

O ritual como narrativa: autoetnografia com uma curadora local na Bulgária

TIAGO PIRES

Instituto de Estudos de Etnologia e Folclore no Museu Etnográfico, Academia Búlgara de Ciências (IEFEM-BAS), Sófia, Bulgária.

<https://orcid.org/0000-0003-2351-5165>

tiago_pires@ymail.com

Introdução – autoetnografia e rito como narrativa

O objetivo desse artigo é refletir sobre a ideia de rito como construção narrativa a partir de uma autoetnografia¹ realizada com uma “curadora local”, moradora de uma comunidade na Bulgária que reúne populações de origem turca, *romani* (no Brasil traduzido como “cigana”) e búlgara. A base teórica dessa investigação transita pelos saberes da antropologia, da história e da psicanálise. Ela foi realizada por meio de uma releitura, não de uma aplicação, do aparato metodológico desenvolvido por De Martino (2008, 2012, 2013) no que concerne à prática ritual como de-historificação da dor subjetiva, e na ferramenta simbólica do ato de fala e da construção narrativa do sofrimento como desenvolveu De Certeau (1998). Além deles, incluí, por motivos metodológicos, uma breve discussão acerca da autoetnografia, já que ela foi o caminho escolhido para a coleta do material a ser analisado. Desse modo, o ritual passa a ser compreendido não somente como uma oferta mágica de resolução de problemas para aqueles que o procuram, mas como uma construção narrativa e subjetiva em conjunto, envolvendo todos os participantes.

A psicanálise utilizada como metodologia no caso da presente investigação não é uma aplicação das teorias freudianas ou lacanianas. Ela constitui-se por meio da leitura dos saberes psicanalíticos

1 Todos os nomes citados nesse texto são fictícios, a fim de preservar o anonimato das pessoas envolvidas.

realizada por historiadores e antropólogos (De Martino via Freud, De Certeau via Lacan) e da minha releitura das proposições teóricas veiculadas por esses intelectuais de meados do século XX. Esses autores foram manuseados a fim de potencializar minha interpretação, e não por meio da aplicação direta de suas categorias, as quais foram elaboradas para pensar outros contextos histórico-culturais.

Utilizarei duas formas para tentar dar um nome à atividade praticada por “Todorova” (T): operadora mágica e curadora local. Essa escolha será discutida ao longo da descrição e análise etnográfica. A própria tentativa de traduzir uma prática definida como uma “dádiva de Alá” constitui uma perda significativa, sem a qual a minha interpretação não seria impossível. Não existe escrita etnográfica, ou mesmo um trabalho histórico, que não se forme a partir de uma perda da experiência. Farei um uso crítico dessas categorias, na tentativa de respeitar e incluir a singularidade da interpretação subjetiva de Todorova, tendo em vista as limitações dessas nomeações e traduções antropológicas. Resolvi utilizar um nome fictício ao invés de citar o primeiro nome ou a abreviação dele. A fim de preservar ainda mais a identidade de Todorova, ocultei o nome da cidade. Mantereí somente a sua localização geográfica: costa búlgara, na região do Mar Negro.

Por que uma autoetnografia? Essa escolha metodológica se justifica por dois motivos. O primeiro consiste na impossibilidade de realizar uma observação participante de uma outra pessoa sendo atendida por Todorova, visto que ela só aceita um indivíduo por vez, ou no máximo dois, caso seja necessário um intérprete linguístico. O segundo é estritamente metodológico, pois acredito que o andamento do ritual e da narrativa de Todorova teria sido diferente se ali houvesse um “outro” a observar seus atos. Poderíamos talvez verificar uma tentativa de impressionar não somente o participante, mas aqueles que a analisam na condição de pesquisador. Outra possibilidade seria o receio em relatar certos aspectos privados diante de um terceiro “estranho” ao atendimento. Todavia, a autoetnografia não é uma forma mais verdadeira ou legítima de coletar e interpretar um material antropológico (Méndez, 2013; Boylorn & Orbe, 2014). É, no entanto, um modo mais adaptado e possível em certos casos, como poderemos verificar ao longo do relato etnográfico e da minha análise.

Há um aspecto interessante na autoetnografia que realizei, pois Todorova não sabia e nem soube durante o atendimento que eu era um pesquisador. Naquele momento, eu era apenas mais uma pessoa buscando solucionar problemas ou resolver questões pendentes que, porventura, causassem desconforto e sofrimento. E foi nessa perspectiva que fui acolhido e na qual se desenvolveu todo o ritual de leitura de cartas e adivinhação.

Em uma autoetnografia, e eu ousaria dizer em todo trabalho de campo, a subjetividade do etnógrafo é parte do processo de construção daquele material, da descrição e da narrativa que se compõe. O investigador constrói a sua análise por meio de uma experiência subjetiva (real, simbólica e imaginária) do que ele entende desse “outro” do qual busca retirar uma interpretação detalhada. No entanto, não é escrever sobre si mesmo. O que se busca investigar é a relação entre a experiência subjetiva e os aspectos socioculturais: um diálogo entre a dimensão interpessoal e intercultural perpassadas por variadas interseccionalidades (gênero, orientação sexual, religião, classe social, etnicidade, idade, educação) (Boylorn & Orbe, 2014).

Existe um problema ético de consentimento, haja vista a não existência de uma autorização advinda do outro, mas do próprio investigador que relata a sua experiência (Méndez, 2013). O consentimento escrito não foi requerido, pois se trata de um relato feito a partir da minha experiência naquele

ritual e por eu ter ocultado todas as informações identitárias de Todorova, como nome, local de atendimento e quaisquer outras informações que pudessem localizar esse sujeito. No entanto, no caso da minha pesquisa, ou mesmo em outros trabalhos de cunho autoetnográfico, acredito que exista um olhar interno e externo ao mesmo tempo. Analisa-se a minha experiência em uma prática social, mas existe um cenário cultural e um “outro” estranho à minha interioridade naquele trabalho de campo.

Nesse sentido, investiga-se a intersecção do que se produz na relação entre o outro e si mesmo. Não é, portanto, uma autoficção, uma autobiografia. O que se interpreta a partir de si é feito por meio de um saber e de um olhar antropológico. Desse modo, não penso que um trabalho de campo tradicional seja mais objetivo e próximo da verdade que uma autoetnografia. Ambas as situações partem de um lugar analítico, de posições subjetivas e políticas que são traduzidas na linguagem científica, com perda de sentido e produção de novos saberes. Pelos motivos explicados anteriormente, penso que a autoetnografia tenha sido um caminho metodológico mais adequado para a compreensão do fenômeno aqui estudado.

Ato de crer e de-historificação ritual: aproximações teóricas possíveis entre De Certeau e De Martino

Antes de adentrarmos na descrição e análise da minha visita à curadora local na Bulgária, acho importante apresentar a minha releitura e apropriação teórica tanto da teoria demartiniana e da sua relação com a obra freudiana, quanto da abordagem de Michel de Certeau via história, antropologia e psicanálise (nesse caso lacaniana). Selecionei De Certeau por ele construir uma abordagem histórico-antropológica da falta e do silêncio, por verificar no ato de fala e nos “não-ditos” os traços de um momento histórico e da subjetividade do indivíduo. Desse modo, a narrativa (verbal ou escrita) constitui-se não como uma realidade empírica do passado ou do presente, mas como um ato de fala/crer, um investimento do sujeito em uma posição subjetiva que se expressa não somente por meio do enunciado, mas da enunciação (do modo de dizer e das faltas) (De Certeau, 1998). Embora De Martino (2013, 2008) não tenha dialogado diretamente com o giro linguístico nas humanidades, algo caro à intelectualidade francesa dos anos 1960 e 1970 na qual De Certeau se inseriu de modo criativo, ele construiu o que chamo de uma leitura antropológica do *Ichspaltung* (cisão do ego ou divisão do eu) freudiano: a ideia de perda da presença e de-historificação do presente e do devir.

Um dos últimos projetos investigativos de Michel de Certeau (1925-1986) foi a pesquisa, financiada pelo governo francês, que resultou no seu livro “A invenção do cotidiano” (1998). Um dos aspectos explorados foi o que o historiador francês buscou realizar no campo de uma antropologia do crer. Nas palavras de De Certeau, “[...] entendo por ‘crença’ não o objeto do crer (um dogma, um programa etc), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não o seu conteúdo”. (De Certeau, 1998, p. 278). Desse modo, o *ato de crer*, na perspectiva certeauniana, é o investimento do sujeito em uma posição subjetiva, é uma prática, o ritual em si. Não é, portanto, realizar uma história das crenças, e sim uma antropologia do ato de crer, dos rituais, os quais nem sempre são religiosos (De Certeau, 2006, 1998).

