

O “lamento ritual”, ou do uso estratégico dos estados hipnóticos na crise de luto

SILVIA MANCINI

Instituto de História e Antropologia das Religiões, Universidade de Lausanne, Lausanne, Suíça
<https://orcid.org/0000-0003-2852-3201>
silvia.mancini@unil.ch

TRADUÇÃO¹

MARCO FONTANELLA

Revisor autônomo, Curitiba, Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-5278-0684>
marcofontanella2017@gmail.com

Introdução

O Mediterrâneo é, em toda sua história, um observatório privilegiado para as práticas relacionadas à morte e ao tratamento ritual do luto. Testemunho de várias gerações e diversos acontecimentos desde a mais remota Antiguidade, presta-se ao jogo das comparações entre as diferentes civilizações que compartilharam seu entorno. No marco destas civilizações o jogo das comparações se declina, particularmente, a partir das formas, passadas e presentes, de gestão simbólica do luto, de gestão da “crise” por ele suscitada.

O Sul da Itália, crisol de culturas e fluxos migratórios, província cultural que primeiro foi parte integrante da Magna Grécia e em seguida província romana, integrou-se depois à civilização cristã

¹ O texto foi traduzido de: Mancini, S. (2021). La “deploración ritual”, o del uso estratégico de los estados hipnóticos en la crisis del duelo. In N. Béligand (org.). *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural* (pp. 359-368). México: Secretaría de Cultura; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México.

para mais tarde conhecer, sucessivamente, os domínios normando e árabe. Nesta região sucederam-se diversas ondas culturais e, por conseguinte, diversas modalidades simbólicas de relação com a morte. Os aportes culturais foram, deste modo, múltiplos e desordenados. Entretanto o horizonte ideológico-religioso que no Sul da Itália englobou práticas e concepções relativas à morte parece reduzir-se a duas grandes épocas distintas, cada uma das quais caracterizada por “modalidades” específicas, mutuamente incompatíveis, de gestão do luto: por um lado a pagã (na qualidade de sobrevivências de práticas e ideologias funerárias politeístas) e por outro a cristã.

Na verdade, ambas possuem denominadores comuns. Estão vinculadas a um trabalho complexo de elaboração sobre a morte física visando transformá-la em “algo diferente”, a exemplo do trabalho material, que intervém ativamente sobre a natureza para extrair recursos para a vida. Da mesma maneira que a natureza “resiste” ao trabalho material do homem, que a deve forçar para transcender ou evitar suas coações objetivas, assim também a morte faz o homem enfrentar a contradição entre *o que sucede* irrevogavelmente sem ele (a morte como fato natural), por um lado, e por outro, o trabalho simbólico humano (como fato cultural) cujo objetivo é *fazer passar* a morte. Mas a atividade que consiste em *fazer passar* a morte de quem a traspassa ao falecer é o *trabalho de luto* propriamente dito.

O presente artigo toma como ponto de partida o magistral ensaio de Ernesto De Martino intitulado *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, de 1958, e se propõe a desenvolver algumas reflexões sobre o “lamento ritual” considerado como modalidade particular de gestão da crise do luto. Neste caso trata-se de analisar a instituição desta modalidade considerada como “ortoprática”, isto é, como *modus operandi* de natureza simbólica, dotado de considerável eficácia técnica. Este dispositivo busca o reenquadramento psíquico e existencial dos sujeitos em crise; visa também lhes reabrir à ação, comprometida pela crise.

Tratar-se-á, pois, adotando uma perspectiva de tipo “construtivista”, de abordar nas páginas que seguem duas questões específicas. A primeira é a natureza ortoprática do trabalho de luto, entendido aqui não tanto como “adesão a um sistema de crenças” como, isto sim, enquanto “técnica” ou “saber aplicado”, “habilidade adquirida” e como tal “transmitida” pela tradição. A segunda questão visa o lamento ritual considerado como dispositivo operatório de natureza psicocorporal, dispositivo que explora os estados psíquicos dissociados (ou estados hipnóticos). Estes estados, com efeito, são acionados durante a crise de luto em vista de uma “metabolização”, de certo modo, do acontecimento traumático.

