam* o motor, sem necessidade de rituais. Apresento, agora, alguns rastros que apontam para a possibilidade de escritura do corpo oracular.

Cena 01²

A consulente D. estava passando por crises no relacionamento. Recém-formada, seu namorado, pelo qual está muito apaixonada, é um rapaz, segundo ela, muito preguiçoso que costuma 'fumar maconha e não fazer nada'. Ela ressaltou que acha esquisito seus dois pais e os pais do namorado agirem de forma muito parecida em relação aos filhos e ao relacionamento.

Ao montar a cena do Oráculo, peço que escolha motores para os pais dela e dele, um para ela e um para ele. Sou escolhido para apresentar o namorado. Imediatamente, eu e D. sentamos no chão e os pais começam a discutir sobre o futuro dos filhos. Sua mãe parece muito angustiada. Pedimos que, para aqueles motores que se sentirem confortáveis, que tirem cartas de Tarô dispostas ao chão em volta do campo oracular.

Senti que o problema estava na família dela. Sua mãe se dirigia ao pai em tom alto. Os pais do namorado retiraram arcanos muito tranquilos, o que indicava que a questão a ser vista não se encontrava ali. Retiramos os motores da cena. A mãe dela

² Os relatos em questão não defendem a prática do Oráculo Corporal como definitiva resposta a problemas. Ao contrário, o Oráculo Corporal é um indiciador de problemas. Entendemos a prática no lugar de um oráculo, e nunca pelo viés terapêutico. Não aceitamos participantes ou membros que não passem por acompanhamento psicológico.

tirou a carta d'A Torre. Imediatamente, perguntei se alguém havia se suicidado na família. D. respondeu: meu tio, irmão da minha mãe. O motor do tio foi colocado na cena. A motora, uma mulher, assumiu tão rapidamente uma performatividade masculina que deixou a todos em choque. No ambiente, uma porta de vidro começou a se mexer, sem que ninguém encostasse nela, o que assustou a todos.

Depois de algumas palavras entre a mãe e o irmão, seguidas de um abraço, o Anjo da Morte, clássica personagens das Constelações, entrou em cena e levou seu tio para fora dali. Depois desses simples gestos, todos se sentiram aliviados. Com mais alguns movimentos, eu e D. conseguimos levantar e olhar para a frente, sem me sentir mais infantilizado, constrangido pelos pais, e capaz de 'olhar para a vida'. A cena se encerra e todos aplaudem.

Cena 02

O consulente X. reclama de sua relação com o dinheiro. Ele diz que 'mal consegue se manter no Rio de Janeiro'. Intuí que seu problema deveria ser visto pelo prisma da ancestralidade materna, o que é respaldado pelas Constelações Familiares: questões de relacionamento e financeiras, geralmente, têm a ver com o 'lado feminino'³ do consulente, que engloba sua capacidade de amar e de cultivar o autocuidado.

Colocamos o motor da mãe, assim como o próprio consulente na cena oracular. Quando a mãe entrou no campo, parecia se colocar no lugar de vítima de circunstâncias, acusando outras pessoas. Ela retirou a carta d'A Papisa, que representa, dentre outras questões, a avó. Sua avó foi colocada no campo. X. fez uma associação: ele disse que sua bisavó materna, avó de sua mãe, teria vindo de Pernambuco, fugida de uma relação tão conturbada quanto misteriosa com o bisavô, que X. não conheceu; apenas ouvira sua família falar poucas vezes.

Estando na cena X., a mãe, a avó e a bisavó, colocamos o motor do bisavô. Ele parecia desconfiado, de início, e dizia não sentir nada – nada, ele enfatiza – pelas

³ A expressão do lado feminino nas Constelações Familiares, apesar de ser controversa, não se confunde com a mãe. Quando se fala do aspecto feminino, refere-se ao aspecto *anima*, em oposição ao *animus*, segundo Jung, que não se confundem com a expressão de gênero do consulente e muito menos com a ancestralidade materna. Apenas nesse caso julguei ter pertinência a associação, dado meu prévio conhecimento sobre o caso.

outras pessoas. Ele adquiria, cada vez mais, um ar debochado, como se fosse um misto de ‘malandro’, ‘cafajeste’, ‘safado’, ‘trambiqueiro’ – palavras e definições surgidas no contexto. De repente, o motor da avó de X. começa a fazer gestos que escapavam ao meu entendimento, como se desfalecesse ao chão. X. arregala os olhos.

Tento fazer o bisavô expressar algum carinho pela mulher e pela filha, ainda sem entender muito bem o quadro. Sem sucesso, o bisavô diz, enfático, “eu não acredito em nada do que você está falando”. Viro-o de costas, retiro-o do campo e coloco toda a ancestralidade materna em fila. Quando chamo X. para conversar com cada uma delas e reconhecer seu espaço em sua memória, uma emoção incontrolável invade a todos, inclusive a mim, que procuro me controlar, mas não consigo.