O “ato de crer” é entendido de forma ampla e talvez tenha sido inspirado na ideia lacaniana, da qual De Certeau era um significativo interlocutor, de “ato de fala” (De Certeau, 1998). No contexto de um ritual

ou de uma prática cotidiana, esse manejo do conceito foi claramente utilizado e relido de modo singular pelo autor, já que não estamos falando aqui do âmbito clínico propriamente dito. Afinal, nós cremos e assumimos, bem como investimos, em posições subjetivas variadas. Não interessava ao autor compreender o registro escrito ordenador (corpus doutrinal) ou identitário (político e/ou religioso), mas o “ato” como expressão histórico-antropológica e subjetiva. É a partir desse ponto que De Certeau se autorizou a realizar uma análise da vida cotidiana em sua complexidade, percebendo os indivíduos não como subjugados aos ditames da cultura, da sociedade e do governo, mas como sujeitos capazes de se reinventar por meios de táticas e estratégias (De Certeau, 1998). Ele evitou, e eu ousaria dizer combateu, toda teoria da dominação que exclui a capacidade de atuar do sujeito, sem desconsiderar, é claro, que esse jogo da *pólis* não é igual para todos e é certamente mantido sob disputas de poder. Nem tudo é possível para todos em um determinado momento.

De Certeau interpreta o “ato de crer” como pertencente a uma gramática e narrativa histórico-antropológica e subjetiva, como podemos verificar no livro “*A possessão de Loudun*” (De Certeau, 2000). A narrativa, nesse caso, é formada por uma gramática da possessão, uma linguagem possível para aquele momento histórico-cultural e apropriado de forma singular pelas freiras possuídas. Portanto, a ideia de narrativa não é compreendida por De Certeau apenas como uma textualidade. Ela estrutura e está presente no próprio ato de fala/crer, no cerne estruturante dos rituais. No aspecto linguístico e narrativo, talvez De Certeau se afaste de De Martino, mas no âmbito ritual, podemos identificar algumas conexões.

Nesse ponto, existe uma aproximação entre De Martino e De Certeau (Pires, 2020a, 2024), pois o antropólogo italiano também considera central uma etnografia do fazer, da prática, do ritual. As crenças codificadas não explicam a complexidade das “técnicas rituais” capazes de tirar o sujeito do lugar do sofrimento, das angústias da vida (*de-historificação*). A experiência passível de ser analisada por meio de uma etnografia é o ritual, e não especificamente o corpus doutrinal ou a ideia de crença em si. O rito, por ser uma experiência histórico-cultural, mas também subjetiva, escapa a qualquer tentativa de definição identitária e idealizada. É a partir dessa perspectiva que De Martino desenvolveu o seu conceito de “de-historificação” e “perda da presença” (Pires, 2024).

O que proponho brevemente aqui não é uma hermenêutica de tais autores, mas uma releitura crítica a partir daquilo que entendo e me apropriado do que foi elaborado tanto no lado francês quanto italiano, ambos importantes em aspectos distintos. Dito isso, a categoria de “perda da presença” veiculada por De Martino (2013) consiste na perda da capacidade do sujeito de agir segundo os valores socioculturais disponíveis, uma espécie de divisão do sujeito e de uma perda do eu unificado. Essa “inautenticidade de si” mencionada pelo autor e presente na obra freudiana conecta-se com a ideia de *Ichpartun* de Freud, porém com algumas diferenças (Freud, 2011a). A perda da presença é um estado subjetivo, corporal, em que o indivíduo não consegue exercer a sua autenticidade, perde o lado ativo e atuante, ou seja, a sua capacidade de ser completamente sujeito dentro e a partir de um código cultural. Para Freud, essa divisão do ego é conflituosa e é parte constituinte do sujeito, porém não é necessariamente patológica no sentido psiquiátrico. O indivíduo é estruturalmente dividido (inconsciente e consciente; Id, Ego, Superego), e desse conflito estrutural podem surgir variadas modalidades de sofrimento e conflitos interiores, como as neuroses (Freud, 2011). Nos casos psicóticos, como a esquizofrenia, essa divisão é ainda mais evidente e severa, claramente patologizada pela literatura psiquiátrica.

É possível debater esse tema de forma mais ampla, considerando a história da psiquiatria a partir de fins do século XIX e dos manuais diagnósticos da saúde mental emergidos em meados do século XX, seja no contexto norte-americano pelo DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) ou por meio do CID (*Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde*) da Organização Mundial da Saúde. A noção de distúrbio mental passou por diversas reformulações, ganhando na última versão do DSM-V (American Psychiatric Association, 2013) uma pluralidade diagnóstica, inclusive incorporando de forma mais efetiva os aspectos culturais dos pacientes de uma determinada sociedade. No entanto, o núcleo do que se considera um transtorno mental recai sobre duas modalidades, traduzidas em De Martino por meio de uma linguagem antropológica da “perda da presença”: 1) a divisão do sujeito e a perda da autenticidade (um *Ichpartun* patológico) e; 2) a perda da capacidade de atuar no mundo segundo os valores culturais (*social withdrawal and isolation*, como aparece frequentemente nos manuais diagnósticos) (American Psychiatric Association, 2013).

Nesse sentido, De Martino não estava distante da concepção contemporânea, emergida em meados do século XX, de patologização psíquica como divisão do eu e retirada social presente em grande parte dos distúrbios mentais, da ansiedade à depressão. Há, no entanto, uma leitura e um uso diferenciado da literatura médico-psicológica na teoria demartiniana que o afasta das classificações e tratamentos oficiais do discurso médico.

Apesar de reconhecer na perda da presença uma espécie de patologia cultural e subjetiva advinda de uma situação angustiante ou traumática, De Martino a compreende também como uma técnica ritual no sentido de uma “de-historificação”. Em algumas práticas mágico-religiosas, o próprio ritual induz o sujeito a perder a sua presença a partir de uma meta-história que de-historifica o imaginário e a corporeidade do participante, retirando-o do lugar do seu sofrimento (o presente). O rito seria capaz, nessa perspectiva, de retirar o sujeito da historicidade do seu sofrimento por meio de uma de-historificação ritual, resolvendo os seus conflitos subjetivos em uma outra dimensão gramatical, linguística e cultural. Após esse momento, existe um retorno da presença, uma reinserção do sujeito na história, pois a retirada definitiva seria, nessa perspectiva antropológica, a loucura (a perda da capacidade de agir segundo os valores daquela sociedade, perder-se definitivamente de si e do laço social) (De Martino, 2013; Pompa, 2022; Pires, 2025, 2026).

No entanto, esse processo ritual não resulta em uma metafísica, algo sobrenatural. Se essa técnica cultural do rito acontece dentro da história, como é possível uma “de-historificação”? Por meio de uma construção narrativa, pautada em gramáticas subjetivas e culturais compartilhadas por aqueles que participam do rito. É nesse ponto da teoria demartiniana que, a meu ver, é possível traçar um diálogo com as proposições teóricas de Michel de Certeau (2006, 2000, 1998). É uma forma de reler a teoria demartiniana de um modo contemporâneo, tendo em vista uma base psicanalítica que se fundamenta na interlocução entre cultura e linguagem.

O que possibilita a de-historificação e a retirada do sujeito de seu lugar de sofrimento é a elaboração de uma narrativa linguístico-corporal construída durante o ritual por meio daqueles que estão implicados nesse processo. A gramática ritual produz uma linguagem que impacta o corpo do indivíduo em sua totalidade, afinal, a mente é parte dessa mesma corporeidade. A teoria demartiniana, apesar de sua originalidade, dialogava com os debates antropológicos de sua época, como o conceito de “eficácia simbólica” elaborado por Lévi-Strauss (1963). Entretanto, parece-me que De Martino tentou propor uma ideia de “eficácia eficaz” por

meio da noção de “natureza culturalmente modificada”, ou seja, a capacidade da técnica ritual de produzir uma mudança corporal e “estados alterados de consciência” (De Martino, 2013, p. 268).