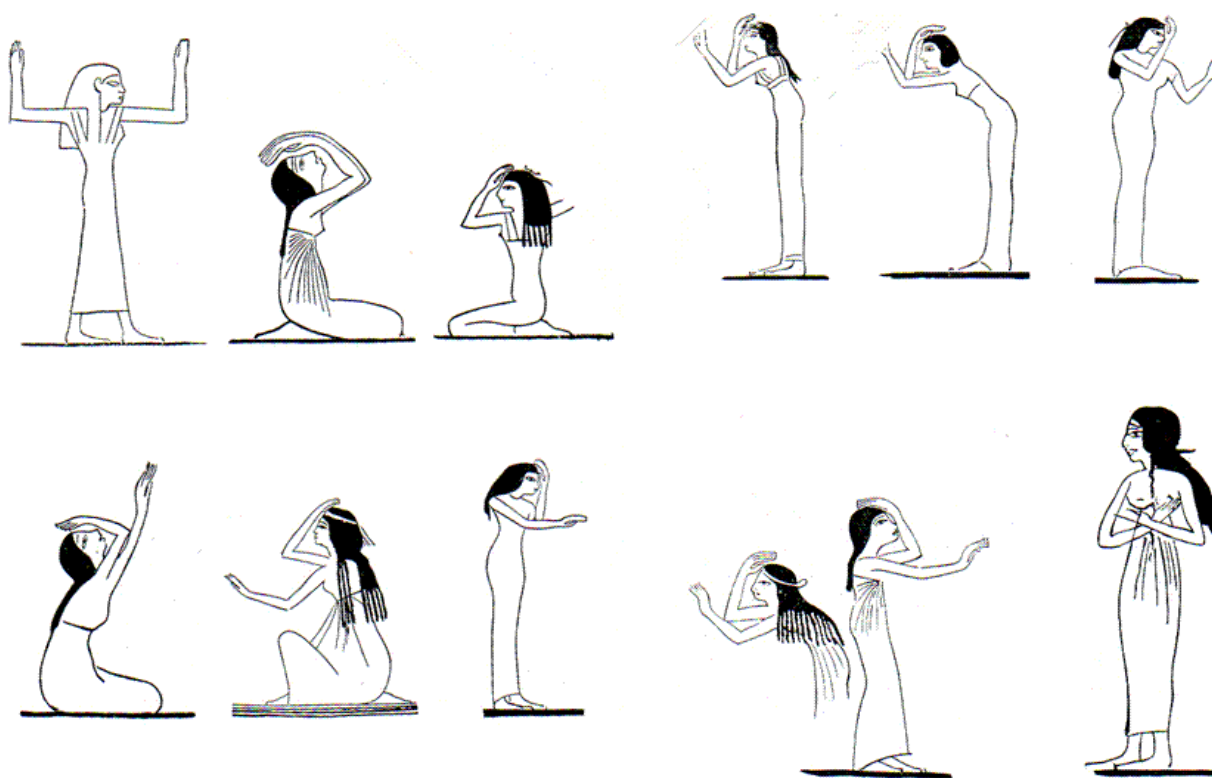
O trabalho de luto como “ortoprática”

Bem entendida, uma história comparada das religiões tem a obrigação de evitar os escolhos inerentes à projeção de uma visão cristão-cêntrica ou etnocêntrica, visão que associa a morte a um sistema de referências particulares, neste caso metafísicas, éticas e escatológicas que se referem à sobrevivência da alma, a seu destino após o fim da vida biológica, assim como a sua eventual “salvação”. As instituições mítico-rituais relativas à morte devem ser abordadas menos como depositárias de um “sistema de crenças relativas ao além” que como “sistemas de práticas” caracterizados por um “tecnicismo” específico cuja função é reorientar os humanos para uma ação e uma vida socialmente integradas. Pois bem, o la-

mento fúnebre, entendido como modelo de comportamento culturalmente fundado, transmitido pela tradição, apresenta-se, de fato, como uma instituição que se beneficia de um saber técnico específico, aplicado à gestão da crise do luto, o mesmo saber que o historiador das religiões Ernesto De Martino qualificava como "técnica da de-historização mítico-ritual" (De Martino, 1958: 36-43).

No Sul da Itália esta "maneira de fazer" ritual aparece inserida num horizonte mítico cujas raízes remontam às culturas mediterrâneas pré-cristãs (Mancini, 1992), particularmente em sua concepção de um além entendido como um "duplo" ou simples prolongamento do aquém de que dão testemunho alguns costumes populares. No caso da usança – difundida até uma época recente entre as famílias camponesas da Calábria e da Lucânia – de colocar no ataúde os pertences pessoais e as ferramentas de trabalho do morto (Lombardi Satriani y Meligrana, 1982: 161-175). A documentação histórica, arqueológica e figurativa relativa ao Egito, à Grécia, à Fenícia, ao Líbano, à Síria, à Palestina e a Israel oferece abundantes testemunhos a respeito. Nestes locais, com efeito, o lamento ritual foi praticado durante muito tempo, tendo como pano de fundo o tema mítico do vínculo entre os ciclos sazonais da vegetação e as vicissitudes de um deus que morre ou desaparece, mas cujo retorno é esperado (como Osíris, Átide, Adônis, Koré, Linos, etc.) (figura 1.)