X. então acalma a todos e diz que Oxum havia aparecido no Oráculo, trazendo para a cena a potência do feminino, Orixá de cabeça de sua mãe e avó e herdado pela linha do Candomblé. Oxum é conhecida por chorar no momento da incorporação, além de ser associada ao Ouro, à beleza, à prosperidade e à riqueza. A cena de todas as mulheres em fila, dando força uma a outra, invadiu a memória de todos, selando inesquecível momento. Hoje, X. constrói uma pesquisa artística em torno da bisavó e está cuidando de seus Orixás.

A partir de Tim Ingold, propomos uma antropologia de um objeto em construção, ou melhor, uma Antropografia, a partir não de uma escrita *sobre*, mais além de uma escrita *com*, e sim um escrita *em*, uma escritura desse corpo e dos múltiplos corpos que nos habitam.

Para essa compreensão, é preciso entender a intuição como pensamento, categoria filosófica, mas também como modulação das atenções corporais, como faculdade, a partir de Espinosa até teóricos do corpo e da dança, passando pela Parapsicologia. Nesse sentido, propomos o oráculo como fazer performativo. Entendo, portanto, o oráculo como prática ou performance que integra a dimensão hermenêutica, cosmológica e ontográfica em único ato instituinte, uma forma de vida.

Oráculos são performados enquanto dispositivos de sincronicidades, porém estas são apenas uma espécie do gênero oracular. Instaurar o corpo como oráculo requer, como pressuposto, a observância e confirmação de sincronicidades. Porém, resta entender, agora, o platô de ativação da cosmoprática oracular como forma de vida.

Para isso, é preciso pensar com forças para além de formas; sair da *episteme* representacionista sem abandonar, todavia, o símbolo como intensividade imagética, enquanto “energia conservada” que “remete a experiências intensas e primordiais” (Waizbort in Warburg, 2015, p. 13). A prática do Oráculo Corporal permitirá, então, acesso privilegiado a instaurar o oráculo como síntese simbólico-movente de forças e formas.

Intuição como percepção corporal

Quando Espinosa lança o questionamento “o que pode o corpo?”, muitos se esquecem sobre a primazia que o filósofo atribui à intuição. O terceiro gênero do conhecimento justamente estaria mais afeito à percepção da natureza a partir do corpo. A intuição de Espinosa parte do pressuposto inicial e final de que Deus é a natureza, seríamos, então, partícipes de uma única e múltipla substância divina.

Com Espinosa, produzimos uma leitura ou aposta de que corpo, intuição e oráculo fundamentam seus princípios norteadores, para, assim, chegarmos aos fundamentos da prática do *Oráculo Corporal*. Para isso, precisamos entender seus pressupostos.

Espinosa parte da concepção judaica de *Elohim*, o sentido de Deus no plural: unidade na multiplicidade. Deus é uma substância única com uma infinidade de atributos. Mais do que universalista, ele é cosmopolita, ou melhor, cosmoprático.

Deus é uma substância única com uma multiplicidade de atributos. Fundamentalmente, Deus é a natureza. No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa propõe uma exegese das Sagradas Escrituras. Em um minucioso exame de temas como os milagres, as profecias, a eleição do povo judeu e a organização política do Estado, Espinosa propõe seu argumento fundamental: as Sagradas Escrituras, a partir de sua livre interpretação, nada mais se referem do que a Deus como manifestação da Natureza. Segundo ele, nada acontece contra a natureza, por se tratar de uma “ordem eterna, fixa e imutável” (Spinoza, 2014, p. 139).

Quando os apóstolos ouvem a Deus, estão ouvindo o sussurrar do vento. Quando Deus se manifesta, uma árvore cai, dentre diversos outros exemplos. O esforço dos judeus, para ele, foi mostrar que Deus não era a natureza, tal como os

deuses pagãos (Sol, Lua, estrela, etc.) (*ibid.*, p. 138). Assim, Espinosa equipara o pensamento transcendental ao pensamento mágico.

Espinosa preocupa-se com a superstição, que tem como causa o medo: deriva da falta de controle sobre a vida e os golpes da fortuna. A esperança, por outro lado, como oposta ao medo, coloca o homem na posição do extremo individualismo e do orgulho, como se fosse independente da Natureza (*ibid.*, p. 43). O milagre, como superstição, estaria para além da natureza, aproximando-se do delírio. Se a superstição afina-se aos afetos da paixão e ao medo, a natureza estaria afeita à alegria da razão do entendimento da natureza.

Quando ele apresenta o problema do adivinho, classifica-o como dotado de “alma triste e medrosa” (*ibid.*, p. 44-45). A questão é que os adivinhos propunham controlar a natureza, não aceitando a razão, ou seja, o entendimento das causas da natureza. Trata-se do pensamento mágico, que procura, a todo custo, controlá-la, assim como o cientista, acrescenta ele. O que permeia toda essa vontade de poder é justamente o medo, afeto mais triste, que mistifica a natureza, tornando-a incognoscível.

Porém, Espinosa rejeita o oráculo de maneira rasa, como prática alegadamente sobrenatural, para além da natureza: como superstição. Ele diz: “Li também alguns cabalistas e tomei conhecimento de suas bobagens e fiquei confuso com sua demência” (*ibid.*, p. 205). Para ele, Cabala e Astrologia não passam de ‘puerilidades laboriosas’ (*ibid.*, *idem*).

A superstição, em Espinosa, deriva da falta de controle sobre a vida e os golpes da fortuna. O oráculo, então, pode ser tanto pautado no medo, como na esperança. A esperança como atitude filosófica produtora de fluxos de vida, e não de engessamentos e enquadramentos. Como diz Espinosa, “beatitude”, entendimento e controle das paixões – do hebraico *baruch*, de onde vem seu nome.

Proponho, então, uma nova chave: se o adivinho é entendido, em Espinosa, como dotado de “alma triste e medrosa”, podemos entendê-lo, por um lado, como dispositivo de poder e controle, como projeção do medo sobre o imponderável e o mistério da imanência, como forma de controle dos afetos e, por outro, como imaginação, projeção de desejo por sobre o fluxo da vida.

Se o oráculo pode, sim, ser dispositivo, também pode operar como agenciamento intuitivo, ou seja, como linha de fuga capaz não somente captar a memória de passado, mas sim uma memória de futuro. O oráculo, então, opera como

intuição das intensividades simbólicas, construtor de símbolos que movimentam a potência de encontros alegres. Nesse sentido, a intuição atua como potência de produzir pensamento virtual e que mobiliza a alegria e a multiplicidade.

Intuição, em Espinosa, vale ressaltar, tem a ver com “ideias claras e distintas”. Se Deus é causa naturante, provém da cadeia causal uma ordem temporal que pode ser captada a partir dos três gêneros de conhecimento, retomando sua clássica discussão sobre estes (Spinoza, 2016, p. 81). O primeiro gênero interpreta o mundo a partir da imaginação ou opinião: escravo das afecções e paixões, sem entender a implicação do seu próprio corpo na natureza; vítimas de afetos sobre os quais nada se entende (*ibid.*, p. 75; p. 81). “Experiência errática”, a imaginação se expressa por signos e símbolos, além de palavras. Imagem, em Espinosa, instaura-se como memória afetiva (*ibid.*, p. 69): “quando Paulo imagina Pedro, se Paulo achar que Pedro é a imagem que faz dele, isso induz ao erro” (*ibid.*, *idem*).

A intuição, para ele, opera pela lógica do só-depois, oitava superior do pensamento que acessa o virtual e o terreno da memória de futuro, que discuto a seguir. Quando Espinosa diz que “sob forma de relato, a Escritura prediz o futuro” (Spinoza, 2014, p. 134), está se referindo a apóstolos e exegetas que conseguem se conectar com platôs de entendimento do real próprios do oráculo – entendidos, aqui, como ‘profecias’ – que só depois conseguem transformar sua intuição em pensamento e, por isso, verificar sua matematicidade, sua realidade, sua prova de verdade, apontando para a memória de futuro.

A partir dessa contribuição de Espinosa que fundamenta outra filosofia para além do cartesianismo e do iluminismo, o oráculo pode ser entendido como intuição acessada por símbolos; intuição da lógica simbólica. Contra Espinosa e com Jung e Warburg, afirmamos a potência das imagens no processo não da imaginação, mas da intuição⁴. Os pressupostos de Espinosa são excessivamente logocêntricos, como diria Derrida, apesar da ênfase na intuição, muito cara à cosmoprática oracular. Vale ressaltar que pensamentos são ideias, e não palavras, já que, para ele, a linguagem não consegue nomear as coisas de maneira adequada (Spinoza, 2016, p. 87), o que faz sentido se pensamos a partir de uma *episteme* da semelhança, e não da representação⁵.

⁴ Na prática do Oráculo Corporal, as imagens apresentam centralidade em sua condução.

⁵ Se Deus, a natureza, possui uma ordem acessível e cognoscível à experiência humana, já que o intelecto e o corpo são sua expressão, disso deriva que (i) é possível e desejável conhecer a natureza, como vimos, e (ii) nada é contingente na ontologia espinosista: não há espaço para o acaso pois nada se encontra fora da natureza (Spinoza, 2016, p. 84).

Pensar, então, é anterior a atribuir conceitos/palavras. Articular todos os sentidos permite elaborar. Espinosa vem antes da virada epistêmica da representação. Ele está imbuído da cosmologia em que palavras e coisas são inseparáveis. A palavra/imaginação aprisiona o pensamento em Espinosa, por isso que, para ele, escrever é difícil, assim como a representação é disruptiva e tensa.

Proponho, a partir dessa chave, que o ‘problema do adivinho’ esteja, agora, mais bem colocado. O adivinho é articulador da intuição: capta tão rapidamente a natureza que transcende a causalidade, intuindo-a em sua própria racionalidade, instaurando um ‘corpo sem órgãos’ a partir de um platô de entendimento e vivência de mundo oracular. Ele o faz a partir de imagens, entendidas como imagens sobreviventes que percorrem, que duram; imagens-duração (Deleuze, 2018), em vez da concepção junguiana trans-histórica e transcultural de arquétipo. Ainda assim, Espinosa reconhece que há mistério no real, já que os atributos humanos não coincidem com a expressão de Deus.

Assim como Espinosa, Bergson foi magistral ao recolocar a intuição a serviço da filosofia como forma de percepção do fluxo da vida e avançar sobre a problemática. Nesse sentido, a filosofia deve partir de um ato simples, em suas palavras.

Bergson parte de outra intuição fundamental: o tempo real escapa à contagem matemática. Para ele, a filosofia clássica sempre associou o tempo como experiência falha, privação de eternidade, além de associar metáforas espaciais para o tempo (longo, extenso ou curto); “a inteligência só consegue reter dele uma série de posições” (Bergson, 2013, p. 23), tal qual intervalos de uma série de pontos demarcados. Para Bergson, o tempo é, em si, incaptável, já que o tempo se trata da duração mesma, sentida e vivida.

Como, então, captar a mudança, e não sucessões de permanências? Em Bergson, ao contrário de Espinosa, que parte de um Deus imutável, natureza naturante, parte-se do puro movimento, em que o tempo é entendido como duração, como “evolução criadora”, que recria a cada momento perpétuas possibilidades de criação de virtualidades; “criação contínua de imprevisível novidade que parece prosseguir no universo” (*ibid.*, p. 105).

Se o mundo inorgânico “é uma série de repetições e quase-repetições infinitamente rápidas que se adicionam em mudanças visíveis e previsíveis” (*ibid.*, p. 106), tal qual Espinosa entenderia a partir pela apreensão do segundo gênero de

conhecimento, das ideias adequadas, dada a matematicidade da Natureza (Espinosa), ou da matéria (Bergson), o mundo espiritual é fundado na mudança e na duração. “O tempo é essa vacilação mesma, ou não e, em absoluto, nada” (*ibid.*, p. 107).

A movente originalidade das coisas, em Bergson, atua para quem é capaz de acionar o pensamento a partir da intuição, que tem a ver com captar a imanência da duração: (i) intuição não seria oposta ao real, como capacidade de captar o “eterno”, como certas proposições filosóficas advogam; (ii) trata-se, sim, de seguir as ondulações do real, e não postular metafisicamente conceitos dos quais os demais dependeriam.

“A intuição da qual falamos se refere, então, antes de tudo, à duração interior. Capta uma sucessão [duração] que não é justaposição [de temporalidades espacialmente definidas], e sim um crescimento por dentro, o prolongamento ininterrupto do passado em um presente que se monta sobre o porvir [devir]. É a visão direta do espírito pelo espírito. (...) Intuição significa, antes de tudo, consciência, porém consciência imediata, visão que apenas se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e, inclusive, coincidência” (*ibid.*, p. 139).

Ao elaborar a ciência intuitiva em Espinosa, trata-se, portanto, em Bergson, a intuição de conhecimento como contato, comunicação de inconscientes (Gil, 2001) e como coincidência, sincronicidade (Jung, 2019). Pensar intuitivamente significa pensar em duração. Assim como a inteligência parte da matéria, da natureza e do imóvel – progressiva e compassadamente móvel –, a intuição é a inteligência do espírito, da duração e das coincidências, que incidem em conjunto, sincronisticamente.

Bergson diz a intuição se tratar da “atenção que o espírito se presta a si mesmo, como por acréscimo, enquanto se debruça sobre a matéria, seu objeto. Essa atenção suplementar pode ser metodicamente cultivada e desenvolvida” (*ibid.*, p. 92). Infiro a partir dessa definição a intuição como possibilidade de modulação das atenções corporais, que pode ser desenvolvida por qualquer um, à diferença da conceituação espinosista, que não explicita tal relação com o corpo. Não se trata de ‘dom de mediunidade’, segundo a categoria espírita. A aparente dicotomia entre matéria e espírito, em Bergson, trata-se, na verdade, de uma dualidade que precisa ser superada, de modulações de fenômenos que se imiscuem.

Nesse sentido, Bergson propõe uma abordagem tão audaciosa quanto singular: a filosofia como “ato simples”, conjugação do *homo faber* e do *homo sapiens* contra o

homo loquax, ou seja, o pensamento especulativo próprio da metafísica tradicional (*ibid.*, p. 143), que deve ser vivenciado como observância da duração a partir da intuição, em suas palavras.

“Nossa iniciação no verdadeiro método filosófico data do dia em que rechaçamos as soluções verbais, tendo encontrado na vida interior um primeiro campo de experiência” (*ibid.*, p. 103). Trata-se de uma forma de ‘correção do intelecto’ à la Espinosa, do cuidado de si, segundo Foucault e Hadot, ou da antropologia como ‘educação dos afetos’ em Ingold.

A escolha do objeto da pesquisa também segue diretamente a direção bergsoniana: por um lado, entender a duração da experiência interior, propor a intuição como modulação da percepção dos atravessamentos corporais e das atmosferas afetivas, e também, sempre ao mesmo tempo, entender como essas linhas metodológicas afetam outros agentes, mais especificamente os artistas contemporâneos. Segundo ele, a arte mostra como é possível uma extensão das faculdades de percepção.

“Antes de filosofar, faz falta viver” (*ibid.*, p. 155). “A mobilidade constitui a estabilidade da vida” (*ibid.*, p. 144). Quando nos voltamos à percepção direta da mudança e da mobilidade, percebe-se que toda mudança e todo movimento são indivisíveis.

“O movimento é a realidade mesma, e o que chamamos imobilidade é certo estado de coisas análogo ao que se produz dois trens andam, com a mesma velocidade, no mesmo sentido, sobre duas vias paralelas; cada um dos trens é, então, imóvel para os passageiros do outro.” (*ibid.*, p. 162).

Essa alegoria da suposta imobilidade da percepção bergsoniano trata da ressonância, observância do movimento enquanto ser movente, ou como quer Gil, comunicação de inconscientes; (co)coreografias virtuais, como se o oraculista operasse no plano de imanência, no platô de movimento das entidades e desencarnados, entendidos a partir de diferentes egrégoras. É essa modalidade de atenção que nos permite entender o quanto oraculistas e artistas do corpo se comunicam, já que mobilizam o mesmo plano de imanência, apenas acionando as virtualidades em contextos diferentes.

Se, em Bergson, a intuição é captada a partir da ‘experiência interior’, abrangendo todos seus atravessamentos, a vida interior é mudança incessante. A

personalidade aparece como unidade e multiplicidade: o sujeito é um com o tempo, variando e vacilando o tempo inteiro: “continuidade indivisível de mudança” (*ibid.*, p. 168). Por isso, Bergson valoriza a vertigem: a capacidade de acostumar-se ao balançar da duração.

Para ele, “a realidade é mudança, e a mudança é indivisível e que, em uma mudança indivisível, o passado forma corpo com o presente” (*ibid.*, p. 174) e, acrescentaria, com devires e linhas de fuga que apontam para o futuro. “Quanto mais nos habituarmos a pensar e perceber as coisas *sub specie durationis*, mais nos fundimos na duração real” (*ibid.*, p. 177).

Ele insiste na mesma questão de Espinosa, de um radical continuísmo próprio da *episteme* das similitudes (Foucault, 1971). Ele, então, distingue o símbolo, como entidade metafísica que gira ao redor do objeto, como apreensão relativa do objeto, do absoluto, que acessa o objeto sem mediação simbólica (*ibid.*, p. 179). A perfeição do absoluto se contrapõe à representação e à simbolização do relativo (*ibid.*, p. 182).

“Disso, segue-se que o absoluto só poderia ser dado em uma *intuição*, enquanto que todo o resto depende de *análise*. Chamamos aqui de intuição à *simpatia* por meio da qual uma pessoa se transporta ao interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, por conseguinte, de inexpressável. Pelo contrário, a análise é a operação que reduz o objeto a elementos já conhecidos, comuns ao objeto e a outros. Analisar consiste, então, a expressar uma coisa em função do que ela não é. Toda análise é, assim, uma tradução, um desenvolvimento em símbolos, uma representação tomada desde pontos de vista sucessivos em que uma pessoa nota tantos contatos entre o objeto novo, que se estuda, e outros, que se crê já conhecê-lo.” (*ibid.*, p. 183).

A metafísica é, então, a ciência que pretende prescindir de símbolos e acessar o absoluto. O acesso ao absoluto, ao irrepresentável, então, dá-se por meio da vivência interior da duração. Em Bergson, a duração é entendida como a “quantidade de elementos que se prolongam uns nos outros participa da unidade, como da multiplicidade, mas essa unidade movente, mutável, colorida, viva, apenas se parece com a unidade abstrata, imóvel e vazia, que circunscreve o conceito de unidade pura” (*ibid.*, p. 191). Ao observar a duração pelo ato simples da intuição, percebe-se que a duração é unidade na multiplicidade.

“A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, tanto que o presente encerre de maneira clara a imagem sem cessar crescente do passado, quanto mais bem que testemunhe, por meio de sua contínua mudança de

qualidade a carga sempre mais pesada que uma pessoa arrasta atrás de si à medida que envelhece. Sem essa sobreposição do passado no presente, não haveria duração, e sim instantaneidade.” (*ibid.*, p. 201).

A duração é síntese, portanto, de um momento único, da indivisibilidade do tempo (unidade), mas também da mudança perpétua e constante (multiplicidade); eternidade de vida, eternidade vivida e movida.

Bergson distingue, nesse sentido, análise e intuição: “a análise opera sobre o imóvel, enquanto que a intuição se situa na mobilidade ou, o que remete ao mesmo, na duração. Essa é a linha mais clara de demarcação entre a intuição e a análise” (*ibid.*, p. 202). A linguagem prescinde de símbolos, portanto, se trata de análise. Por isso, a intuição tem dificuldade de ser expressa na linguagem: “a intuição, uma vez alcançada, deve encontrar um modo de expressão e de aplicação que seja conforme aos hábitos de nosso pensamento e que nos proporcione, em conceitos bem definidos, os pontos de apoio sólidos cuja necessidade tão grande temos” (*ibid.*, p. 215).

“A ciência e a metafísica se reúnem, então, na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada entre a metafísica e a ciência” (*ibid.*, p. 216). Em Bergson, a metafísica, tradicionalmente especulativa, deve romper com os símbolos, para se tornar “experiência integral” (*ibid.*, p. 225).

Entendido o oráculo como intuição, acesso privilegiado ao virtual a partir de sua vivência como acesso corporal à experiência interior, a espontaneidade da prática do Oráculo Corporal faz revelar relações de posições, palavras e gestos que se tornam afetivos e significativos para o consulente.

José Gil, quando analisa o movimento do Contato-Improvisação na dança, refere-se à comunicação de inconscientes: os dançarinos entram num fluxo em que é capaz de se captar corporalmente a virtualidade do movimento. É justamente essa capacidade ou modulação de atenções corporal exigida pelo oráculo corporal em termos dos motores. O princípio da ‘comunicação dos inconscientes’ tratam-se de ‘planos de imanência’ que se encontram num ‘plano de consistência’, em termos deleuze-guattarianos (Deleuze e Guattari, 2004, p. 288). Nesse sentido, pode-se dizer que os motores movem fluxos, desejos, atravessamentos e intensidades do inconsciente do consulente.

Como discutido anteriormente, o pensamento ocidental não se acostumou a captar o virtual. A Parapsicologia parece apresentar muitos avanços em relação à

percepção da dimensão do ‘invisível’ no bojo da hegemonia da cultura visual, e ‘sobrenatural’, que nada mais é do que o natural não vivido e experimentado. Muito dessa percepção centra-se em escutar os centros de energia (chacras) e os sete corpos astrais, principalmente o corpo astral, para que se ativem faculdades de percepção tais como a clarividência, a clariaudiência e a clarissenciência, mais utilizados pela prática (Rhine e Pratt, 1979).

Abrir toda a capacidade de leitura do virtual significa cartografar os desejos a partir do corpo vibrátil (Rolnik, 2016) que inclui acionar as múltiplas capacidades parapsíquicas tanto do oraculista, quanto dos motores e, também, do consulente, que segue em fluxo sua virtualidade de existência.

Assim, o trabalho com o Oráculo Corporal centra-se nessas diretrizes básicas, complexas, mas intuitivas, que coordenam um trabalho com resultados inusitados, surpreendentes e afetivos e que convidam e aguçam a curiosidade de todos. Cada prática move todas as certezas anteriores para a virtualidade de novas formas de vida.

Inconsciente e memória de futuro

O universo da “experiência interior”, da captação da duração pela intuição torna-se, então, o cerne da pesquisa. Aprimorar capacidades ditas ‘extrassensoriais’ acionam o virtual, ou, mais precisamente, a memória de futuro de uma linha de força do inconsciente pessoal e familiar do consulente.

Deleuze e Guattari, em sua contundente crítica à psicanálise, insistem de que o inconsciente é maquínico, dado que se conjuga ao modo de produção capitalístico de desejo. A crítica dos autores à psicanálise, ou melhor, à forma como a prática psicanalítica vem desempenhando um reforço da máquina desejante capitalista, centra-se em dispositivos de poder que acionam a memória de passado. Nesse sentido, a crítica dos autores à psicanálise centra-se na ênfase à construção de identidades fixas pautadas na memória de passado do indivíduo. A narratividade do passado fixaria sintomas psíquicos que, antes de favorecer a diferença e a multiplicidade, enredam o sujeito em narrativas repetitivas que o constroem em sintomas e repetições que compõem tanto um modo de ser, quanto um modo de produzir riqueza socialmente. Assim, a questão não se trata de esquecer o passado, seus traumas e marcas, mas sim de ativar as marcas como fluxos, e não como pesos e fardos.

Segundo eles, quando a psicanálise diz que o pai é anterior ao filho, está justamente investindo em uma lógica analítica, e não em uma simultaneidade, em coexistência, ou seja, pai e filho vivem na coexistência familiar e social. A anterioridade do pai sobre o filho apenas tem, aí, apenas sentido hipotético. O primeiro e premente campo é o social. A ideia de que a família prescinde sobre o social é o familiarismo, justamente o ideário da psicanálise; a família, o pai e o filho se subordinam ao ‘social’.

No Oráculo Corporal, a coexistência se expressa no sentido de integrar vivências passadas e futuras em fluxo de duração, de forma a construir ativamente a memória de futuro. Nesse sentido, se o bisavô não está bem, o bisneto ressoa tal plano de consistência. As questões surgem, então, não a partir de sintomas psíquicos, e sim na co-constituições das formas como poder e desejo são coreografados pelas famílias e pelos ‘sistemas’ em oráculo.

Nesse sentido, a crítica de Deleuze e Guattari segue na direção da prática psicanalítica, ou seja, na forma como o discurso psicanalítico tornado ação ou prática social pode promover a fixidez do indivíduo, identificado com suas marcas. Nesse sentido, (i) o desejo como falta; (ii) o inconsciente como representação e (iii) o tempo como fonte de traumas constituem o dispositivo da memória de passado.

Os oráculos, ao contrário, *podem* operar como memória de futuro, enfocando o desejo como potência que inclui o sujeito em seus múltiplos atravessamentos, apontando, a partir de sua cosmopraxis, uma cartografia do desejo que aponta para o devir. Assim, olhar para o passado como memória de futuro significa entender e ressignificar o passado como ato único e singular, apontando para as múltiplas possibilidades de vida. Assim, o oráculo como agenciamento, e não como dispositivo, pode constituir uma possibilidade de estética da existência (Foucault, 2004).

Assim, nossa concepção de Oráculo Corporal parte do acesso ao inconsciente do consulente, de sua memória, mas ativamos, a partir do oráculo, sua memória de futuro. A primeira fase do Oráculo Corporal consiste na apresentação do problema. Por apresentação, entendemos tanto (i) uma espécie de anamnese, em que o consulente externaliza o fluxo de consciência de seu problema ou sua questão, quanto (ii) a *imagem apresentativa* que ganhará corpo durante o processo, segundo um movimento anti-interpretativo (Hillman, 2018). Geralmente, como temos observado, predominam questões de relacionamento ou relacionadas ao projeto de vida, expresso pelo trabalho. O facilitador do oráculo ou oraculista será o encarregado de ministrar

ou ajudar o oráculo. Este participante, via de regra, será o último a ser convocado a “representar”, quando necessário.

O termo “representante” surge da obra-prática de Bert Hellinger. Como entendemos que não se trata de representação, e sim de apresentação, preferimos chamar os clássicos representantes de “motores”. O consulente escolherá quem moverá a ele mesmo, alguma pessoa, objeto ou esfera da vida. Por exemplo, o motor do pai, o motor do futuro, o motor da bolsa de estudos, o motor da doença, etc. Assim, atuar como motor significa tanto mover o desejo, o fluxo e o inconsciente/memória daquele sujeito ou objeto, quanto operar como a engrenagem de uma máquina desejante.

O segundo aspecto ressaltado aparece quando os motores entram em interação e o cenário começa a se delinear como uma totalidade coreográfica. Neste momento, irrompe o que poderíamos chamar, na esteira dos autores, de imagem apresentativa (Hillman, *op. cit.*) ou imagem-afecção do oráculo (Deleuze, 2018): a imagem que irrompe da “primeiridade” do contato com o oráculo e que provoca uma qualidade de afeto infrassensível, que coaduna imagem, intensidade e reflexividade (Massumi, 1995). Este é justamente o momento catártico do oráculo corporal.

Aqui, a parte mais sensível do trabalho do oraculista começa. É necessário modular suas atenções para a atmosfera afetiva que circunda a coreografia apresentada. Nesse sentido, há duas possibilidades: aquela imagem produzir uma catarse que ative a memória de futuro, ou seja, a memória que desperta o devir, a virtualidade de outro futuro possível para o consulente. Nesse caso, o trabalho com o oráculo se encerra e inicia o trabalho com a vida. Em outro sentido, se o oraculista percebe que há participante(s) ou mesmo o próprio consulente que se enreda(m) em memórias de passado, ou seja, sintomas, traumas que o impedem de acionar sua potência de vida, será necessário conversar com a imagem e os representantes, para que o fluxo da vida se re-estabeleça.

Observou-se, a partir de estudos e práticas, ruptura radical com a concepção de ordem em Bert Hellinger, além de sua concepção de Deus e da vida. A fundamentação do trabalho do autor se assenta sobre bases cristãs, dicotômicas e de reforço da identidade do sujeito. Assim, Hellinger aciona a *ordem*, sua palavra de ordem. Ordens do amor, ordens da ajuda, ordens do sucesso. ‘Hierarquia’, ‘ordem’ e ‘inclusão’ aparecem como chaves de seu trabalho com as Constelações Familiares. A

crítica do trabalho de Bert justamente aparece na segunda parte da prática, quando o oráculo dá lugar a um tipo de terapia que aciona a memória de passado⁶.