Essa é ainda uma discussão aberta, sem conclusões definitivas e com as quais não pretendo me aprofundar no presente artigo. No entanto, gostaria de me posicionar diante desse debate com o qual não poderia deixar de dialogar, a partir das proposições de De Certeau (2006, 2000, 1998) e de suas apropriações da psicanálise, sobretudo de viés lacaniano. O que importa em minha análise autoetnográfica é o efeito que a narrativa ritual produz no sujeito envolvido nesse processo, como os atos de fala veiculados não somente pela operadora mágica. A partir do caso estudado, não foi possível desenvolver por meio de dados antropológicos as categorias de “estados alterados de consciência” ou de outras formas de mudança corporal produzidas pelo ritual. Contudo, se a fala da curadora local produziu um sentido e uma interpretação, e o sujeito de alguma forma se apropriou e elaborou subjetivamente suas questões, é possível afirmar que o rito produz uma eficácia sobre o sujeito, altera o seu modo de pensar, o coloca em questão ou o apazigua.

Nesse procedimento, não é crucial afirmar a “realidade dos poderes mágicos” ou como eles se tornam eficazes, já que o que importa é a operação narrativa e os efeitos que os atos de fala e crer produzem no corpo do outro. Existe uma apropriação subjetiva da linguagem ritual e de seus desdobramentos, para todos os envolvidos. O rito como narrativa é toda essa operação, envolvendo sujeitos, atos de fala, implicações conscientes e inconscientes, gramáticas e linguagens culturais e subjetivas. Acredito que os dados etnográficos apresentados a seguir possam elucidar, de alguma maneira, o que foi exposto teoricamente até o momento.

Rituais e operadores mágicos na Bulgária: uma breve contextualização

As práticas de adivinhação e a presença de cartomantes fazem parte da história religiosa da Bulgária. Em meados do século XX, algumas dessas experiências foram relatadas no trabalho etnográfico do psiquiatra Emanuil Sharankov (1903-1997), especificamente em sua obra publicada em 1947 intitulada “Caminhada no fogo: estudo psicológico-fisiológico e histórico-geográfico do nestinarianismo na Bulgária”. Em sua descrição etnográfica feita em meados dos anos 1940 em algumas vilas na Bulgária, Sharankov analisou os *nestinari*, hoje uma prática cultural, mas que no passado assumia o formato de um rito mágico-religioso. Era um rito de caminhada e dança sobre as brasas, muito difundido em outras regiões da Península Balcânica como Grécia e Turquia (Sharankov, 1980).

Nos agrupamentos onde o psiquiatra identificou o “nestinarismo”, os rituais de adivinhação, limpeza da alma e profecias eram recorrentes. Ao transcrever as falas dos *nestinari*, é possível verificar que muitos dos operadores mágicos, como as cartomantes, revelavam somente as partes positivas de suas previsões, ocultando o que eles interpretavam como trágico (Sharankov, 1980). Isso era realizado para ganhar a atenção e confiança dos habitantes dos vilarejos, enfatizando a importância que essas senhoras adquiriam em meio ao contexto social do qual faziam parte. Assim como Todorova, essas senhoras mais velhas que praticavam o rito *nestinari*, muitas vezes, enveredavam-se para ritos de previsão e limpeza da alma, tornando-se uma *baba* (avó) para a comunidade local. Havia também um investimento narcísico e subjetivo na potência de prever e andar sobre as brasas. A importância da vida dessas mulheres se ancorava

fortemente em suas funções sociais naquela comunidade. Não quero realizar aqui uma comparação direta ou identificar como esses sujeitos do passado e do presente se conectam. São situações distintas, mas que nos mostram algumas conexões históricas com uma função mágico-religiosa que se atualizou.

As práticas rituais performadas pela comunidade “cigana”² são mediadas por tradições de origem turco-otomana e *romani*, podendo abarcar elementos do cristianismo ortodoxo em alguns casos, como demonstra Ruegg (2013) em seus estudos etnográficos sobre xamanismo cigano na Bulgária e na Romênia. São grupos que possuem identidades plurais que não podem ser reduzidas ao âmbito nacional, étnico e religioso. Todorova representa muito bem o que a pesquisa de Ruegg (2013) demonstra: uma intercalação de elementos religiosos advindos de diferentes matrizes culturais e históricas da região balcânica, mas não somente. Sobretudo no leste da Bulgária, há uma presença marcante de *turks* (ciganos de origem muçulmana). Apesar de não adentrar nesses detalhes nominativos, Todorova poderia ser enquadrada na categoria de *turks*, haja vista que suas práticas rituais são marcadamente resultantes de elementos religiosos dessa tradição romani-muçulmana.

Dentro dessas comunidades, inclusive nas de origem muçulmana, são comuns os ritos de cura por meio da água, árvores, pedaços de ossos e a suposta “retirada de vermes” do corpo das pessoas que buscam atendimento tanto para o corpo quanto para a mente. Não são, necessariamente, rituais recentes. Existe uma mescla de performances e linguagens do passado e do presente dentro desse grupo pluri-identitário e plurinacional. Além dos rituais de cura, estão presentes a quiromancia e a adivinhação, nem sempre realizada por meio de cartas. Apesar de Ruegg (2013) utilizar o termo xamanismo, ele mesmo afirma que esse conceito é problemático como tradução das práticas culturais desse grupo social, preferindo em alguns momentos tratá-los como *healers* (curadores). Desse modo, posso afirmar que Todorova se enquadra, apesar de suas singularidades, nesse contexto e nesse âmbito cultural mediado por diferentes matrizes culturais exploradas por Ruegg (2013) entre os *turks*, *romani* e *tatars*.

Introdução à autoetnografia

Acredito que eu deva introduzir o meu percurso profissional em relação ao tema abordado nesse artigo, bem como a minha relação com a Bulgária, ressaltando de onde veio a ideia de realizar essa investigação autoetnográfica. Esses fatores, mais do que introdutórios, são partes constitutivas da minha autoetnografia, ou seja, da minha posição como participante imbricado no procedimento ritual. A minha trajetória e função como pesquisador da relação entre cultura, subjetividade e religiões, certamente tem um impacto na forma como eu condiciono a minha participação no ritual em questão, analisado sob a ótica autoetnográfica. Desse modo, a minha própria subjetividade está em jogo, ainda que ela seja perpassada pelo rigor de um olhar teórico que direciona a minha interpretação, como deixei claro no início do texto.

Eu sempre me interessei pelo tema das religiões no mundo contemporâneo e elas fizeram parte dos meus trabalhos histórico-antropológicos no Brasil e na Europa (Pires, 2019, 2020, 2020a, 2020b, 2024, 2025). Eu compreendo as religiões dentro de uma abordagem teórica que incorpora a centrali-

2 O termo *gipsy* (cigano) possui uma conotação negativa para muitas comunidades *romani*. Estou utilizando essa expressão de modo crítico e para mencionar a forma como ele foi manuseado no trabalho histórico-etnográfico de François Ruegg (2013).

dade da subjetividade no âmago das crenças, considerando-as não apenas como possíveis ferramentas de dominação, fé e poder, mas como investimento e uso subjetivo. O que me interessa nos rituais mágico-religiosos é o manejo subjetivo que os sujeitos realizam a fim de justificar, empoderar, compreender e dar sentido a querelas e sofrimentos psicossociais e individuais. Não priorizo tanto a religião como técnica de dominação, mas o uso político-subjetivo que as pessoas fazem das práticas e narrativas de fé.

Atualmente estou vinculado à Academia de Ciências da Bulgária (Instituto de Etnologia e Estudos Folclóricos, Museu Etnográfico), no Departamento de Antropologia Médica, e minha pesquisa atual é sobre cultura e subjetividade durante o século XX. Eu investigo, de modo global, as diferentes linguagens culturais para lidar com o sofrimento mental e como elas se tornaram pautas globais durante a Guerra Fria. Manifestei o interesse em fazer uma pesquisa paralela, porém ligada ao meu projeto de pesquisa atual, sobre as curadoras locais na Bulgária. A ideia era mapear e analisar outras linguagens culturais contemporâneas para lidar com os desafios psíquicos contemporâneos, e como esse procedimento funcionava e criava interesse na população local.

Eu escutava frequentemente dos colegas de departamento e dos moradores locais o interesse búlgaro em práticas adivinhatórias e mágicas. É um tema que faz parte da história cultural do país, sendo a vidente desprovida de visão, Baba Vanga, um dos exemplos mais estudados e reconhecidos na contemporaneidade (Neuburger & Hanzel, 2025; Valtchinova, 2009). Um dos integrantes do departamento me indicou entrevistar uma senhora que realizava seus serviços mágicos em uma comunidade na região búlgara do Mar Negro. O meu interesse pessoal e profissional, a minha atuação como pesquisador na Bulgária e o interesse popular e acadêmico sobre práticas mágicas me levaram a iniciar o planejamento da autoetnografia e dessa investigação.