Figura 1: Imagens egípcias do Reino Antigo, III milênio a. C., que representam os diferentes gestos no marco do lamento ritual.

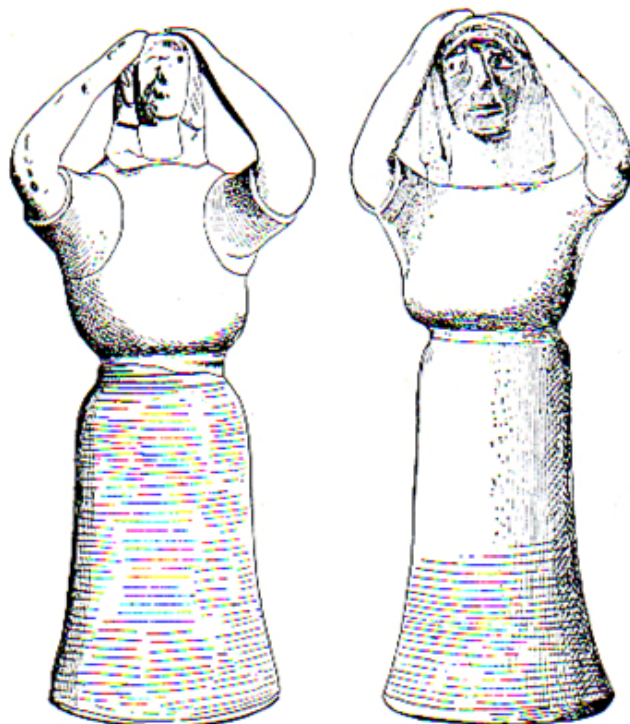


Fontes: Werbrouck, 1938. Dibujos de Marcelle Baud: 29, 62, 148, 175-176; De Martino, 1958: 352-353.

A ampla existência de uma ideologia religiosa dominada pela díade agricultura-morte parece, pois, haver marcado durante milênios *la koiné* mediterrânea. As fontes demonstram que a ceifa era vivida na consciência dos camponeses da Antiguidade como a “morte do trigo”, como uma prática tão carregada de implicações funerárias que deveria ser acompanhada por lamentos fúnebres rituais. Além de a Morte ter sido representada metaforicamente na iconografia e na linguagem como uma ceifadora armada com uma foice e a ceifa como a “morte” da colheita, este tema teve prolongamentos distantes no folclore mediterrâneo. Até uma data recente, em numerosas zonas da Itália meridional, do Egito, do Líbano, da Palestina e da Grécia, as mesmas lamentações acompanhavam a colheita e a morte dos homens (Frazer, 1984; Lanternari, 1959: 465-470; De Martino, 1958: 249-273). A visão do campo segado e a angústia suscitada pelo vazio vegetal por que eram responsáveis produzia entre os camponeses antigos uma crise psicológica dominada por um sentimento de culpabilidade, crise a que a cultura respondia com estratégias simbólicas de reintegração (De Martino, 1955, 1957; 1958: 242; Gusdorf, 1948; Laforgue, 1969).

A exploração das relações entre colheita e rituais funerários, efetuada a partir de um vasto trabalho que punha em relação a história antiga com o folclore europeu, levou De Martino a reconstruir o modo de funcionamento do dispositivo mítico-ritual destinado a objetivar e resolver culturalmente este dramático momento de crise. Esse dispositivo intervinha em dois níveis distintos. Através do ritual, tomava a forma de encenação do trigo e do deslocamento da responsabilidade deste gesto para um agente externo (um animal, um estrangeiro, o último segador, etc.). Adjudicando a estes agentes simbólicos a falta de um gesto considerado como sacrílego, que redimiam assim os verdadeiros responsáveis, estes obtinham livre acesso aos frutos de seu trabalho. Daí provinham essas práticas do tipo “bode expiatório”, recolhidas por Frazer e atestadas até datas recentes. No nível mítico, outro procedimento cultural, à maneira de um verdadeiro “rodeio estratégico”, também tornava possível esta negação simbólica da ação do segador. É o tema mítico da “paixão vegetal”, que tinha como personagem central um deus vítima de morte violenta, cujo corpo haveria dado nascimento às plantas cultivadas. Seguindo o relato convencional da reintegração do deus assassinado – que renascia na forma de trigo ou de outros produtos vegetais –, esta morte mítica punha em funcionamento uma dinâmica simbólica própria. Graças à projeção da colheita atual, *que se está realizando*, sobre um modelo mítico meta-histórico desatualizado, a responsabilidade histórica do ato de cortar com a foice era diminuída ou banalizada, pois o gesto era percebido como simples repetição de um gesto consumado já por outros. Além disso, a ressurreição do deus implicava o renascimento obrigatório do trigo e levantava assim a hipoteca que pesava sobre as colheitas futuras. As mitologias antigas do Mediterrâneo que giram em torno a figuras como os fenícios Adônias e Linos, o egípcio Osíris, os gregos Dioniso e Koré, o babilônico Tamuz – cuja desaparecimento é o signo anunciador da morte da vegetação, da seca e da fome –, propõem todas o mesmo esquema e associam estreitamente a esfera agrária à funerária (figuras 2 e 3).