Em vez de ‘ordem’, preferimos entender o oráculo corporal como uma prática focada na desterritorialização e no engajamento ativo do sujeito com o devir. Em vez de ‘hierarquia’, buscar o entendimento da força que os ancestrais empreenderam e conexão do sujeito com a totalidade e a percepção do destino. Em vez de ‘inclusão’, acionar que tipo de sintoma familiar está a serviço de “máquinas inconscientes” comprometidas com o patriarcado, o machismo, a heteronormatividade e mesmo contestar a suposta tradição, sem perder de vista o lugar que o sujeito ocupa em sua história, construindo a tradição como força ativa de memória de futuro.

Assim, o fundamental da obra de Bert Hellinger não está, particularmente, em sua resolubilidade terapêutica, e sim em sua potência oracular. Nesse sentido, apontamos como identidade chave de nosso trabalho a prática do *Oráculo Corporal*, justamente porque Bert não analisa de que modo as imagens de suas constelações se formam; como modular as atenções do corpo e no corpo para acessar o inconsciente pessoal, familiar ou coletivo de que a Constelação se trata.

Conclusão

A pesquisa, ainda em construção, parte da intuição fundamental que é o Oráculo Corporal. Partimos do pressuposto de Ingold, para o qual a Antropologia se constrói como ‘educação dos afetos’, sensibilização e capilarização do próprio pesquisador a seu universo de pesquisa. Acrescento, ainda, a necessidade de uma pesquisa social incorporada [*embodied*], cuja mediação corporal é inevitável e constitui, também, pressuposto metodológico (Csordas, 1994). Não procuro, então, produzir uma sociologia dos oráculos ou sobre os oráculos, e sim instaurar o oráculo como possibilidade epistêmica a partir do corpo.

O trabalho, ainda em desenvolvimento, parte do conceito de ressonância, de comunicação dos inconscientes em ressonância a partir da instauração de um platô

⁶ Essa tendência se intensifica no trabalho de Hellinger se analisarmos as Constelações Familiares durante os anos 1980 e, progressivamente, nos anos 1990 (Hellinger, 2007). Se, a princípio, as Constelações tinham como o objetivo principal ver as imagens produzidas (*ibid.*, p. 40 ss.) como apresentação, no sentido de Hillman, depois Hellinger acaba incorporando um repertório terapêutico difuso, do qual não partilhamos, pelos motivos já apresentados.

oracular, que está para além das sincronicidades. Para isso, é possível, a partir do desenvolvimento de percepção parapsíquica, acionar essa faculdade do Oráculo Corporal. Assim, o trabalho tem como objetivo acionar a ‘memória de futuro’ a partir justamente da escritura, dos rastros que se constroem e se reinventam ao acionar a virtualidade de novas possibilidades de construção de novos fluxos de vida.

Referências bibliográficas

BERGSON, H. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus.

CSORDAS, T. (1994). *Embodiment and experience: the existencial ground of culture and self*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

DELEUZE, G. (2012). *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34.

_____. (2017). *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34.

_____. (2018). *Cinema I – A imagem-movimento*. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2004). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim.

_____. (1996). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 03*. Rio de Janeiro: Editora 34.

DERRIDA, J. (2017). *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.

FOUCAULT, M. (1971). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo Veintiuno.

_____. (2004). *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.

GIL, J. (2001). *Movimento total: o corpo e a dança*. Lisboa: Relógio D’Água.

HELLINGER, B. (2007). *Ordens do amor: um guia para o trabalho com Constelações Familiares*. São Paulo: Clutrix.

HILLMAN, J. (2018). *Uma investigação sobre a imagem*. Petrópolis: Vozes.

INGOLD, T. (2015). *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

JUNG, C. G. (2019). *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes.

POTTER, C. (2008). Sense of motion, senses of self: becoming a dancer. *Ethnos: Journal of Anthropology*, v. 73, n. 04, p. 444-465.

RODÉS, D.; SÁNCHEZ, E. (2009). *Tarot y constelaciones familiares*. Madrid: Oceano Ambar.

RHINE, J. B.; PRATT, J. G. (1974). *Parapsychology: frontier science of the mind*. Springfield: Charles C. Thomas.

ROLNIK, S. (2016). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

SPINOZA, B. (2009). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2014a). Tratado da correção do intelecto. In: GUINSBURG, J. et al. *Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2014b). Tratado teológico-político. In: GUINSBURG, J. et al. *Obra completa III*. São Paulo: Perspectiva.

TAVARES, F. (2012). *Alquimistas da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*. Salvador: Edufba.

WAGA, A. (2019). A Profissão do Intangível: cartomantes, oraculistas e videntes no Rio de Janeiro. *Dissertação de Mestrado*. Rio de Janeiro: IESP/UERJ.

WARBURG, A. (2015). *Histórias de fantasma para gente grande*. São Paulo: Companhia das Letras.