Em abril de 2023, havíamos organizado uma conferência sobre práticas médicas e história da medicina em uma cidade da costa búlgara. Eu aproveitei a ocasião para preparar essa expedição investigativa no bairro onde Todorova habitava, haja vista que é uma região de difícil acesso por transporte público. Visitamos o local usando o carro próprio de um dos integrantes do Departamento de Antropologia Médica. Além disso, era uma comunidade em que os códigos linguístico-culturais precisavam ser manejados por alguém que já havia visitado a região e falava a língua local. Eu poderia ter feito muito pouco como estrangeiro naquela localidade, sem a confiança e credibilidade dos habitantes do bairro.

A questão linguística foi um dos desafios, pois a minha compreensão da língua búlgara era muito limitada na época. Todo o ritual se desenvolveu em búlgaro, com tradução simultânea para o inglês realizada por uma colega de trabalho do meu departamento, de nacionalidade búlgara (MV). A minha participação era mediada pela tradução do inglês para o búlgaro, ou vice-versa. Embora o inglês não seja nossa língua materna (minha e da outra participante), ambos possuíam capacidades linguísticas suficientes para a realização desse trabalho de campo.

Eu e minha colega de departamento tivemos uma longa conversa após a visita a fim de esclarecer partes do ritual e das falas que não haviam ficado claras para mim. Desse modo, a autoetnografia ocorreu em três momentos distintos: 1) a minha experiência dentro do ritual e da visita à operadora mágica; 2) a conversa posterior com a mediadora e tradutora do trabalho de campo; 3) a escrita de um diário relatando o meu ensaio autoetnográfico.

O ritual possuía gestos visíveis, e nem sempre o uso da fala era necessário. Em alguns momentos, eu conseguia compreender algumas palavras e o contexto geral das frases sem a necessidade de tradução para o inglês. Embora a autoetnografia seja pautada na minha experiência no ritual e nas conversas, ela foi passada por diferentes processos de tradução e reescrita, durante e após a visita. Essas lacunas, memórias e desentendimentos criam falhas e dificuldades no processo de interpretação, mas, ao mesmo tempo, possibilitam um distanciamento que pode ser valioso e que ocorre com a posterior escrita autoetnográfica.

Autoetnografia em uma visita a uma curadora local

A seguinte descrição e análise refere-se a uma autoetnografia realizada com a senhora Todorova no dia 28 de abril de 2023 em uma cidade pertencente à costa búlgara do Mar Negro. A comunidade na qual vive a senhora, identificada como uma curadora local, é um amálgama de habitantes de origem turca, *roma* (*romani*) e búlgara. Não ficou claro, ao certo, qual a origem da referida curadora local. Eu redigi algumas perguntas para direcionar a minha investigação, e ao final da autoetnografia tentamos inserir algumas delas em nossa conversa com a senhora Todorova. Não foi realizada, no entanto, uma entrevista formal. Buscamos manter um tom de diálogo e informalidade necessários ao andamento da observação, haja vista a resistência dela em responder com detalhes às perguntas pessoais.

Aconselhado pela professora MV, deixei as perguntas para o final, pois Todorova ofereceu logo de início uma leitura de cartas provida de previsões e análise do requerente da consulta que, nesse caso, era eu mesmo. Isso explica a discussão teórica sobre autoetnografia introduzida no início desse artigo. Desse modo, ao não compartilhar com Todorova nenhuma informação a meu respeito, almejei verificar como a narrativa construída por meio da leitura de cartas seria (ou não) fidedigna à minha vida e às minhas questões pessoais.

Compartilhei com meus colegas de trabalho que eu gostaria de entrevistar e realizar algum tipo de etnografia com os “curadores locais”, tendo como foco o território búlgaro. Eu tinha somente uma preocupação central: evitar o que, muitas vezes, classificamos como “charlatões”, que no meu entendimento refere-se à prática ritual somente como forma de extorquir dinheiro dos possíveis clientes. Eles então me sugeriram esse bairro em uma cidade na costa búlgara, no qual haviam realizado pesquisas qualitativas acerca dos desastres naturais.

O agendamento da vista só ocorreu por causa dos laços pessoais e do contato prévio que MV e meus colegas de departamento haviam estabelecido com a comunidade e com a própria curadora. Havia uma confiança e credibilidade que serviram de porta de entrada para um agendamento rápido e sem muitos problemas de negociação. Todo o processo foi conduzido de maneira informal, respeitando os limites e requisitos ressaltados por Todorova. O agendamento foi intermediado por um morador do bairro, e não diretamente com a operadora mágica.

Entramos em contato com esse morador (M), o qual havia participado do referido estudo sobre desastres, a fim de tentar agendar uma visita com a “curadora local”. M. conseguiu uma visita no mesmo dia e seguimos rumo ao bairro a fim de realizá-la. Estávamos em quatro pessoas e o morador explicou que somente uma pessoa externa poderia participar da visita. Foi preciso realizar uma negociação nesse momento, feita por MV, a fim de que eu pudesse participar da visita com uma acompanhante. M.

chamou a senhora Todorova do portão de sua casa e MV explicou que eu não compreendia a língua búlgara, e que era necessário que ela participasse a fim de realizar a tradução simultânea. Todorova ficou pensativa, refletiu por alguns instantes e, ao final, me deixou entrar junto com minha colega de trabalho. A partir de então éramos somente nós três a compor esse encontro.

Todorova não permitiu que gravássemos a consulta, e por isso foi realizada somente a minha autoetnografia. Todorova nos recebeu em seu portão e nos encaminhou para a entrada de sua casa. A porta estava aberta, era uma espécie de sala decorada que consistia no primeiro cômodo da residência. Era uma sala com divisória: ao fundo um sofá e algumas caixas aleatórias, pareciam materiais de construção. Na primeira parte, decoração, estantes, uma mesa central dividindo a cadeira na qual Todorova se sentou e o sofá no qual eu e MV nos acomodamos. MV trocou algumas palavras com a senhora e, ao perceber que ela não estava confortável em responder às questões, iniciamos a consulta rotineira proposta por Todorova e destinada a mim. Eu participei dessa consulta como se fosse um frequentador comum. A visita durou aproximadamente 40 minutos.

A sala onde realizamos a consulta era caracterizada por um amálgama de tradições: sobre a mesa o Alcorão e outros livros em língua turca, uma *misbaha* avermelhada, decorações de elefantes e escritos em turco, cartas de tarô e uma placa com o escrito: “Baba”³. Todorova nos acomodou em seu sofá e se sentou à nossa frente em sua poltrona. Um maço de cigarros estava presente perto de um cinzeiro. Em um primeiro momento pensei que fosse para uso pessoal. Ao longo da visita, notei que o artefato pertencia ao procedimento ritual.

Como participante do ritual, o que me interessava era compreender de que forma aquela experiência mágica poderia ter qualquer tipo de efeito psíquico em mim. Seja como forma de orientação de vida, análise da minha personalidade, identificar perspectivas de futuro, acalmar minhas angústias. O que me mais me incomodava na época eram questões do âmbito profissional. Todorova, de uma certa forma, foi muito eficaz em identificar pontos problemáticos da minha vida atual sem que eu falasse muito, como, por exemplo, a área que eu atuava no momento e os caminhos futuros da profissão. Ela disse: “você trabalha com a mente humana, com psiquiatras e psicólogos. Você vai trabalhar com pessoas, nesse campo dos estudos da mente”. De fato, meu trabalho atual envolve profissionais do campo psi, e minha intenção para o futuro consistia em trabalhar mais diretamente com pessoas, e não somente no âmbito teórico da pesquisa acadêmica.

Todorova iniciou o trabalho de “previsão” e, para tanto, colocou as cartas sobre a mesa. Acendeu o seu cigarro, com o olhar disperso, como se estivesse olhando para o lado e começou a fumá-lo. Todorova me perguntou se minha mãe estava viva e se ela e eu morávamos em uma casa grande ou pequena. Respondi que a casa dos meus pais possui um tamanho reduzido. Eu não entendi ao certo a relação entre o tamanho da casa e o fato de os meus pais estarem vivos ou não. Talvez exista uma tentativa de Todorova em identificar o meu núcleo familiar, se era vinculado aos cuidadores iniciais, ou a uma parceria afetiva. Essa temática não retornou de forma direta durante a continuação do ritual e da narrativa apaziguadora e de orientação da operadora mágica.