Figura 2: : A iconografia do lamento ritual: a) estátua pequena procedente de Tanagra, Grécia (Museu do Louvre, Paris); b): Estátua pequena de carpideira, de origem desconhecida, Museu de Atenas, séculos VII-V a. C.



Fontes: Collignon, 1903: 301; De Martino, 1958: 363.

Figura 3: Cena de lamento fúnebre pintada em um lécito ático, século VI a.C.



Fontes: Benndorf, 1868: 193, quadro XXXIII; De Martino, 1958: 366.

Na Itália a instituição da lamentação ritual, vinculada diretamente a este mesmo horizonte cultural, sobreviveu a dois milênios de hegemonia cultural cristã, a qual romperia definitivamente o vínculo entre a prática de lamentação e os grandes sistemas ideológicos do mundo antigo. E isso claramente devido à eficácia deste costume, que funciona como dispositivo de reenquadro e autorreparação, cujas molas residem no funcionamento espontâneo do psiquismo humano. Assim, não se poderia ver nesta instituição um “resíduo folclórico”, espécie de sobrevivência em plena modernidade de um arcaísmo em desuso: de fato, a lamentação foi praticada nas zonas rurais da Lucânia e da Calábria até o fim dos anos 60. Além disso, são os aspectos ortopráticos vinculados a essa prática, os do rito “em ação”, que permitem questionar a natureza e as razões da eficácia deste costume. Precisemos que a especificidade do *modus operandi* reparador próprio da lamentação consiste, paradoxalmente, na repetição mimética da crise espontânea de luto. E que a expressão “trabalho de luto” remete à tentativa de transformar ativamente o estado psíquico suscitado pela morte de um ente querido, estado que poderia fazer afundar em tristeza aqueles que lhe sobrevivem. Este aspecto “técnico-aplicado” vai no sentido de contrariar o risco de paralisia e inação que ameaça os parentes. Assim o trabalho simbólico da lamentação ritual na Lucânia vem favorecer o trabalho produtivo material.

A lamentação ritual como dispositivo operatório psicocorporal

Em sua pesquisa realizada na Lucânia no final dos anos 50, De Martino estabeleceu uma dupla analogia. Primeiro, entre as manifestações mórbidas da vida psíquica (as quais Pierre Janet designava como “miséria psicológica”), de um lado, e o que ele próprio chamava de “crise de presença”, ocasionada pelo luto, de outro. Em segundo lugar, entre o fenômeno das personalidades múltiplas (do qual a fenomenologia do êxtase, mediúnicidade, espiritualista e psicopatológica oferece numerosos exemplos), de um lado, e o comportamento das carpideiras em ação, de outro (De Martino, 1958: 12-24, 83-110).

A propedêutica inscrita na dissociação ritual da personalidade durante a crise de luto está intimamente ligada, segundo De Martino, ao risco extremo a que os sobreviventes estão expostos – ou seja, à “crise de presença” entendida como alienação psicopatológica. A este processo de alienação ele deu o nome de “de-historicização”, pois o eu, que não havia se decidido pelos eventos que sofre, perde o chão em relação ao mundo histórico e cultural ordinário que o rodeia, chega mesmo a dele despedir-se. Para o autor italiano é precisamente na necessidade de uma proteção técnica contra o risco de uma de-historicização patológica que se encontra a origem deste dispositivo mítico-ritual localizado no coração da vida religiosa. Se, de fato, o risco da perda de presença consiste em uma de-historicização patológica, a técnica religiosa consiste então em opor a tal perda uma “de-historicização institucional”. Entendemos através desta expressão uma operação estratégica que consiste em desrealizar ou subtrair toda espessura histórica aos acontecimentos críticos. Deriva daí um regime particular de existência protegida, designado por De Martino “desistoricização mítico-ritual”, facilitada pela instauração de uma separação entre dois regimes psíquicos de ordem distinta².

2 A chave da eficácia do rito em ação residiria com efeito sobre um processo de *dissociação institucional* da unidade da consciência. O estado psíquico em que se instalam as carpideiras diz muito a respeito; compreende-se melhor à luz das contribuições da hipnose moderna, que colocou em evidência como o processo de autocorreção dos traumas e disfunções emocionais é favorecido pelo gesto de provocar uma dissociação parcial da unidade psíquica, promovida precisamente pela indução hipnótica. Ver Thierry Melchior, 1998; Borch-Jacobsen, 1991.

História das religiões e psicologia seriam assim capazes de se unir em uma reflexão comum cujo objeto seria uma modalidade técnica de ação, modalidade que pretenderia ser ao mesmo tempo, paradoxalmente, *desrealizada e eficaz*. Portanto, não é casual que a lamentação ritual coloque em marcha procedimentos (gestuais, verbais, sonoros, visuais, etc.) destinados a suscitar um enfraquecimento da unidade do eu, que é dominante no estado de vigília.

Os sintomas característicos da perda de presença como *de-historicização patológica*, repertoriados em psicopatologia, podem ser comparados com os estados de luto observados nos trabalhos de campo. Da depressão melancólica ao sentimento de inautenticidade e de perda de si, da angústia à experiência da "perda do mundo", do sentimento de alienação dos objetos até o furor agressivo, todas estas manifestações de crise se encontram na fenomenologia da crise de luto. No entanto, são suscetíveis de se metamorfosear como instrumentos de desprendimento e resolução, em modalidades simbólicas de gestão da crise que buscam encontrar o tempo necessário para consumir um desprendimento real. Em última análise, tais manifestações de crise se tornam técnicas de readaptação a uma realidade histórica finalmente aceita e reconhecida.³

O fato de a recitação da lamentação fúnebre vir a ser uma atividade ritual e não uma expressão espontânea e descontrolada do sofrimento pode ser demonstrado por cinco observações: 1) é realizada em períodos e datas determinados; 2) baseia-se no uso de uma gestualidade precisa; 3) recorre a melodias tradicionais; 4) constitui uma obrigação religiosa e sua não realização implica em consequências nefastas; 5) dirige-se a figuras mitificadas do morto e do além, as quais emergem através de discursos muito estereotipados.

Aqui encontramos três ordens expressivas envolvidas simultaneamente: a mimética, a verbal e a melódica. No que se refere à primeira, observa-se, por exemplo, que o rito se organiza em torno a uma polaridade característica de comportamento: a "ausência", isto é, o fato de que um estado psíquico em que o sujeito parece se autoalienar da realidade ambiente se alterna com a descarga convulsiva associada a explosões de violência contra si e contra os objetos. A estrutura formal da lamentação se apresenta, pois, como a reintegração cultural do atordoamento e da descarga convulsiva: trata-se de os enfrentar e desbloquear. A isto se denomina "pranto" (*planctus*), e obedece a regras: neste caso, a uma gestualidade rítmica fixada pela tradição, como por exemplo a oscilação do corpo para trás e para a frente ou para a esquerda e para a direita. Aqui ficam excluídos ou ao menos atenuados os comportamentos suscetíveis de apresentar algum perigo para a integridade física da pessoa; eles estão pois simbolizados eufemisticamente através de gestos codificados, como bater no peito, arranhar as bochechas, rasgar os cabelos e as vestes. No que diz respeito às ordens verbal e melódica, uma vez realizada esta primeira seleção ordenadora que abrange o número e a qualidade dos gestos, a lamentação começa a modelar os gritos e gemidos com refrãos emotivos periodicamente reiterados, sobre uma melodia tradicional precisa ("Pobre de mim!"; "O que vou fazer?"; "Como ele era bom!"). Esta ritualização de gestos, gritos e discursos torna possível a criação de um "discurso protegido". Mas para entender essa dinâmica será conveniente que se digam algumas palavras sobre o estado psíquico da carpideira em ação.

³ Ao contrário, nos delírios patológicos de negação da morte, o que deveria funcionar como meio de readaptação se transforma no centro de uma reorganização da vida psíquica e no prelúdio de um progressivo desprendimento da realidade. Como "técnica ritual do *planctus*" (ver *infra*), a lamentação ritual constitui precisamente uma alternativa a esta deriva.

Freqüentemente os observadores do pranto ficam chocados pelo fato de que os pranteamentos que ocorrem ao redor do morto não têm alma, são inautênticos, artificiais, “como se não fosse a pessoa que chora”, mas outra pessoa que chorasse nela, anônima e sonhadora, seguindo um esquema pessoal. Por que essa impressão de ficção? De Martino se propôs a mostrar que a repetição monótona de modelos culturais de comportamento, sempre no mesmo ritmo, termina por atenuar o estado de vigília, afundando e mantendo a pessoa que chora em um estado onírico leve a que ele denomina “presença ritual do pranto”. Somente assim a situação concreta de luto se atenua⁴. Graças a esta autoalienação ritual institui-se, em vez de uma presença unitária de vigília, um regime particular de existência, que repousa sobre uma dualidade psíquica chamada de “relativa”. Esse regime somente difere em intensidade das presenças simultâneas observadas, por exemplo, nas práticas xamânicas ou nas sessões de espiritismo, quanto se trata de entrar em relação com um espírito. Nesses casos a distância entre a personalidade normal e a personalidade segunda é tão grande que se experimenta como que a manifestação de um espírito que fala e atua através do sujeito. No entanto, no caso daqueles que pranteiam em ação, essa distância está claramente atenuada. Mas três observações podem demonstrar que estamos diante de dois regimes psíquicos distintos:

1) As lamentações se situam exclusivamente no plano da “presença do lamento”. A pessoa que chora pode voltar-se mais tarde para outros pensamentos, dedicar-se a outras ocupações, até mesmo exibir comportamentos despreocupados ou alegres, como se nada tivesse acontecido.

2) Durante a execução do lamento ela pode se distrair, voltar sua atenção para eventos banais, até mesmo aparentemente incompatíveis com o sofrimento intensamente experimentado por uma pessoa na qual uma “presença” estaria totalmente comprometida⁵.

3) A marca mais evidente da diferença entre “presença do lamento” e “estado de vigília” aparece no fato de que o lamento está inteiramente submetido à disciplina do rito. Com efeito, pode ser desencadeado, interrompido e retomado à vontade, em função dos prazos canônicos do ritual funerário. Por exemplo, no terceiro dia após o óbito uma pessoa se levanta e começa a chorar⁶.

O fato de se poder convocar a “presença ritual” sob demanda envolve duas consequências principais. Primeiro, torna possível a distribuição, ao longo do tempo, do tratamento resolutivo da crise de luto. Em segundo lugar, permite explicar a razão técnica da obrigação de repetir a lamentação em épocas previamente determinadas. A lamentação está estruturalmente sujeita a prazos e modalidades canônicos: o trabalho de luto é realizado em camadas sucessivas, explorando a condição de-historicizada e protegida da presença ritual e aproveitando os longos intervalos de descanso durante os quais a atenção se dirige a outro lugar. Em resumo, a instituição de uma “presença ritual do pranto”, quer dizer, o fato de a “presença unitária” se encontrar cindida em uma dualidade relativa, reveste-se de um significado técnico fundamental. É com efeito no plano ficcional da “presença ritual do pranto” que se consuma a conversão da crise caótica em lamentação ritualizada. E é também nesse plano que o discurs-

4 O estado de vigília, por outro lado, não desaparece completamente. Pelo contrário, subsiste, mas reduzido à simples função de guia da encenação, de alguma maneira, e mantém com a situação de luto um vínculo impreciso.

5 Distrações súbitas semelhantes muitas vezes incitam o observador a considerar a lamentação em sua totalidade como uma ficção hipócrita. Em realidade, esta atitude distraída resulta da defasagem subsistente entre o estado de vigília (compromisso com uma função de controle e guia) e a “presença” semionímica em que a lamentação se mantém.

6 A execução da lamentação implica ademais intervenções e recomeços canônicos: chora-se frente ao cadáver, durante os funerais, no momento do enterro. Da mesma forma, a lamentação é mantida ao largo das operações de vestir o cadáver, deve ser suspensa ao cair o sol, retomada ao alvorecer, etc.

so protegido e impessoal da lamentação permite a instalação progressiva de um discurso individual que já não é anônimo e estereotipado, permitindo que a pessoa que chora “se reencontre”, restabelecendo pouco a pouco sua relação particular com o mundo (figura 4).

Figura 4: Explosão paroxística em lamento fúnebre artificial (Pisticci, Lucânia).



Fontes: Fotografia de Franco Pinna, 1952, in De Martino, 1958: 342

Perspectivas

Na Antiguidade a psicotécnica cujas características mais importantes acabamos de evocar se inscrevia num complexo mítico-ritual com componentes monárquico-dinásticos, funerários, agrários, vinculados a uma concepção cíclica do tempo, concepção que a escatologia linear cristã veio a contradizer. Esta, com efeito, repousa sobre o tema da ressurreição e da vitória definitiva de Cristo sobre a morte, o que acabava sendo incompatível com a lamentação ritual, solidária a uma concepção da existência humana desprovida de uma escatologia e de uma soteriologia suscetíveis de vencer a morte como tal. Além disso, o pranteamento foi objeto de reiteradas condenações eclesiásticas. Estigmatizado como “resíduo pagão”, expressão da ausência “de esperança e fé na ressurreição anunciada”, sobreviveu apesar de tudo e, nessas regiões do Sul da Itália, até épocas recentes, sem dúvida em razão da existência de práticas mânticas e taumatúrgicas, cuja arqueologia histórico-religiosa destacou uma dupla ascendência. Por um lado, as práticas

de cultos extáticos estendidos na Magna Grécia, uma de cujas províncias culturais foi a Itália; por outro, as práticas vinculadas aos cultos de possessão que floresceram no Islã popular e mais genericamente na área mediterrânea (Mancini, 2004). Aparece então aqui como uma constante cultural a contribuição dos estados dissociados da consciência, estados perfeitamente dominados, por outra parte, pela população, em razão de numerosos séculos de prática (Mancini, 2006, 2008a, 2008b; Di Nola, 1995: 497-505).