3 O termo *baba* significa “avó” em búlgaro e “pai” ou “padre/santo” em turco. É uma terminologia comum nas comunidades *romani* na Bulgária e na Romênia, onde as tradições locais são mediadas pelas práticas e saberes ortodoxos, turco-otomanos e “gipsy”. É comum esse título aparecer entre os curadores locais mediados pelos saberes turco-romani (*turks*) (Ruegg, 2013).

Retirei uma das cartas com a mão direita e ela me pediu para retorná-la e retirá-la novamente, dessa vez, usando a mão esquerda. Antes de virar a carta, ela começou a fazer o seu discurso de previsão e de relatos sobre a minha vida. Em alguns momentos ela parava para fumar, com o mesmo olhar disperso. Não sei dizer ao certo se nesses momentos havia, no entendimento de Todorova, algum tipo de ajuda espiritual, como se ela estivesse entrando em contato com “Alá” ou um “gênio” interior (*jinn* na tradição turca significa uma entidade que pode ajudar a guiar ou causar sofrimento e doenças). Apesar da recorrência dos “gênios” no discurso dos operadores mágicos de origem turca no sudeste europeu (Zarcone & Hobart, 2013), Todorova mencionou apenas ser guiada por “Alá”. Nada mais disse sobre qualquer influência espiritual externa. Em certas ocasiões ela assumia uma corporeidade em transe, porém muito discreta. Ao longo de sua fala, essa marcação corporal era reduzida e, por vezes, apareciam em sua face alguns sinais.

A narrativa de revelações proferida por Todorova transitava entre considerações específicas e outras mais abrangentes. De um modo geral, eram condizentes com as minhas questões pessoais e ao que eu almejava saber. Todorova iniciou o seu discurso antes mesmo de virar a carta na qual eu havia retirado. Suas previsões e discursos ora se alinhavam à leitura das cartas, ora prosseguiram de maneira livre. A cada nova leitura, ela parava para fumar e refletir. Ela realizou a sua interpretação por meio das cartas sem que eu perguntasse ou falasse nada. Somente ao final me foi concedido o espaço para perguntas. Para evitar qualquer tipo de sugestão ou de leitura facial das minhas reações, mantive a expressão do rosto neutra em todas as falas de Todorova. Uma boa análise das minhas expressões faciais, se fosse o caso, poderia ser utilizada para a composição narrativa que a curadora local estava realizando. No entanto, essa neutralidade é frágil e certamente as expressões que escapavam da minha face foram usadas como caminhos de interpretação por Todorova.

Algumas de suas adivinhações pareciam mais como direcionamentos de vida, e às vezes eram de conselhos práticos e cotidianos. Em uma de suas falas, antes da nossa entrevista informal e durante o ritual das cartas, Todorova mencionou o seguinte conselho: “Você deve caminhar perto do mar ou de águas quando estiver perdido e precisar encontrar algum tipo de guia e direcionamento”. Antes disso, T. havia comentado que eu precisava dormir de nove a dez horas por dia caso eu quisesse descansar de verdade. “Você precisa desse tanto para poder recuperar tua energia”. Ela também identificou pessoas invejosas ao meu redor, e me disse para tomar cuidado. T. não pronunciou nenhum nome específico, porém ressaltou a necessidade de vigilância no ambiente de trabalho. O “andar perto das águas” e a “inveja no trabalho” fazem sentido, ainda que sejam direcionamentos gerais. No âmbito do sono, posso dizer que ela acertou com precisão, haja vista que eu realmente necessito das exatas nove ou dez horas de sono para me sentir bem e disposto. Eu não aparentava estar cansado durante a visita, por isso essa fala me marcou.

A leitura de cartas ocorria vagarosamente e, a cada carta retirada, novas interpretações eram proferidas. O meu fascínio pelo ritual e pela narrativa de sentido, orientação e adivinhação me distraíram do conteúdo imagético das cartas de tarot. Não sei dizer com absoluta certeza qual o tipo de baralho era utilizado. Para mim, pareciam cartas tradicionais do tarot, e eu não consigo me lembrar das tipologias que retirei. Eu estava focado em suas falas, gestos, olhares e silêncios. O que não era dito também me instigava.

Todorova me questionou sobre meu estado afetivo, se eu estava casado ou em algum relacionamento. Eu respondi que não. Ela subitamente me interrompeu e disse: “Não se preocupe, os teus

caminhos estão abertos no campo do amor, não tem nada causando impedimento e você vai encontrar alguém”. Todorova se referiu a uma parceria com o gênero feminino. Nesse ponto, havia um equívoco em sua previsão sobre o encontro amoroso. Essa foi uma das previsões generalizantes que ela fez sem que eu perguntasse ou retirasse uma carta de tarot.

Ela também me interrogou sobre uma parceria amorosa do passado com a qual eu mantinha uma relação conflituosa. Todorova mencionou uma discussão e desentendimento do passado, falou da necessidade de perdão e de seguir em frente sem se arrepender ou olhar para trás. Eu disse que existia uma situação assim no passado, mas que não era algo vigente na atualidade. A situação estava relativamente resolvida. Eu me lembro que mais de uma vez, durante suas falas, Todorova mencionou o seguinte direcionamento: “não se arrependa das coisas que você fez até chegar aqui, as coisas do passado. Você não precisa ficar arrependido de nada”. Ela usou essas sentenças tanto nesse momento da parceria amorosa do passado quanto nas questões relacionadas ao meu trabalho e futuro profissional.

Em um momento da leitura das cartas, não me lembro ao certo qual, Todorova afirmou o seguinte: “você vai trabalhar melhor com pessoas do exterior, e não com sujeitos do teu país de origem”. Essa fala adveio alguns instantes após eu perguntar se eu continuaria viajando a trabalho ou se eu ficaria apenas em um lugar fixo, uma das minhas angústias naquela conjuntura. Ela respondeu com tom de certeza, de forma rígida e precisa: “Você não vai parar em um lugar, o teu destino é essa mudança constante”. Acrescentou: “somente nesse ano você realizará oito viagens ao exterior”. Ela estava correta em relação ao número de viagens para 2023, constatei no início do ano seguinte. Em relação à continuidade do meu trabalho em localidades diferentes, nada posso afirmar até o momento quanto à exatidão de seus pronunciamentos.

Todorova fez uma previsão interessante enquanto discutíamos a temática do trabalho. Ela afirmou com precisão, olhando novamente para o horizonte com o seu cigarro na boca: “você vai trabalhar com a escrita. Aliás, você deve escrever todos os dias. Nunca deixe de escrever”. Ela fumava pausadamente, intercalando os tragos com breves pausas ao colocar o cigarro no cinzeiro por instantes. Esperava uns minutos e pegava novamente o cigarro, por vezes apagado. Acendia-o de novo e começava a falar olhando ora para nós, ora para os lados.

Essa talvez tenha sido a previsão que mais me marcou durante a visita, pelo seu caráter de precisão e direcionamento. Condizia com minhas angústias naquele momento, com o que eu queria saber sem que ela soubesse de antemão. Como dar continuidade ao meu trabalho? Mudar de área? Fazer também algo além da pesquisa acadêmica? O conselho da escrita e do ato de escrever concatenava toda essa problemática. Abria espaço para o novo na minha vida, sem se desconectar do meu passado, o qual Todorova constantemente ressaltava: “não se arrependa do que você fez até agora”. Não posso negar a função apaziguadora e terapêutica que essas falas incidiam sobre mim. Nesse momento eu percebo que o importante não é necessariamente a verdade dos fatos durante o ritual, mas a condução narrativa e os efeitos psíquicos que essas falas verossimilhantes e ousadas têm sobre mim.

Apesar da verossimilhança, eu recebi esses comentários no campo do trabalho de forma desconfiada. Todorova sabia que eu era um estrangeiro na Bulgária, e provavelmente pressupôs que eu trabalhava junto com alguns de seus conhecidos que me acompanharam a essa expedição investigativa. No entanto, nada foi compartilhado com ela sobre a minha vida e trabalho, apenas algumas frases introdutórias quando nos encontramos no portão. MV me apresentou como um colega, sem explicar por-

menores da minha vida pessoal e profissional. Desse modo, Todorova pôde usar pouco do que lhe foi apresentado, sobretudo porque me mantive quieto e observador durante o ritual de retirada das cartas.

Fiz poucas perguntas ao longo da minha experiência nessa visita. Todorova não direcionava o seu olhar para mim e MV com frequência, pois quando fazia qualquer previsão ou aconselhamento, olhava para o horizonte e continuava a fumar o seu cigarro. A sua técnica ritual me parecia um conjunto de observações pessoais, sensibilidade com a alteridade, capacidade de análise da situação com base nas cartas de tarot que ela lia com rapidez e precisão. Em grande parte do tempo, ela era capaz de me convencer, assim como ocorria com MV que, em algumas situações, apresentava-se assustada com as falas da operadora mágica.

A narrativa de Todorova constrói um caminho de prosperidade existencial, com algumas previsões efetivas (minha área e perfil de trabalho e horas de sono), algumas gerais, porém verossimilhantes (presença de inveja no trabalho e o caminhar perto das águas), outras equivocadas ou pouco convincentes (o encontro com uma parceria amorosa do gênero feminino). Acho interessante destacar que, embora não exista uma exatidão completa, Todorova foi capaz de me ler, de compreender e promulgar falas assertivas e verossimilhantes com relação ao meu passado, presente e futuro. Isso ocorreu antes, durante e após a leitura das cartas.

A minha percepção é a seguinte: ela vai tecendo um relato com base nos olhares e na minha postura, nas cartas, nas minhas poucas perguntas e dúvidas. Existe um processo analítico nessa técnica ritual. Ao fazer isso, cria-se uma atmosfera de acolhimento, controle da situação e sentido para o que passou e está por vir (“você encontrará alguém; você vai trabalhar melhor com pessoas do exterior”). Existe uma função terapêutica e apaziguadora na maneira como ela conduz todo o ritual. Uma narrativa que de-historifica a dor e as angústias de existir, que funciona somente a partir de um ato de crer compartilhado pelos envolvidos nessa transferência subjetiva. A narrativa não vem de cima e é imposta de modo hierarquizado, embora a curadora assuma uma postura de autoridade quanto aos seus dons.

As falas de Todorova eram entremeadas de mistério e pausas para fumar. Embora a leitura das cartas tenha sido o meio ritual para as revelações, ela não se pautava somente nessa modalidade, já muito conhecida e difundida entre videntes, cartomantes e outros operadores mágicos. Aqui temos um problema conceitual e teórico: como nomear essa atividade respeitando a alteridade e suas especificidades? É uma problemática de tradução e de tentativa de entender o “outro” no seu sistema histórico-cultural específico (Gasbarro, 2006, 2003; Massenzio, 2005).

Perguntei, ao final da minha visita, como Todorova definia o seu trabalho na comunidade e quem eram as pessoas que a procuravam. Ela disse que atendia pessoas do bairro, da Bulgária inteira e de outros países. Ela afirmou que compreendia o seu “trabalho” como uma capacidade fornecida por Alá. Não se definia como curadora, feiticeira, maga, ou por meio das categorias utilizadas nesse texto. Resolvi utilizar os termos “curadora local” e “operadora mágica” para usar categorias mais abrangentes e não pertencentes à gramática condenatória cristã, além de serem termos presentes nos debates antropológicos atuais sobre a região balcânica (Ruegg, 2013; Zarccone & Hobart, 2013). Além disso, por Todorova não ter usado nenhum termo específico, tendo se autodenominado como alguém que recebeu uma habilidade de Alá, torna-se duplamente difícil uma tradução conceitual sem perda de significado. Isso ocorre, no entanto, durante todo o meu trabalho analítico. A escrita de uma experiência subjetiva

se faz a partir de uma perda (De Certeau 2011). Qualquer tradução de uma outra cultura ou sujeito na linguagem antropológica ou histórica segue o mesmo caminho. É a partir dessa perda, desse silêncio, que podemos nos autorizar a dizer algo.

Todorova estava resistente em responder às minhas questões desde o início da visita. Ao final, após ganharmos um pouco mais de confiança, a professora MV conseguiu perguntá-la alguns dos tópicos que eu havia planejado discutir: 1) Normalmente, quem procura a senhora? Qual o perfil dessas pessoas? 2) O que essas pessoas buscam? 3) Qual a sua função aqui na comunidade? 4) Como a senhora percebe esse trabalho que você realiza? 5) Quando a senhora percebeu que possuía essa “habilidade”? É uma tradição de família ou a senhora foi a pioneira nessa prática? A resposta para essas questões foi formulada a partir da minha experiência subjetiva e observação durante a visita, bem como por meio das respostas diretas proferidas por Todorova.

Todorova não mencionou com detalhes o perfil daqueles que a procuravam, só nos explicou a proveniência desses sujeitos, como mencionei anteriormente. As pessoas a procuravam para saber algo, para decidir, para resolver algum tipo de sofrimento, sobretudo no âmbito mental. Apesar de não mencionar essa informação, Todorova não parece oferecer nenhum tipo de “cura física” para doenças conhecidas ou desconhecidas. A atividade de “limpeza da aura” ocorre por meio de um ritual que ela não quis me oferecer pois afirmou que no meu caso não havia a necessidade de uma “limpeza” ou “abertura de caminhos”. Em muitos momentos ela insistiu que a minha “aura” estava limpa, e que os caminhos estavam todos abertos. Nesse sentido, não obtivemos mais informações sobre esse tipo de ritual.

No entanto, podemos inferir a partir da nossa conversa com Todorova que a grande maioria dos problemas dos sujeitos que a procuram refere-se ao âmbito psicológico, aos desafios da existência (emocional, econômico) e da trajetória subjetiva de cada um. Ela não fornece simplesmente um ritual de adivinhação, com o uso de cartas, mas um aconselhamento baseado também na sua percepção sobre aquele que é atendido. A conversa se desenvolve não somente a partir de grandes questões para o futuro, mas como uma narrativa apaziguadora para o presente, ainda que existam elementos de predição. O ritual com as cartas e com suas falas possui uma semântica temporal pautada em situações do passado, do presente e do futuro. O foco resolutivo, no entanto, encontra-se no presente daquele que fala e que é sujeito participativo desse processo. Temas como trabalho, amor, amizade, família, problemas pessoais e questões em aberto fazem parte do foco narrativo de Todorova. A grande maioria das informações proferidas por Todorova a meu respeito foi feita com base nas cartas e na sua análise pessoal. Somente ao final realizei algumas perguntas pessoais que eu gostaria que ela explorasse com mais profundidade: como devo proceder no trabalho e se me mudarei mais vezes.

Perguntamos a Todorova quando ela havia percebido que possuía esse tipo de habilidade e ela nos respondeu que havia 28 anos. Nesse momento ela afirmou o seguinte: “Alá que me deu”. Segundo Todorova, um dos motivos da resistência em fornecer mais informações sobre sua prática e em responder às questões está no fato de as pessoas à sua volta serem “invejosas”. Ela menciona várias vezes a postura invejosa da comunidade em que habita, e das pessoas em geral, em relação a ela e suas atividades.

Aqui existe um aspecto interessante a ser analisado sobre a postura de Todorova frente aos outros e a ela mesma: a sua narrativa “narcísica”. Narcisismo não como patologia (Birman, 2019), que fique claro, mas

como um investimento do próprio sujeito em si mesmo, nas suas capacidades, destaques e “poderes especiais”. Uma espécie de “eu tenho, o outro não”: motivo da inveja dos moradores do bairro. Todorova possui uma postura segura, precisa e assertiva, e isso transparece na prática ritual e em suas falas. Não é uma mulher que busca sobreviver com a “ajuda” dos que a procuram, mas de um sujeito que ajuda os outros, que resolve problemas e assiste à população como uma “mãe”, uma “avó santificada” (*baba*). Existe um empoderamento em sua postura, na maneira como ela descreve sua atividade e no modo invejoso como os outros a veem.

Os rituais de clarividência e de “limpeza da aura” se constituem não somente como uma prática para os outros, mas como um elemento narcísico de Todorova, a qual se reafirma e se constrói a partir desses “poderes mágicos”. O rito pode ser entendido como uma narrativa em conjunto, uma ação colaborativa. Não é alguém com um dom especial oferecendo algo ao outro. É também uma simbiose de intenções e sentidos. O ritual normalmente é formado por aqueles que o produzem e que oferecem “poderes especiais” (feiticeiros, xamas, guias, líderes religiosos) e aqueles que usufruem e participam dessa atividade como beneficiários. Pelo menos no caso da minha autoetnografia, notei que ambos se beneficiam, de modos diferentes, do rito. Para uns uma função terapêutica e de organização simbólica da existência, para o outro uma função de nutrição narcísica.