Se a lamentação nos devolve a imagem perturbadora de um sujeito dissociado, que deixou de ser “senhor de si mesmo”, é porque, para nós, a dissociação psíquica é entendida como um estado mórbido. A estrutura ideológica institucional dominante desde o advento da modernidade parece, de fato, radicalmente inadaptada para favorecer esses estados, e tanto é assim que o “eu dividido” está longe de encarnar entre nós um “ideal cultural” (De Martino, 1942-1946: 46-75; De Martino, 1999 [1948]: 200-204). E é por isso que a confrontação com essas ortopráticas do espírito que se apoiam nos estados hipnóticos nos faz tomar consciência da relatividade, histórica e cultural, de nossa noção de “sujeito”, noção que se constitui no Ocidente como um marcador identitário forte, ilustrado particularmente pela ética platônica, o racionalismo moderno, o cristianismo e sua concepção tanto de livre arbítrio quanto de autonomia da pessoa. De fato, as “tecnologias do espírito” autoconstrutoras e autocorretoras pagãs, que Michel Foucault denomina de “tecnologias do eu” (Foucault, 1992, 2001 [1981-1982]), integram institucionalmente os estados dissociados, o que demonstra até que ponto a pessoa dividida, cindida, pode constituir não somente um “ideal cultural” como também uma condição propedêutica para a cura ou para a superação de um estado crítico.

Silvia Mancini é Professora de História Comparada das Religiões na Universidade de Lausanne.

TRADUÇÃO

Marco Fontanella é Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas.

REFERÊNCIAS

- Benndorf, O. (1868). *Griechische und Sizilische Vasenbilder*. Berlin: Guttentag.
- Borch-Jacobsen, M. (1991). L'efficacité mimétique. In D. Bougnoux (ed.). *La suggestion. Hypnose, influence, transe* (Colloque de Cerisy-la-Salle). Paris: Delagrangé (coll. 'Les Empêcheurs de penser en rond').
- Collignon, M. (1903). De l'origine du type des pleureuses dans l'art grec. *Revue des Etudes Grecques*, 16(71), 299-322.

- De Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri.
- De Martino, E. (1957). La messe del dolore. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVIII (2), 1-53.
- De Martino, E. (1955). La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVI, 15-59.
- De Martino, E. (1999[1948]). *Le Monde magique*. Paris: Sanofi-Sythelabo (coll. Les Empêcheurs de penser en rond). [El mundo mágico, traducción de Rosa Cortagelli y postfacio de Silvia Mancini. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004].
- De Martino, E. (1942-1946). Percezione extrasensoriale e magismo etnologico. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII (1942), 1-19; XIX-XX (1942-1946), 31-84.
- Di Nola, A. M. (1995). *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*. Roma: Newton y Compton.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris: Seuil, Gallimard.
- Foucault, M. (1992). *Tecnologie del sé* [traducción italiana de la conferencia dictada en 1982 en la Universidad de Vermont en el marco del seminario "Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault", 1988]. In L. Martin, H. Gutman, & P. Hutton (dir.). *Tecnologie del sé* [traducción de Saverio Marchignoli] (pp. 11-47). Torino: Bollati Boringhieri.
- Frazer, J. (1984). *Le Rameau d'or*. Laffont: Paris.
- Gusdorf, G. (1948). *L'expérience humaine du sacrifice*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Laforgue, R. (1969). *Psychopathologie de l'échec*. Paris: Payot.
- Lanternari, V. (1959). *La grande festa*. Bari: Dedalo.
- Lombardi Satriani, L., & M. Meligrana. (1982). *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del sud*. Milano: Rizzoli.
- Mancini, S. (1992). Le rituel du Labyrinthe dans l'idéologie de la mort en Corse. *Revue de l'Histoire des Religions*, 209(1), 23-53.
- Mancini, S. (2004). Mimétisme et rite : de la lamentation funéraire à la phénoménologie de Padre Pio. *Revue de l'Histoire des Religions*, 221(3), 327-353.
- Mancini, S. (2006). Histoire des religions et constructivisme. La religion comme "technique". In S. Mancini (dir.). *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie* (pp. 15-41). Paris: La Découverte. [La fabricación del psiquismo. Traducción de H.