O que é possível utilizar como base de interpretação é o conceito de “de-historificação” de De Martino, o qual consiste na capacidade do ritual de tirar o sujeito da história, deslocando-o para um contexto em que o sofrimento não existe ou é manuseado de forma resolutiva (Pompa, 2022; De Martino, 2013). No caso do rito de adivinhação de Todorova, não é uma “retirada da história” propriamente dita, mas uma “de-historificação do presente” e uma produção de um horizonte resolutivo baseado no futuro previsto. Ou se quisermos ir além, podemos falar de uma inserção do sujeito em outra dimensão simbólica, produzida pela narrativa de Todorova, a qual é resolutiva na medida em que ela cria um horizonte de possibilidades e reorganiza, por meio da predição, as questões angustiantes daqueles que a procuram. Existe uma função terapêutica na escuta desses problemas e na produção de sentido que servem como guia para os problemas pessoais apresentados, como pude verificar durante minha própria experiência no ritual.

Já o ritual de “limpeza da aura”, embora não presenciado por nós, proporia uma retirada dos “impedimentos” que o sujeito supostamente carrega. Seria uma possível de-historificação na medida em que o rito propõe uma retirada das causas da angústia, algo possível somente no âmbito ritual. Naquele momento “fora da história” no qual o rito se constitui, cria-se um horizonte resolutivo para as demandas apresentadas por meio da eliminação do que está causando o sofrimento, o que só pode ser feito fora da realidade social e histórica que a narrativa de Todorova produz. Não é, no entanto, uma força sobrenatural, mas um deslocamento simbólico e uma produção, em conjunto, de resoluções para a dor. Entretanto, a questão narcísica não termina aqui.

Por fim, perguntamos se as habilidades especiais de Todorova pertenciam a uma tradição familiar ou se somente ela as possuía. Ela nos respondeu que a sua família não possuía essa capacidade e que ela era a única a exercer essa atividade, mencionando novamente: “Alá me deu, Alá me deu esse poder”. Todorova destaca, mais de uma vez, a sua singularidade, as suas características especiais que causam inveja aos moradores do bairro e que a destacam no âmbito familiar. Afinal, ela é uma “escolhida de Alá”, já que as pessoas não possuem o seu poder. Ela reforça constantemente a ideia de que ela possui algo

que os outros não têm, e que a torna especial. Desse modo, como também é possível verificar durante a sua prática ritual, Todorova assume uma postura de guia para aqueles que a procuram, construindo uma narrativa em que “ela sabe, você não”. Ela revela, por meio das cartas, o que os outros não sabem sobre o seu futuro, colocando-a em um lugar de poder e centralidade durante o rito.

Considerações finais

Acredito que a maior contribuição desse artigo para a discussão das práticas rituais como forma cultural de manusear a dor subjetiva esteja localizada no procedimento narrativo elaborado durante o ritual e no fato desse procedimento não ter uma via única entre aquele que oferece e aquele que se beneficia. Muito foi discutido sobre as possíveis funções terapêuticas que os rituais podem ter para os sujeitos participantes (Zarcone & Hobart, 2013; Lim *et. al.*, 2018; Pires, 2020a, 2020, 2019, 2024), mas pouco ouvimos sobre como essa técnica cultural é apropriada por aqueles que a gerenciam. Logo, não é um procedimento linear e unidirecional. É exatamente nesse ponto que o diálogo com a psicanálise foi importante, seja por meio dos autores de referência (De Certeau, De Martino) ou por meio da minha releitura. No presente texto, como já mencionei anteriormente, propus um uso particular da teoria demartiniana e certeuniana em seus diálogos com a antropologia e psicanálise, além de me embasar em muitas produções no campo da etnopsiquiatria (Beneduce & Taliani, 2015; Beneduce, 2019; Risso & Böker, 2000; Devereux, 1981).

Nesse sentido, o rito é entendido como um procedimento narrativo no qual ocorre uma construção simbólico-linguística, possibilitando aos envolvidos elaborar suas questões subjetivas. É a partir desse momento que o conceito de de-historificação proposto por De Martino é possível de ser manuseado, dialogando, nesse caso, com a ideia de “ato de crer/ato de fala” veiculada por De Certeau (1998) em suas proposições antropológico-psicanalíticas. Se o rito produz uma de-historificação, como propõe o antropólogo italiano, e essa produção não é metafísica, ela só pode ser elaborada por meio de um aparato simbólico compartilhado e apropriado pelos sujeitos que participam do rito. O gerenciamento do sofrimento em uma outra realidade cultural promovida pelo rito é possível por meio dessa narrativa ritual que envolve falas, escuta, corpos, movimento, simbologias e gramáticas sociais e subjetivas. O ritual pode ter uma estrutura que se repete, mas os seus efeitos e manejos são singulares, haja vista as diferentes subjetividades que se entrelaçam naquele momento.

A função ritual não pode ser universal na medida em que diferentes subjetividades se implicam naquele procedimento, fazendo da elaboração da dor uma jornada individual, ainda que conectada aos aspectos coletivos e simbólicos do ritual. Coletivo e singular se amalgamam e produzem esse efeito de-historificante investigado por De Martino. No entanto, ele é também uma produção subjetiva feita por aqueles que participam por meio do ato de crer e de falar, de se implicar na dinâmica autorizada pelo rito mágico-religioso. Não almejo, portanto, propor um modo universal para interpretar os rituais. Pelo contrário, ao identificar essa impossibilidade causada pelo corte que a subjetividade nos impõe, almejei criar possíveis caminhos interpretativos para uma questão amplamente discutida pela antropologia e, a partir de meados do século XX, incorporada pela psicanálise e psiquiatria por meio das etnoclínicas (etnopsiquiatria, etnopsicologia, psiquiatria transcultural e intercultural).

Tendo essa discussão em mente, o que descrevi e analisei na visita à curadora local na Bulgária não pode ser definido como uma teoria geral dos operadores mágicos naquela região ou mesmo como o único viés interpretativo dessa prática recorrente na história religiosa do país na contemporaneidade (Sharankov, 1980; Vidinova, 2017). Embora o aporte teórico de De Certeau e De Martino tenha me ajudado a analisar o rito (de adivinhação e elaboração narrativa do sofrimento) realizado por Todorova, ao longo da autoetnografia foi possível trazer novos elementos e reinterpretar essas teorias sobre o ato de crer e a técnica ritual.

A contribuição desse trabalho se localiza, primeiramente, no modo como o rito é analisado, por meio do aparato narrativo, sem o qual, a meu ver, não seria possível aquilo que De Martino chama de “de-historificação” do sofrimento durante o ritual, a retirada do lugar de dor e a criação de um horizonte resolutivo. E em segundo lugar o questionamento e o debate sobre a função da subjetividade nos rituais que, antropologicamente e historicamente, são vistos como práticas comunitárias, sociais e coletivas. É sobretudo nesse aspecto que o diálogo entre antropologia e psicanálise se torna importante ou, de modo mais ousado, fundamental para uma releitura histórico-antropológica das práticas mágico-religiosas no mundo contemporâneo.

Tiago Pires é Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Pesquisador (pós-doutorado) no Departamento de Antropologia Médica, Instituto de Estudos de Etnologia e Folclore no Museu Etnográfico, Academia Búlgara de Ciências (IEFEM-BAS).

FINANCIAMENTO

Esta investigação insere-se no projeto ERC “Domesticar o Leviatã Europeu: O Legado da Medicina do Pós-Guerra e o Bem Comum” (LEVIATHAN). O projeto recebeu financiamento do European Research Council (ERC) no âmbito do programa de investigação e inovação Horizonte 2020 da União Europeia (Acordo de subvenção n.º 854503). English version: This research is within the ERC Project “Taming the European Leviathan: The Legacy of Post-War Medicine and the Common Good” (LEVIATHAN). The project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program (Grant agreement number 854503).

REFERÊNCIAS

- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fifth Edition (DSM-V). American Psychiatric Association.
- Beneduce, R. (2019). “Madness and Despair are a Force”: Global Mental Health, and How People and Cultures Challenge the Hegemony of Western Psychiatry. *Cult Med Psychiatry* 43, 710–723. <https://doi.org/10.1007/s11013-019-09658-1>
- Beneduce, R. & Taliani, S. (eds.) (2015). *Aut aut 366. Ernesto de Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*. Il Saggiatore, Kindle edition.
- Birman, J. (2019). *Genealogia do narcisismo*. Instituto Langage.
- Boylorn, R. M. & Orbe, M. P. (eds.) (2014). *Critical Autoethnography: Intersecting Cultural Identities in Everyday Life*. Left Coast Press.
- De Certeau, M. (1998). Credibilidades políticas. In *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3a edição. Editora Vozes.
- De Certeau, M. (2000) *The possession at Loudun*. The University of Chicago Press.
- De Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Katz.
- De Certeau, M. (2011). *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Autêntica.
- De Martino, E. (2008). *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Bollati Boringhieri.
- De Martino, E. (2012). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati, Boringhieri.
- De Martino, E. (2013). *La terra del rimorso*. Il Saggiatore.
- Devereux, G. (1981). A etnopsiquiatria. *Análise Psicológica*, 4(1), 521-525.
- Freud, S. (2011). A perda da realidade na neurose e na psicose. In *Freud, S. Sigmund Freud – Obras Completas* (vol. 16, pp. 214-221). Companhia das Letras.
- Freud, S. (2011). *Obras completas volume 16: O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos* (Vol. 16). Companhia das Letras.
- Gasbarro, N. (2003). Nós e o Islã. Uma compatibilidade Possível? *Novos Estudos CEBRAP*, Nº 67, novembro.
- Gasbarro, N. (2006). Missões: a civilização cristã em ação. In Montero, P. (ed.). *Deus na Aldeia: mis-*

sionários, índios e mediação cultural. Globo.

Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. Basic Books.

Lim, A., Hoek, H. W., Ghane, S., Deen, M., & Blom, J. D. (2018). The Attribution of Mental Health Problems to Jinn: An Explorative Study in a Transcultural Psychiatric Outpatient Clinic. *Frontiers in Psychiatry*, 9, 330547. <https://doi.org/10.3389/fpsyt.2018.00089>

Massenzio, M. (2005). *A História das Religiões na Cultura Moderna*. Hedra.

Méndez, M. (2013). Autoethnography as a research method: Advantages, limitations and criticisms. *Colomb. Appl. Linguist. J.*, June-December, Vol.15, n 2, 279-287. <https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.calj.2013.2.a09>

Neuburger, M., & Hanzel, A. (2025). Mediums, Media, and Mediated “Post”-Truth: Baba Vanga in the Russian Imagination. *Comparative Studies in Society and History*, 67(1), 197–222. <https://doi.org/10.1017/S0010417524000264>

Pires, T. (2019). Exorcism and possession in contemporary Italy: a historical-anthropological analysis. *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, v.2, 1 - 25. <https://doi.org/10.4000/diacronie.11489>

Pires, T. (2020). A Brazilian Exorcist at the Beginning of the Twentieth Century: The Supernatural as an Empowerment Strategy. In Giordan, G.; Possamai, A (eds). *The Social Scientific Study of Exorcism in Christianity*. Popular Culture, Religion and Society. Springer International Publishing, 53-71. https://doi.org/10.1007/978-3-030-43173-0_4

Pires, T. (2020a). *O projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália (1980-2013)*. Tese [Tese de Doutorado em História, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório Digital da Unicamp. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2020.1129296>

Pires, T. (2020b). Os perigos do outro: minorias religiosas e resistência tridentina dos exorcistas italianos. *Religião & Sociedade*, v.40, 179 - 202.

Pires, T. (2024). Ethnopsychiatry of the Devil: Demonic Possession as a Cultural Language for Subjective Suffering in Contemporary Italy. *Cultural Analysis*, 22 (1), 1–22.

Pires, T. (2025). Anthropology and psychoanalysis in Ernesto de Martino’s ethnopsychiatry. *Balkanistic Worlds* 1(3), 37-58.

Pires, T. (2026). Ernesto de Martino e as bases epistemológicas da etnopsiquiatria italiana. *Ciências Sociais em Revista* (no prelo).

Pompa, C. (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28(62), 317–349. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>

- Risso, M. & Böker, W. (2000). *Sortilegio e delirio. Psicopatologia delle migrazioni in prospettiva transculturale*. Liguori Editore.
- Ruegg, F. (2013). Shamanism among the Gypsies of Southeastern Europe. In Zarcone, Thierry & Hobart, Angela (eds) (2013). *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*. I.B.Tauris.
- Sharankov, E. (1980). *Feuergeben: Psychologisch-physiologische und historisch-geographische Untersuchung des Nestinarentums in Bulgarien*. Hippokrates Verlag.
- Valtchinova, G. (2009). Between Ordinary Pain and Extraordinary Knowledge: The Seer Vanga in the Everyday Life of Bulgarians during Socialism (1960s-1970s). *Aspasia*, 3(1), 106-130. <https://doi.org/10.3167/asp.2009.030106>
- Vidinova, M. B. (2017). *Kalushar and Rusali ritual complexes: psychological and anthropological analysis*. [PhD Dissertation in Ethnography, Bulgarian Academy of Sciences]. Repository of BAS-IEFEM.
- Zarcone, T. & Hobart, A. (eds) (2013). *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*. I.B.Tauris.

O RITUAL COMO NARRATIVA: AUTOETNOGRAFIA COM UMA CURADORA LOCAL NA BULGÁRIA

Resumo: O objetivo desse artigo é refletir sobre a ideia de rito como construção narrativa a partir de uma autoetnografia realizada com uma “curadora local”, moradora de uma comunidade na Bulgária que reúne populações de origem turca, “cigana” e búlgara. A base teórica dessa investigação transita pelos saberes da antropologia, da história e da psicanálise. Ela foi realizada por meio de uma releitura, não de uma aplicação, do aparato metodológico desenvolvido por Ernesto de Martino no que concerne à prática ritual como de-historificação da dor subjetiva, e na ferramenta simbólica do ato de fala e da construção narrativa do sofrimento, como desenvolveu Michel de Certeau. Desse modo, o ritual é compreendido não apenas como uma oferta mágica de resolução de problemas para aqueles que o procuram, mas como uma construção narrativa e subjetiva em conjunto, envolvendo todos os participantes.

Palavras-chave: autoetnografia; ritual; bulgária; psicanálise; subjetividade

RITE AS NARRATIVE: AUTOETHNOGRAPHY WITH A LOCAL HEALER IN BULGARIA

Abstract: This article aims to reflect on the idea of rite as a narrative construction based on an autoethnography carried out with a “local healer”, a resident of a community in Bulgaria that brings together populations of Turkish, *gypsy*, and Bulgarian origin. The theoretical basis of this research is based on anthropological, historical, and psychoanalytical knowledge. It was carried out through a re-reading, not an application, of the methodological apparatus developed by Ernesto de Martino regarding ritual practice as a de-historicization of subjective pain, and in the symbolic tool of the speech act and the narrative construction of suffering as developed by Michel de Certeau. In this way, the ritual is understood not as a magical offer to solve problems for those who seek it, but as a joint narrative and subjective construction involving all the participants.

Keywords: autoethnography; ritual; bulgaria; psychoanalysis; subjectivity

EL RITO COMO NARRATIVA: AUTOETNOGRAFÍA CON UNA CURADORA LOCAL EN BULGARIA

Resumen: El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la idea de rito como construcción narrativa a partir de una autoetnografía realizada con un «curador local», residente de una comunidad en Bulgaria que reúne poblaciones de origen turco, «gitano» y búlgaro. La base teórica de esta investigación se fundamenta en conocimientos procedentes de la antropología, la historia y el psicoanálisis. Se llevó a cabo a través de una relectura, que no es aplicación, del aparato metodológico desarrollado por Ernesto de Martino en relación con la práctica ritual como de-historización del dolor subjetivo, y en la herramienta simbólica del acto de habla y la construcción narrativa del sufrimiento desarrollada por Michel de Certeau. De esta forma, el ritual es entendido no como una oferta mágica de resolución de problemas para quien la busca, sino como una construcción narrativa y subjetiva conjunta que involucra a todos los participantes.

Palabras clave: autoetnografía; ritual; bulgaria; psicoanálisis; subjetividad

SUBMETIDO: 07/11/2024

APROVADO: 16/09/2025

PUBLICADO: 10/04/2026



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