Díaz. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008]

Mancini, S. (2008a). Salvation Goods and Canonization Logic: On Two Popular Cults of Southern Italy. In J. Stolz (dir.). *Salvation goods and religious markets* (pp. 124-144). Berna: Peter Lang.

Mancini, S. (2008b). Par-delà magie et psychothérapie. L'efficacité de la 'dés-historisation' mythico-rituelle. In E. Collot (dir.). *Hypnose et pensée magique* (pp. 51-72). Paris: Imago.

Melchior, T. (1998). *Créer le réel. Hypnose et thérapie*. Paris: Seuil.

Werbrouck, M. (1938). *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne*. Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth.

O "LAMENTO RITUAL", OU DO USO ESTRATÉGICO DOS ESTADOS HIPNÓTICOS NA CRISE DE LUTO

Resumo: Entre as técnicas simbólicas instaladas pelas diversas culturas com o fim de fazer frente à crise do luto, canalizá-la e resolvê-la, a técnica dita "lamento ritual" ocupa lugar central. Isso não só ocorre na região geográfica do Mediterrâneo, onde esta instituição conheceu uma trajetória historicamente muito longa (estendendo-se desde as práticas funerárias conhecidas do Egito Antigo à Grécia Clássica, do Israel antigo à Síria, da Córsega e da Romênia ao Sul da Itália do século XX), como também em outras regiões do mundo. Se o lamento ritual foi conhecido igualmente por civilizações geográfica e culturalmente tão distantes do Mediterrâneo, isso se deve à natureza intrínseca da prática. Mais precisamente, à *natureza ritual* do trabalho de luto, realizado por meio duma ficção característica, que subentende um emprego "estratégico" (ou funcional) dos estados psíquicos dissociados. A reflexão acumulada sobre o lamento ritual, "saber-fazer técnico" ou "competência prática-aplicada", entendida como dispositivo simbólico capaz de tornar suportável a crise do luto utilizando-se de estados hipnóticos, permitirá chegarmos à questão da articulação entre estados psicofisiológicos e sua utilização histórico-cultural.

Palavras-chave: luto; ritual; Ernesto De Martino.

"RITUAL DEPLORATION" OR THE STRATEGIC USE OF HYPNOTIC STATES IN THE CRISIS OF MOURNING

Abstract: Among the symbolic techniques employed by various cultures to manage, channel, and resolve the crisis of grief, "ritual deploration" holds a central position. This technique is not limited to the geographical region of the Mediterranean, where it has a long historical trajectory extending from ancient Egyptian funerary practices to classical Greek and Israeli traditions, as well as in Syria, Corsica, Romania, and southern Italy in the 20th century. Rather, it is also found in other regions of the world due to the intrinsic nature of this practice. Specifically, it is the ritual nature of mourning work, which involves a characteristic fiction that underlies a "strategic" or functional use of dissociated psychic states, that allows for this widespread use. The reflection on ritual mourning, understood as a symbolic device capable of making the crisis of grief bearable through the use of hypnotic states, will enable us to explore the articulation between psycho-physiological states and their historical-cultural use.

Keywords: grief; ritual; Ernesto De Martino.

LA "DEPLORACIÓN RITUAL", O DEL USO ESTRATÉGICO DE LOS ESTADOS HIP- NÓTICOS EN LA CRISIS DE DUELO

Resumen: Entre las técnicas simbólicas instaladas por las diversas culturas con el fin de hacerse cargo, canalizar y resolver la crisis de duelo, la técnica llamada "deploración ritual" ocupa un lugar central. Esto no sólo sucede en la región geográfica del Mediterráneo, donde esta institución conoció una trayectoria históricamente muy larga (se extiende desde las prácticas funerarias conocidas del antiguo Egipto a

la Grecia clásica, del antiguo Israel a Siria, de Córcega y Rumania a la Italia del sur del siglo XX), sino también en otras regiones del mundo también. Si la deploración ritual fue conocida igualmente por civilizaciones geográfica y culturalmente tan alejadas del Mediterráneo, se debe a la naturaleza intrínseca de esta práctica. Más precisamente, a la *naturaleza ritual* del trabajo de duelo realizado por medio de una ficción característica, que subtiende un empleo “estratégico” (o funcional) de los estados psíquicos disociados. La reflexión realizada alrededor de la deploración ritual, “saber-hacer técnico” o “competencia práctica-aplicada”, entendida como un dispositivo simbólico capaz de tornar soportable la crisis de duelo utilizando estados hipnóticos, nos permitirá arribar a la cuestión de la articulación entre los estados psico-fisiológicos y su utilización histórico-cultural.

Palabras clave: duelo; ritual; Ernesto De Martino.

RECEBIDO: 16/07/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC