

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

ALCOOLISMO, PENTECOSTALISMO E FAMÍLIA
Conversão, mudanças sistêmicas nas relações familiares e recuperação de
alcoólicos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de doutora em Ciência da Religião por MARIA BERNADETE PITA GUIMARÃES.

Professora orientadora: Dra. Fátima Regina Gomes Tavares.

Juiz de Fora

2008

Tese defendida e aprovada, em 29 de julho de 2008, pela banca constituída por:

Presidente: Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto - UFJF

Titular: Prof. Dr. Octávio Andres Ramon Bonet - UFJF

Titular: Prof. Dr. Amir Geiger - UERJ

Titular: Prof^a. Dr^a. Cecília Loreto Mariz - UERJ

Orientadora: Prof^a. Dr^a Fátima Regina Gomes Tavares - UFJF

AGRADECIMENTOS

À Regina Novaes e Marcelo Camurça, que num sábio silêncio me ensinaram ética e trouxeram à tona a professora adormecida dentro de mim.

À minha orientadora Fátima Tavares que, sem o apoio e paciência fornecidos, este trabalho não teria tomado os rumos que tomou, e por ter me ensinando a arte de trazer em harmonia as deusas que vivem em nós: Atena, Afrodite e Deméter.

A Emersom Sena, por me dar suporte na orientação do trabalho etnográfico.

Aos amigos Tovar, Kelmer, Miriam, Audrey e Arlete, verdadeiros presentes da vida.

À Ana Maria Zinsly e Lana, pelo incentivo em continuar essa empreitada.

Aos meus filhos Thales e Juliana pela tolerância de ver na mãe uma estudante correndo atrás de um grande sonho.

Às nove famílias que me permitiram entrar em sua intimidade.

Aos pastores das igrejas pentecostais que me abriram caminhos para a pesquisa com as FPT's.

Ao Escritório de Serviço Local de Alcoólicos Anônimos de Juiz de Fora, especialmente ao Cláudio e Nelson.

Ao Dr. Antônio Jorge de Souza Marques, médico estudioso do alcoolismo que com seus conhecimentos passou-me, há alguns anos atrás, a segurança e a certeza de que os grupos de mútua ajuda são segmentos confiáveis.

Ao Gabriel de Miranda Sá Andrade, grande amigo de pesquisa empírica, pelos esclarecimentos constantes ao longo dessa investigação.

À Liduina Beatriz Maria de Knegt Nicácio, pelo seu
ímpeto discreto de operar mudanças de segunda
ordem nos complexos sistemas familiares.

“Sempre detestei a confusão mental e sempre pensei que esta fosse uma condição necessária para a religião. Mas parece que não é bem assim.”

Gregory Bateson

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 – A FAMÍLIA COMO SISTEMA: a epistemologia ecossistêmica de Bateson e a questão da mudança	8
1.1 - A cibernética e a teoria dos sistemas	8
1.2 - A família como sistema	17
1.3 - Bateson e sua contribuição na Antropologia	21
1.4 - A epistemologia ecossistêmica de Bateson	24
1.4.1 - As mudanças de primeira ordem	30
1.4.2 - As mudanças de segunda ordem	36
1.5 - Uma teoria do alcoolismo: Bateson e os Alcoólicos Anônimos	39
2 - FAMÍLIA E PENTECOSTALISMO	47
2.1 - O Pentecostalismo Brasileiro	47
2.1.1 - Gênese e expansão do pentecostalismo no Brasil	47
2.1.2 - As principais igrejas pentecostais no Brasil	50
2.2 - Gênero, Família e Pentecostalismo	56
2.2.1 - Gênero e religião	56
2.2.2 - Gênero e Pentecostalismo	62
2.2.3 - Família e <i>ethos</i> pentecostal	67
3 - FAMÍLIA E ALCOOLISMO	78
3.1 - A família alcoólica	78
3.2 - Os tratamentos do alcoolismo e o Al-Anon	80
3.3 - A família alcoólica como campo etnográfico	89
3.3.1 - A família alcoólica e o tratamento clínico	92
3.3.2 - A família alcoólica e o Al-Anon	101
3.3.3 - A família alcoólica pentecostal e o tratamento do alcoolismo	109
4 - A EPISTEMOLOGIA DA FAMÍLIA ALCOÓLICA PENTECOSTAL	116
4.1 - O tratamento clínico do alcoolismo e mudança de primeira ordem	117
4.2 - O pentecostalismo como mudança de segunda ordem na família alcoólica	123
4.3 - Pentecostalismo e Al-Anon: confluências e distanciamentos	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
BIBLIOGRAFIA	139

RESUMO

A presente tese analisa o processo de conversão ao pentecostalismo como fundante de um rearranjo eficiente do sistema familiar, em particular da família alcoólica. O eixo de sustentação é o da família considerada como sistema, idéia que se vincula diretamente à epistemologia ecossistêmica de Gregory Bateson. A incursão a esta epistemologia permite uma abordagem instigante da mudança na família pentecostal moderna. À luz de preceitos dessa epistemologia é feita a descrição do trabalho etnográfico realizado com três grupos de famílias alcoólicas - aquelas em que o alcoolismo é tratado exclusivamente como um problema clínico, as que participam do Al-Anon, o “braço família” dos Alcoólicos Anônimos, e o grupo de famílias alcoólicas convertidas ao pentecostalismo. A comparação entre esses sistemas familiares e suas respectivas dinâmicas remetem à homeostase, mudança de primeira ordem, ou à evolução, mudança de segunda ordem. O objetivo é estabelecer um padrão comparativo capaz de sustentar, por contraste (tratamento clínico) ou aproximação (Al-Anon), que a mudança empreendida no padrão familiar pentecostal tem sua eficácia no tratamento do alcoolismo pela redefinição da epistemologia dessa família alcoólica. Trata-se, portanto, de uma análise antropológica do fenômeno da mudança nos padrões familiares sob uma perspectiva relacional.

ABSTRACT

This research aims to address the process of conversion to pentecostalism as a important rearrangement to familiar sistem, specially for alcoholic ones. The basic point is to see the family as a sistem, according to the Gregory Bateson's ecosistemic epistemology. Taken his theory as starting point allows us to have a rich approach regarding modern pentecostal families. Moreover, it was the basis for our ethnograph, that we have done with three different alcoholic families - the ones that alcoholism is seen as a clinic issue, the one that join Al-Anon, a branch of anonymous Acoholic and a group of families that became pentecostalists. The comparison between those differents families and their dinamics take to homeostasis, changing of first level or to evolution, changing in the second level. Our goal is to establish a pattern of comparison able to defend - by contrasting clinical threatment or approach - that the changing that had happened in the pentecostal familiar pattern has its efficacy through the redefinition of alcoholic familiar epistemology. The research is, therefore, an analisis of the shifting of familiar patterns under a relacional perspective.

INTRODUÇÃO

As relações entre família, pentecostalismo e alcoolismo são aqui pensadas dentro de uma investigação que se pretende transdisciplinar, ancorada na singularidade do pensamento de Gregory Bateson, que buscou o “padrão que une” os pressupostos básicos e os métodos das várias ciências. Nesse sentido é que este trabalho investiga o processo de conversão ao pentecostalismo como fundante de um rearranjo eficiente do sistema familiar, em particular da família alcoólica.

Este trabalho, portanto, não se detém sobre o objeto delimitando-o isoladamente, mas antes pensando-o em sua teia de relações. Aliás, esta era uma das preocupações centrais de Bateson: o fato de que os objetos estariam cedendo lugar às relações (CAPRA, 2006). Bateson fundou uma perspectiva ecológica da mente, servindo-se de conceitos cibernéticos para compreender os processos da mente humana, no pressuposto da similitude formal que acreditava existir no funcionamento de todos os seres vivos (BATESON, 1976). O termo “cibernética” evoca de imediato as questões da inteligência artificial, para a qual evoluiu naturalmente, mas Bateson estava interessado nos aspectos iniciais dessa disciplina, ou seja, na compreensão formal dos fenômenos auto-reguladores. Desse seu interesse, de caráter profundamente transdisciplinar, emergiu a sua perspectiva da mente como uma dinâmica processual auto-reguladora, logo, cibernética. Não só a mente humana possui esta dimensão auto-reguladora, mas qualquer máquina com sistema de termostato pode ser considerada um sistema mental. Nesse sentido é que Bateson relaciona o termo cibernética tanto à engenharia quanto ao funcionamento de sistemas naturais. Devemos, portanto, a Gregory Bateson e Margareth Mead a introdução da cibernética no campo das ciências sociais. Este esclarecimento prévio possibilita-nos contextualizar as dificuldades que inevitavelmente se apresentam ao trabalho que se propõe a investigar o complexo padrão de relações que se cruzam na confluência de temáticas como família, pentecostalismo e alcoolismo.

No primeiro momento do trabalho procura-se definir o eixo de sustentação dessa tese, que é a de considerar a família como sistema, idéia que se vincula diretamente à epistemologia ecossistêmica de Bateson. A incursão a esta epistemologia se impõe como necessária pois permite uma abordagem instigante da mudança e, neste caso, das mudanças na família pentecostal moderna.

Gregory Bateson entrou em contato pela primeira vez com as perspectivas cibernéticas em 1942, nas conferências de Macy. Naquele momento ele encontrava-se particularmente envolvido com a teoria dos tipos lógicos de Bertrand Russel, e a sua presença em Macy foi um momento especialmente importante para a construção posterior das suas concepções de um holismo epistemológico rigoroso e formal. A dimensão formal dos fenômenos possibilita-nos a detecção de regularidades abstratas entre todos os seres vivos. A essas regularidades (assimetria, por exemplo) Bateson denominou-as de “padrão”. A ecologia batesoniana não se refere tanto à preservação de sistemas vivos existentes, mas à compreensão da articulação sistêmica de padrões e metapadrões de auto-regulação. Bateson acreditava que uma compreensão destes fenômenos nos levaria a agir de maneira adequada de modo a garantir a auto-regulação da qual dependemos. Daí que sua ecologia seja uma ecologia da mente, e não uma ecologia circunscrita ao ambiente isoladamente. Em Bateson não só o todo é maior que a soma das partes, como também os sistemas emergem uns dos outros com graus de complexidade acrescida.

A epistemologia (o estudo de como chegamos a conhecer algo) deixou de ser para Bateson uma filosofia abstrata e tornou-se um ramo da história natural. Um de seus objetivos era apontar a inadequação da lógica para descrever os padrões biológicos. A lógica pode ser usada para descrever sistemas lineares de causa efeito, mas quando as seqüências causais se tornam circulares, como acontece no mundo vivo, sua descrição em termos lógicos passa a gerar paradoxos (CAPRA, 2006). O modelo proposto por Bateson, então, é um modelo de epistemologia. Ele propõe um modelo de interação entre estrutura e processo com a finalidade de estabelecer uma linguagem mais precisa das relações. O exemplo ao qual recorre é o do termostato, um exemplo simples para ilustrar de que maneira a estrutura e o processo operam juntos em um sistema auto-corretivo (BATESON, 1976). Quando a temperatura cai, o termostato liga o sistema de aquecimento. Com isso, a temperatura sobe, o que faz o termostato desligar o sistema de aquecimento; então, a temperatura volta a cair, e assim por diante. Quando se aplica a lógica, a descrição desse mecanismo se transforma num paradoxo – se a sala estiver fria, o aquecimento será ligado; se o aquecimento estiver ligado, a sala esquentará; se a sala esquentar, o aquecimento será desligado, etc. Em outras palavras, se o interruptor está ligado, então ele está desligado; se está desligado, então está ligado (CAPRA,2006). Nos encontramos desse modo ante um sistema autocorretivo que se dá, de acordo com Bateson, de duas maneiras: o sistema sem o morador da casa e o sistema com o morador. Neste há um reajuste do sistema num nível mais elevado, principalmente se o morador modifica seus hábitos de reajuste (BATESON, 1976). Este exemplo indica a

existência de tipos lógicos diferentes, e a passagem a um segundo nível lógico, uma vez que há uma mudança que afetará futuros eventos, ou seja, uma mudança produzida na estrutura. Quando se refere a essas mudanças, Bateson emprega o termo aprendizagem. Para ele, a aprendizagem consiste em mudanças produzidas nas características sistêmicas como resultado da experiência: a forma afetada pelo fluxo, a estrutura afetada pelo processo. Dessa forma, ele definiu o conceito de aprendizagem zero e de aprendizagem de um tipo lógico superior (BATESON, 1976).

O termo epistemologia indicaria, portanto, o estudo de como se responde às perguntas sobre o conhecer ou o resultado desse estudo, as próprias respostas. Nesse sentido é que se diz que uma família, por exemplo, tem uma epistemologia. Segundo Bateson: “todo mundo tem uma epistemologia, e quem diz que não, tem uma muito ruim” (BATESON, 1976). Boa parte do seu trabalho foi uma tentativa de compreender como se chega a ter uma epistemologia. Para dar conta disso, começou por diferenciar níveis lógicos no processo de aprendizagem e comunicação. Assim discriminou aprender, de aprender a aprender, e incluiu outro nível em que são aprendidos os contextos mais amplos nos quais se aprende a aprender. São esses contextos mais amplos que funcionam como premissas muito básicas e conduta de comunicação; que dão sentido geral à experiência e configuram a epistemologia implícita que todo mundo tem.

A epistemologia batesoniana questiona também aquelas epistemologias que não se reconhecem a si mesmas como uma entre outras possíveis. Essa é uma característica fundamental da epistemologia implícita no pensamento ecossistêmico: é questionador de epistemologias, incluída a sua própria, que vai sendo revisada. Esta epistemologia foi configurada, portanto, no desenvolvimento de sua história. A cibernética não nasceu como uma epistemologia; esta última foi um produto de sua evolução. Nesse sentido é que se promoveu a distinção entre a cibernética de primeira ordem e a de segunda ordem, definindo nessa esteira, mudanças de primeira ordem e mudanças de segunda ordem.

A cibernética de primeira ordem ocupou-se da comunicação em sistemas biológicos, sociais e artificiais, entendendo a continuidade entre esses sistemas. Essa ênfase na continuidade dos sistemas, entre homem e natureza, está na base de uma concepção ecológica dos processos de comunicação, que norteou a epistemologia emergente na nova disciplina. Outro conceito fundamental dessa primeira época foi o de circularidade, que questionava a relação linear causa-efeito. O enlace circular entre componentes do sistema permite que ele se oriente em direção a uma meta, ou ter um propósito, corrigindo seu próprio funcionamento, isto é, tendo controle no sentido de se orientar em direção a uma finalidade, porém, não no

sentido de fixar os cursos de ação para chegar a esse fim, pois estes são imprevisíveis. Sendo assim, a imprevisibilidade começa a ocupar lugar na epistemologia emergente. A aplicação desses modelos nos campos social e biológico permitiu começar a compreender os sistemas auto-organizados (não organizados por uma instância exterior a eles, como os sistemas artificiais), e uma característica peculiar deles, que é sua autonomia. Decorre daí a concepção de estabilidade e mudança como elementos complementares e mutuamente determinados. Desse modo, todo sistema cibernético pode ser visto como um processo evolutivo e mental. Uma mente é todo sistema que funciona com as características de um sistema cibernético e tais sistemas só se concebem em evolução permanente. Surgem aqui duas conseqüências fundamentais: a primeira é a de que a mente é extraída da caixa craniana e passa a ser um processo mais abrangente, encarnado de diferentes maneiras. O processo cerebral seria uma das encarnações possíveis. O tradicional, considerado como mental é só uma parte de processos mentais mais amplos, embora com certas características diferenciais. A segunda conseqüência fundamental é a de que em todo processo mental há um conhecimento. O sujeito epistêmico se amplia para incluir a todos os organismos, e o próprio ato de conhecer também se amplia para incluir toda conduta no mundo natural. Disso surge a epistemologia cibernética como uma ecologia da mente (BATESON, 1976).

Até este ponto a epistemologia emergente da cibernética era uma epistemologia de sistemas observados, onde ainda se mantinha um conceito de objetividade comum às disciplinas científicas clássicas: o observador não deve fazer parte de suas observações para evitar confusões, falta de rigor e paradoxos. Essa evolução está relacionada a uma extensão do conceito de circularidade que deixou de ser parte somente dos modos de enlace causal no sistema descrito, independentemente do observador, para ser uma forma do observador estar incluído como participante que descreve o sistema. Esse passo foi inevitável uma vez que a cibernética começou a ocupar-se dos sistemas auto-organizadores vivos. Quando se levou adiante a concepção da inclusão do observador e se aceitou que as noções de organização, sistema, estabilidade, mudança, etc., que antes eram pensadas como propriedades dos sistemas observados, que podiam ser assumidas como dependentes do observador, surgiu a necessidade de se dar conta ciberneticamente não só dos sistemas que observamos, mas dos sistemas que observam. Nesse momento, se fez notório que a noção de auto-referência, que já era necessária à compreensão da auto-organização dos sistemas vivos, devia também aplicar-se ao observador, que também é um ser vivo. Todo sistema ou grupo de sistemas vivos observados é observado por outro sistema vivo. A circularidade funciona “ali” no sistema observado, no observador, e entre ambos (VON FORSTER, 1960).

Após essa breve descrição da epistemologia batesoniana e as suas implicações na concepção de mudança, o que é esquematicamente explicitado através de autores que seguiram a linha de orientação da epistemologia ecossistêmica e, claro, do próprio Bateson, o segundo capítulo propõe-se traçar, inicialmente, um breve histórico sobre o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil, de forma que se possa compreender melhor as características que o definem na atualidade, contextualizando-o na diversidade do campo religioso brasileiro, e em relação à família, às questões de gênero e ao alcoolismo. Nesse sentido é que podemos pensar, epistemologicamente, as mudanças efetivas que ele promove numa família alcoólica.

No terceiro capítulo será definido inicialmente o que vem a ser uma família alcoólica. Dentro de uma concepção marcadamente sistêmica, Peter Steinglass (1989) define este tipo particular de sistema familiar (em contraposição à família sã). Em linhas gerais, o autor sugere que é possível que toda a família tenha alcoolismo. O que não significa que todos os membros da família bebam, mas uma vez que um só integrante possa ser identificado como bebedor, as condutas relacionadas ao álcool representam um papel importante no sistema da família. A forma geral de desenvolvimento da família foi assim deformada pela superposição de uma história de vida alcoólica sobre o ciclo de vida habitual da família, ou seja, estas famílias se converteram em sistemas alcoólicos (STEINGLASS, 1989). Na sequência é feita uma breve referência aos tratamentos do alcoolismo, particularmente o tratamento clínico, e o Al-Anon, nesse último caso mais amplamente definido em termos de sua constituição, seus preceitos, definidos, em linha gerais, pelos Passos, Tradições e Conceitos. Isto serve ao propósito de delimitar uma linha comparativa e demarcatória das famílias alcoólicas em processos diferenciados em relação ao alcoolismo. Em seguida é feita a descrição do trabalho etnográfico realizado com famílias alcoólicas à luz de preceitos da epistemologia ecossistêmica. Estas famílias foram subdivididas em 3 grupos: os dois primeiros de famílias alcoólicas não diretamente vinculadas a um credo religioso, no caso, o alcoolismo tratado exclusivamente como um problema clínico, e o Al-Anon, o “braço família” dos Alcoólicos Anônimos. O terceiro grupo é o das famílias alcoólicas convertidas ao pentecostalismo.

Há aqui uma clara intenção de estabelecer uma comparação entre esses sistemas familiares e suas respectivas dinâmicas, seja para a homeostase ou para a evolução. O objetivo é, portanto, estabelecer um padrão comparativo capaz de sustentar, por contraste (tratamento clínico) ou aproximação (Al-Anon), a hipótese de que a mudança empreendida no padrão familiar pentecostal tem sua eficácia no tratamento do alcoolismo, na redefinição da epistemologia da família alcoólica (o que será explorado no 4º capítulo). A incorporação deste procedimento coloca a observação como instrumental privilegiado para a comparação

associativa entre alcoolismo e pentecostalismo. Assim, fazer a observação participativa destas famílias serve ao propósito de compreender quais as mudanças que os membros familiares de alcoólicos empreendem ao entrar para uma agremiação religiosa pentecostal.

Parte-se aqui do pressuposto de que os tratamentos e modalidades tradicionais negam justamente a razão simbólica presente no fenômeno do alcoolismo. Retomando a minha dissertação de mestrado, “*Spiritus contra Spiritum: aspectos rituais e simbólicos dos grupos de Alcoólicos Anônimos*”, argumenta-se que para a compreensão do fenômeno do alcoolismo é necessário transcender a visão instrumental que as ciências da saúde em geral mantêm a respeito da questão. O tratamento convencional do alcoolismo em clínicas e outros tipos de intervenção oferece pouca eficácia, conforme mostrou Cecília Mariz¹. A religião, ao contrário, restitui, de certo modo, a razão simbólica, assim como AA e Al-Anon, importantes grupos de mútua-ajuda mundialmente conhecidos e, portanto, um dos mais destacados meios não diretamente religiosos e não convencionais de tratamento do alcoolismo. Na presente tese serão abordadas sua organização, suas formas simbólicas e sua proximidade/distanciamento do fenômeno religioso, enfatizando o rito e os fatores associados ao processo de mudança no que diz respeito ao seu papel na reversão de um contexto anômico, com seu efeito sobre as trajetórias alcoólicas reconstruindo-as enquanto totalidade significativa. Como esse trabalho tem como eixo a família, a investigação focaliza, como já dito, o Al-Anon (Grupos dedicados à recuperação de familiares de alcoólicos e que funcionam nos mesmos moldes do AA.) Essa forma é de fundamental importância na comparação com estruturas religiosas, de modo que possam ser estabelecidos padrões conceituais pelos quais se irá compreender a mudança empreendida pelo padrão familiar pentecostal quando as famílias alcoólicas ou alguns de seus membros aderem à fé pentecostal.

No quarto capítulo, a partir da análise do material etnográfico acerca da família alcoólica pentecostal, será traçado um paralelo entre as formas não-religiosas de tratamento (tratamento clínico e AA/Al-Anon) e o modo como o pentecostalismo redefine a percepção do papel exercido na família por cada um dos membros, especialmente esposas e mães. Portanto, à luz da visão de mundo pentecostal, definirei os elementos específicos de uma epistemologia útil no combate ao alcoolismo. De imediato pode-se ressaltar o caráter metafórico da religião, no caso, pentecostal, no tratamento do alcoolismo. Isto é, os ritos e mitos religiosos estabeleceriam uma nova ordenação cognitiva, corpórea e emocional do membro familiar de

¹ Alcoolismo, gênero e pentecostalismo, p. 80-92.

alcoólico. Essa mudança na percepção motivaria mudanças de padrões familiares. Faz-se, nesse sentido, uma descrição do que a família pentecostal denomina como intervenção divina na questão do alcoolismo. Essa noção supõe a idéia de cura da doença, oposta à desenvolvida no Al-Anon e AA que propõe o alcoolismo como doença incurável e passível apenas de tratamento. Neste item abordar-se-á como a família pentecostal lida com o alcoolismo, passando desde a questão do exorcismo e da demonização até as representações do alcoolismo entre os pentecostais. A demonização desse fenômeno pode levar a uma desculpabilização, uma despossessão de si, fundamental para romper e mudar o padrão de comportamento que fundamenta o alcoolismo.

Assim como o processo de conversão pode ser compreendido como um processo de reestruturação global do indivíduo e de suas relações interpessoais, a epistemologia ecossistêmica de Bateson oferece subsídios para se pensar a mudança num sistema familiar. Partindo dessas referências, este capítulo estrutura uma análise compreensiva dos novos arranjos sistêmicos pós-conversão numa família alcoólica pentecostal a partir do trabalho etnográfico empreendido. Nesse sentido postula-se que a mudança anunciada no processo de conversão do alcoólico pode ser compreendida à luz da epistemologia ecossistêmica de Bateson, uma vez que esta orienta a construção de uma epistemologia particular da família (pelo menos a que se pode definir no âmbito do recorte proposto neste trabalho).

CAPÍTULO 1 - A FAMÍLIA COMO SISTEMA: A Epistemologia Ecosistêmica de Gregory Bateson e a questão da mudança

1.1 - A cibernética e a teoria dos sistemas

O século XX assistiu a um crescente questionamento dos fundamentos da ciência tradicional. Esta tendência conduziu a concepções diferentes sobre o homem e a própria ciência. Nesse sentido é que a visão de mundo calcada na objetividade, na estabilidade e na previsibilidade cedeu espaço a uma visão mais globalizante, porque abarca a complexidade, o acaso, a desordem, enfim, a intrincada rede sistêmica que envolve o homem como elemento ativo na sua relação com o mundo.

Nessa esteira é que a inclusão de novas disciplinas como a cibernética e a teoria geral dos sistemas passaram a ser aplicadas ao estudo das relações humanas (com incremento de complexidade e turbulência). Esta associação se mostrou, aos poucos, muito fecunda, ampliando consideravelmente o debate, por exemplo, em torno das mudanças familiares. A visão sistêmica da família atingiu assim uma plataforma holística e a dinâmica familiar foi redefinida em novos parâmetros cibernéticos e sistêmicos.

A cibernética surge como disciplina científica no final da década de 40, fundada pelo alemão Norbert Wiener e no bojo de um movimento que deslocava o interesse científico da tradição ligada à energia e à matéria, utilizando como conceitos chave a informação e a organização. O contexto mais geral do surgimento dessa disciplina apontava para um questionamento dos pressupostos da investigação científica e sua divisão rígida em disciplinas. De acordo com Rosana Rapizo,

esta problemática é introduzida no campo científico principalmente a partir da revolução quântica, que inclui na ciência temas como a relação observador/observado e o contexto da observação no âmago das ciências 'duras', objetivas, como a física. Logo, estes problemas/ inovações estendem-se à química e, principalmente, à termodinâmica e à biologia (RAPIZO, 2002, p.29).

Sob essa nova perspectiva teórica, a cibernética e a teoria dos sistemas se propõem a estudar princípios organizativos que se apliquem simultaneamente ao campo das máquinas artificiais, aos organismos vivos e aos fenômenos psicológicos e sociais. Estes sistemas obedeceriam a princípios organizacionais ligados à informação (RAPIZO, 2002).

De acordo com Geraldo Menedez, a cibernética responderia às principais questões filosóficas que preocupam os cientistas naturais.

Com a queda da cosmologia newtoniana – com a aparição da teoria da relatividade e da teoria quântica – começou a afirmar-se um modelo do universo em que a ordem já não é um princípio explicador, mas um milagre a ser explicado. Se existia algum consenso, era na idéia de que o mundo, tal como o conhecemos, não é mais que – como disse Wiener – um ‘acidente transitório’. (...) A cibernética não só propunha uma teoria lógica sobre o funcionamento deste mundo transitório, mas também uma nova atitude existencial e ética, alternativa às implicações sombrias e desalentadoras que, desde o ponto de vista moderno, o mesmo parecia ter (MENEDEZ, 2002, p.112).

A cibernética foi definida e redefinida de muitas maneiras ao longo das últimas décadas. De acordo com Rapizo (2002), citando os seus fundadores, a mente era um tipo de organização, um mecanismo não restrito ao crânio-cérebro, mas relacional, localizado na interação entre elementos e não nos elementos em si. Wiener, em 1948, a definiu como a ciência que estuda o controle e a comunicação no animal e na máquina. Já Warren McCulloch referia-se a ela como epistemologia experimental preocupada com a comunicação “dentro” do observador e entre este e a natureza. Bateson a considerava como uma nova ciência da forma e do padrão, da ordem. Segundo von Foerster ela se ocupa basicamente da circularidade no estudo dos mecanismos de causação circular, retroalimentação e auto-referência em sistemas artificiais, biológicos ou sociais. De acordo com Varela, a intenção do movimento cibernético pode ser resumida como a criação de uma nova ciência da mente, já que os mecanismos circulares logo foram comparados aos mecanismos de funcionamento da cognição, da comunicação, etc.

A cibernética emerge então como a ciência da inter e da transdisciplinariedade. Tanto é assim que reuniu esforços de cientistas de diversas áreas: Bateson (antropólogo e teórico da comunicação), Wiener (matemático), McCulloch (neurofisiólogo), von Foerster (físico), Rosenblueth (biólogo), Piaget (psicólogo, epistemólogo), Lorenz (etólogo), Margareth Mead (antropóloga), entre outros. Grande parte dos trabalhos destes cientistas só recentemente foram retomados e reconhecidos, notadamente quando da emergência da cibernética de segunda ordem.

Geraldo Menedez (2002) ressalta que Wiener, por exemplo, trabalha a idéia básica de que os sistemas organizados naturais conseguem reproduzir sua estabilidade e sua complexidade graças aos mesmos mecanismos pelos quais certas máquinas inanimadas conseguem manter um funcionamento autônomo. Wiener tratava de conceber teoricamente, para depois construir máquinas que pudessem ter um propósito e operar de modo tal que

corrigissem seu próprio funcionamento (RAPIZO, 2002). A circularidade entre os elementos da máquina otimizaria o seu funcionamento. Este mecanismo foi chamado de retroalimentação.

Ele reinsere no sistema o resultado de sua história passada e mantém seu funcionamento oscilando em torno da meta proposta. Se a informação gerada pela reinserção dos resultados e sua comparação com a meta prevista do sistema modificam seu método geral de desempenho, temos um processo que se pode chamar de aprendizagem (RAPIZO, 2002, p.32).

Esta circularidade foi assim utilizada para entender sistemas naturais, o que serviu para evidenciar as cadeias hipercomplexas de eventos que os envolvem. O que nos interessa, particularmente nesse trabalho é que os sistemas explicados em termos de circularidade são sistemas em que a história é relevante. O que acontece na atualidade está restringido pelo operar do sistema no passado. A história atualiza-se no funcionamento presente do sistema, diz Rapizo (2002).

É interessante notar que não há um componente do sistema que tenha poder de controlar os outros ou que determine unilateralmente o funcionamento de outro. Rapizo (2002) lembra ainda que não há um processador central de informação que controla o sistema como um todo. A regulação é dada pela totalidade das interações do sistema, como funcionamento coerente com estas interações, restringido e possibilitado por elas, em modulação. O mecanismo de regulação de um sistema cibernético é posto em movimento pela diferença entre um estado presente e um estado “preferido”. Desse modo, pode-se entender toda mudança como corretiva em níveis ou ordens superiores do sistema. Na medida em que, para aproximar-se do funcionamento “preferido” e mantê-lo, o sistema realiza mudanças em seu funcionamento presente. Toda constância se mantém através de mudanças contínuas (BATESON, 1980). De forma mais conclusiva, podemos dizer que para o modelo cibernético mudança e constância são inseparáveis e complementares e não uma dualidade polarizada. Nessa linha é que a cibernética tornou-se um modelo que permite entender também os sistemas sociais, foco desta investigação acadêmica.

Teoria Geral dos Sistemas

Nos anos 40, Ludwig von Bertalanffy desenvolveu sua Teoria Geral dos Sistemas em confluência direta com a cibernética, seja para apontar semelhanças ou esclarecer diferenças fundamentais. O autor foi um biólogo proeminente que começou a ponderar se as leis que se aplicavam aos organismos biológicos podiam também ser aplicadas a outras áreas, desde a

mente humana à ecossfera global (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998). Assim, Bertalanffy realizava suas pesquisas desde a biologia e não desde a matemática, como os precursores da cibernética. Para ele

a biologia não podia ocupar-se apenas com desvendar o que se passa em nível físico-químico ou molecular, mas sim tratar de observar e compreender o que ocorre nos níveis mais elevados de organização da matéria viva. Criou, então, a expressão ‘biologia organísmica’ para acentuar seu enfoque sistêmico (no caso, relativo aos ‘organismos vivos’) à aproximação ao estudo dos fenômenos biológicos (OSÓRIO; VALLE, 2002, p.26).

Bertalanffy verificou que havia um isomorfismo entre o modelo estrutural criado por ele para o estudo dos organismos biológicos e o que se verificava em outros campos do conhecimento humano, como, por exemplo, as ciências sociais. Isto impulsionou-o a desenvolver uma concepção gestáltica que permitisse abranger o saber emergente nas ciências em geral a partir da noção de “sistema”. Ou seja, para ele em todas as manifestações da natureza encontramos uma organização sistêmica, o que pressupõe não apenas um aglomerado de partes e sim um conjunto integrado a partir de suas interações (OSÓRIO; VALLE, 2002).

Embora reconhecesse semelhanças entre a sua disciplina e a cibernética, Bertalanffy foi também extremamente crítico da cibernética, pois considerava a sua abordagem demasiadamente mecanicista. Para ele, o modelo de retroalimentação, por exemplo, era insuficiente para explicar ou descrever sistemas biológicos, apesar de aplicável a uma certa variedade deles (RAPIZO, 2002). Nas suas palavras:

Ao mesmo tempo, torna-se claro que identificar a cibernética com a teoria geral dos sistemas é um equívoco. O modelo de retroalimentação é somente um tipo bastante especial de sistema de auto-regulação. O fato de que encontramos muito frequentemente sistemas de retroalimentação em biologia (e em psicologia), não deve ocultar-nos suas limitações (BERTALANFFY 1967, p. 107).

Bertalanffy foi pioneiro da idéia de que um sistema era mais que a soma de suas partes, no sentido de que um relógio é mais que uma pilha de peças de máquina ou uma peça musical é mais que um monte de notas. Deriva, portanto, dessa visão a idéia de que quando as coisas são organizadas dentro de um padrão, algo emerge do padrão e do relacionamento das partes dentro dele que é maior ou diferente, do mesmo modo como a água emerge da interação do hidrogênio com o oxigênio. O autor expõe, portanto, a importância de se concentrar no padrão dos relacionamentos dentro de um sistema ou entre os sistemas, e não na substância de suas partes (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998).

Nesse sentido é que Bertalanffy acreditava que a ciência tornou-se significativamente reducionista em sua tendência para analisar os fenômenos fragmentando sistemas totais e

estudando suas partes isoladamente. Aplicadas ao sistema familiar, estas idéias sugerem que este sistema deveria ser visto como mais do que apenas uma coleção de palavras, uma vez que a interação entre os membros da família deve se sobrepor às qualidades individuais. Bertalanffy usaria então a metáfora do organismo para os grupos sociais, mas um organismo como sendo um sistema aberto, interagindo continuamente com o seu ambiente. Os sistemas abertos, em contraste com os sistemas fechados (que são não vivos), sustentam-se continuamente trocando substâncias – por exemplo, ingerindo alimento e oxigênio e expelindo dióxido de carbono e resíduos de nitrogênio – com o seu ambiente (NICHOLS E SCHWARTZ, 1998, p. 90-91).

Conforme sugerido por Bertalanffy (1967), os organismos vivos são espontaneamente ativos e podem usar muitos métodos para manter sua organização. Rapizo (2002) destaca que na cibernética usa-se como modelo causal a circularidade e Bertalanffy acreditava que nos sistemas gerais há uma interação dinâmica de forças entre muitas variáveis. O organismo vivo mantém, através destas interações dinâmicas múltiplas, um estado de desequilíbrio constante. Nesse sentido é que a homeostase, que é a tendência de um sistema para se auto-regular de modo a manter um ambiente interno constante em resposta às mudanças no ambiente externo (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998), torna-se um conceito insuficiente para explicar atividades espontâneas, processos de criação de tensões no organismo, processos de crescimento, entre outros (RAPIZO, 2002).

Por aí se explicita que Bertalanffy acreditava que uma ênfase exagerada nesse aspecto homeostático de um organismo reduzia-o ao nível de uma máquina. Nichols e Schwartz (1998) sugerem que a homeostase é um conceito mais central na cibernética do que na Teoria Geral dos Sistemas. Eles ressaltam ainda que a homeostase foi introduzida na terapia familiar por Don Jackson (1957), como uma maneira de explicar a tendência das famílias a resistir à mudança. Mas os próprios terapeutas aos poucos foram alinhando-se com as preocupações de Bertalanffy de que sua capacidade era limitada para considerar a grande variedade do comportamento humano.

As limitações expostas acima apontam para os problemas da aplicação do modelo cibernético ao mundo biológico e social. De forma mais conclusiva, Rapizo (2002) nos lembra que com a retomada dos sistemas auto-organizadores muitas dessas lacunas foram preenchidas. Para ela, apesar do esforço de Bertalanffy em diferenciar sua teoria da cibernética, as duas praticamente se confundem e o modelo desenvolvido por ele é absorvido, transformado e mesmo ultrapassado pela cibernética de segunda ordem.

A cibernética de primeira ordem

Como já foi dito anteriormente, Norbert Wiener, matemático do MIT, desenvolveu e nomeou a cibernética (a partir da palavra grega que significa timoneiro). Wiener foi solicitado durante a segunda guerra mundial a trabalhar no problema de como conseguir que as armas acertassem em alvos móveis. A partir desse trabalho ele expandiu suas idéias sobre os sistemas cibernéticos (sistemas autocorretores) em relação à maneira como as pessoas ou os animais operam (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998).

Este primeiro momento da cibernética, a cibernética de primeira ordem, compreende duas características básicas: a primeira é o interesse pelos mecanismos e processos de homeostase, ou seja, as estratégias de ação dos sistemas e organismos para manter sua estabilidade, a segunda é que ela não inclui a noção de auto-referência, ou seja, entende seus modelos como correspondentes a uma realidade independente do observador, uma realidade ontológica. A característica de estabilidade dos sistemas vivos foi o primeiro foco de atenção dos teóricos da cibernética, o que permitia uma analogia com as máquinas construídas a partir de mecanismos de retroalimentação (RAPIZO, 2002).

No âmago da cibernética estaria, portanto, o conceito de retroalimentação (feedback), o processo pelo qual um sistema consegue a informação necessária para se autocorrigir, em seu esforço para manter um estado firme ou se movimentar em direção a um objetivo programado. Este processo pode se relacionar à atuação do sistema com respeito ao seu ambiente externo ou com respeito ao relacionamento entre as partes do sistema. A retroalimentação pode ser positiva ou negativa. Esta distinção refere-se ao efeito que ela tem sobre os desvios a partir de um estado firme e homeostático dentro do sistema, e não se ela é ou não benéfica (aqui positivo e negativo não têm a conotação de “bom ou desejável” e “mau e indesejável”, mas apenas destacam o sentido contrário dos mecanismos referidos (OSÓRIO; VALLE, 2002)). Desse modo, a retroalimentação negativa reduz o desvio ou a mudança e a retroalimentação positiva o amplifica (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998). O mecanismo de retroalimentação seria, assim, o modelo mais elementar de circularidade, sendo responsável pela estabilidade e mudança em um sistema. Vale lembrar aqui que o próprio termo “sistema” dentro da concepção cibernética é definido “como um todo ordenado que mantém interações recorrentes entre seus componentes e que mantém o equilíbrio através de regulação do desvio, ativado por erro” (RAPIZO, 2002, p. 39).

Gregory Bateson entrou em contato com Wiener e com a cibernética logo depois da Segunda Guerra Mundial, durante as Macy Conferences, uma série de encontros de

pensadores de alto nível, de diversas disciplinas, que tentavam aplicar suas teorias aos problemas em uma variedade de campos. Bateson se interessou pelo processo de retroalimentação dos sistemas e foi o pioneiro na realização de uma mudança conceitual que se tornou fundamental para o modo de pensar, por exemplo, os sistemas familiares: o abandono da idéia de causalidade linear para a de causalidade circular (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998). Seria interessante repassar aqui, ainda que brevemente, a história intelectual de Bateson para compreender melhor esta sua guinada para a cibernética, tornando-se protagonista destacado nos debates fundacionais dessa teoria. Seus estudos se iniciaram ainda nos anos 20, na biologia. Em seguida se voltaria para antropologia, dedicando-se, nos anos trinta, à investigação etnográfica em Nova Guiné e Bali. Nos anos 40 entraria em contato com a recém criada teoria cibernética e com a teoria da comunicação. Na década de 50 dedicou-se à prática e à teoria da psiquiatria. Nos anos 60 voltou-se para a etnologia e, na década seguinte, retornaria seu interesse original pela biologia e a teoria da evolução (MENEDEZ, 2002). Cientista nos moldes clássicos, Bateson realizou pesquisas sobre o comportamento animal, aprendendo teoria, evolução e ecologia, e também psiquiatria. Trabalhou com Margareth Mead e, depois, interessando-se pela cibernética, escreveu *Naven* e trabalhou na sintetização das idéias da cibernética com dados antropológicos (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998). De acordo com a teoria da cultura de Bateson (expostas em seu livro etnográfico *Naven*) não só as crenças cognitivas mas as emoções, os impulsos libidinais, são culturalmente relativos. As instituições não podem ser explicadas por sua utilidade para a satisfação de necessidades humanas, já que estas mesmas necessidades são instituições. Por outro lado não existe uma estrutura social que coage os indivíduos externamente, ou um sistema cultural que os indivíduos introjetam. Esta estrutura seria o resultado instantâneo do equilíbrio sincrônico, homeostático, entre condutas e atitudes permanentemente variáveis. Isto leva a concluir que Bateson concordava com Durkheim e Radcliffe-Brow de que a sociedade não é uma simples soma da psicologia dos indivíduos. Mas discordava com que fosse algo externo ao conjunto dos indivíduos, pois para ele a totalidade de uma cultura deve ser captada como uma gestalt, através de uma compreensão holística. (MENEDEZ, 2002)

De acordo com Bateson (1976), é a cibernética que oferece subsídios para melhor entender as propriedades de retroalimentação e circularidade no sistema familiar. Nesse sentido, a família poderia ser análoga a um sistema homeostático ou cibernético. Esse pensamento sistêmico nasceu, portanto, sob a égide da chamada cibernética de primeira ordem e apoiado na noção primordial do mecanismo de retroalimentação. Mas, segundo Rapizo (2002),

os teóricos da cibernética, até este momento, tentavam explicar a mudança a partir de um paradigma que tem como subjacente a noção de um mundo estático, em equilíbrio. A mudança é vista como algo que é evitado, ao qual o sistema resiste, enquanto ele pode. As pequenas mudanças graduais (de primeira ordem) mantêm o sistema próximo do equilíbrio e evitam saltos descontínuos e ameaçadores. Segundo Bateson a natureza evita temporariamente o que parece ser uma mudança irreversível, aceitando uma mudança efêmera (p.37).

Esta visão puramente homeostática dos sistemas não explicava a mudança, especialmente a descontínua, ou seja, não considerava o poder que os sistemas têm de se reorganizarem de forma repentina e imprevisível. A cibernética de segunda ordem viria então apontar novas perspectivas, para além dos mecanismos de retroalimentação.

A cibernética de segunda ordem

A insuficiência dos modelos anteriores baseados nas noções de estabilidade e controle dos sistemas abriu caminho para uma nova conceituação teórica, que von Foerster denominou de cibernética de segunda ordem. Rapizo (2002) ressalta que

os sistemas auto-reguladores, como sistemas biológicos e sociais, são extremamente complexos, funcionam em patamares distantes do equilíbrio, são, em princípio instáveis (...) O que quer dizer que são profundamente sensíveis e dependentes de trocas com o meio para uma sobrevivência e evolução e funcionam transformando desordem em ordem.

Dentro dos sistemas auto-organizadores, estabilidade e mudança são processos entrelaçados, complementares e espontâneos. Nesse sentido é que é inevitável a inclusão do próprio observador nos sistemas que observa, pois ele também é um sistema auto-organizador e que forma com outros sistemas da mesma classe novas unidades autônomas. A clássica distinção observador/observado deixa de ter pertinência. Abre-se, portanto, a era dos sistemas observantes (RAPIZO, 2002). Isto tudo quer dizer que os pressupostos da objetividade e da representação, adotados até então pela cibernética de primeira ordem foram suplantados pela cibernética de segunda ordem, que reintroduz no campo temas como o conhecimento, a linguagem, a construção do sentido e da subjetividade. Este efeito, sugere Bateson (1972), transforma a cibernética em epistemologia, havendo nesse caso uma redefinição do campo cibernético na tentativa de responder às perguntas sobre o conhecimento e o conhecedor. Portanto, a cibernética de segunda ordem postula que o observador pode modificar, e inevitavelmente o faz, o evento observado, o que põe por terra todos os postulados da neutralidade científica.

A redefinição do interesse de estudo da cibernética coloca-a em consonância com teorias construtivistas, com o estudo do papel da linguagem na construção da realidade, do

conhecimento e da subjetividade. De forma mais específica pode-se pensar, portanto, que todo ato humano tem lugar na linguagem, ela permitiria ao homem descrever, transformar sua experiência, explicar e refletir sobre o mundo que cria com os outros (RAPIZO, 2002).

Dentro dessa nova abordagem da cibernética, Bateson, em 1952, se aliou a outros profissionais de áreas afins para estudar a comunicação humana, constituindo o chamado grupo de Palo Alto (em referência a cidade californiana de Palo Alto, onde trabalhavam). Bateson estava assim interessado em como as mensagens eram interpretadas por aqueles que as recebiam. Neste mesmo ano, ele obteve um subsídio da Fundação Rockefeller para estudar a natureza geral da comunicação em termos de seus níveis. A idéia de Bateson sobre os níveis de comunicação derivou da Teoria dos Tipos Lógicos de Bertrand Russell, que lidou com as hierarquias em níveis de abstração ou de tipos lógicos (Bateson queria analisar uma variedade de fenômenos usando este tipo de raciocínio). A partir de 1953, uniram-se a ele Jay Haley e John Weakland. Haley estava interessado sobretudo na análise social e psicológica da fantasia; Weakland era um engenheiro químico que passou a se interessar por antropologia cultural. Os estudos empreendidos pelo grupo estavam todos relacionados a possíveis conflitos entre as mensagens e qualificação das mensagens. Em 1953, Don Jackson associou-se a eles e passou a atuar como consultor clínico e supervisor da psicoterapia com esquizofrênicos. O grupo de estudos estava interessado no desenvolvimento de uma teoria da comunicação que pudesse explicar a origem e a natureza do comportamento esquizofrênico. A hipótese formulada por Bateson e o restante do grupo é a de que a estabilidade familiar é conseguida através de uma retroalimentação que controla o comportamento da família e de seus membros. Quando o sistema familiar é ameaçado, ele se movimenta em direção ao equilíbrio ou à homeostase. Nesse sentido é que o comportamento aparentemente confuso poderia tornar-se compreensível se fosse percebido como um mecanismo homeostático. Além de aplicar as idéias dos sistemas para explicar a natureza geral e os propósitos das interações familiares, o grupo usou a teoria das comunicações para analisar as seqüências específicas da interação familiar. Segundo Bateson, até os animais se metacomunicam, é o caso, por exemplo, de cão e gato que brincam-brigam (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998).

O trabalho de Bateson, como pode ser observado anteriormente, é central para o desenvolvimento das noções sistêmicas com relação ao comportamento humano. Talvez a melhor demonstração disso esteja nos artigos *The cybernetics of the self* (1972), uma teoria sobre alcoolismo, e *Towards a theory of schizophrenia* (1980), em que descreve o conceito de duplo vínculo. Por aí se explicita que “Bateson, antropólogo, e Jackson, psiquiatra, foram os primeiros a desenvolver conceitos sistêmicos em relação ao comportamento humano, com a

assistência e colaboração de Haley e Weakland” (CALIL, 1987, p.30). Partindo da hipótese de que a esquizofrenia possa ser um resultado da interação familiar, Bateson considera que nessa interação não ocorrem

propriamente experiências traumáticas específicas, mas padrões sequenciais característicos que levam a experiências vivenciais nas quais o impasse, a ambivalência e a confusão mentais são a consequência de mensagens comunicacionais contraditórias e impossíveis de serem logicamente obedecidas (OSÓRIO; VALLE, 2002, p.32).

Os esforços do grupo de Bateson estavam unidos em um ponto: a importância da comunicação na organização das famílias. Todos concordavam que para compreender as famílias tinham de usar a teoria dos sistemas para identificar os padrões de regras e estabilidade e que para compreender a interação, tinham de identificar os níveis de mensagem, as regras e os processos de comando (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998). Essa teoria da comunicação elaborada com base em suas pesquisas se apresenta assim como uma dimensão fundamental da teoria sistêmica familiar. Nesse sentido é que esta dimensão comunicacional nos interessa, particularmente no trabalho de campo. As entrevistas com famílias alcoólicas não se resumiriam, portanto, ao conteúdo expresso, mas, sobretudo, à dinâmica interacional de seus membros.

1.2 - A família como sistema

O que norteava as ciências em geral e as humanas em particular até meados do século XX era o paradigma linear, fundamentado no mecanismo de causa-efeito. Com o surgimento do paradigma circular, mecanismo de retroalimentação (feedback), estabeleceu-se o fundamento epistemológico da teoria sistêmica. A este propósito, Bateson é esclarecedor:

o pensamento linear sempre gerará a falácia teleológica (que o fim determina o processo) ou o mito de um órgão controlador sobrenatural. O que ocorre é que quando os sistemas causais se tornam circulares, uma alteração em qualquer parte do círculo pode ser encarada como uma *causa* para mudança, numa época posterior, em qualquer variável em qualquer lugar no círculo. Parece então que uma elevação na temperatura da sala pode ser encarada como causa da alteração na chave do termostato e, alternadamente, que a ação do termostato pode ser encarada como controladora da temperatura da sala (BATESON, 1980, pp. 68-9).

Essa nova concepção se fundamenta inicialmente na Teoria Geral dos Sistemas, desenvolvida por Bertalanffy (1967). Nesta teoria, a família pode ser considerada como um sistema aberto, devido ao movimento de seus membros dentro e fora de uma interação uns com os outros e com sistemas extrafamiliares, como o meio ambiente e a comunidade, num fluxo recíproco constante de informação, energia e material. Nesse sentido, a família tende a

funcionar como um sistema total, as ações e comportamentos de um dos membros influenciam e simultaneamente são influenciados pelos comportamentos de todos os outros (CALIL, 1987). Portanto, para Bertalanffy (1967), sistema é um complexo de elementos em interação, um todo organizado ou, ainda, partes que interagem formando esse todo unitário e complexo. Nesse sentido é que a idéia de circularidade ganha um status central. Num mecanismo de retroalimentação, por exemplo, as partes se unem através de uma relação circular.

Contrariamente à noção de causa e efeito, nos diz Calil (1987),

a Teoria Geral dos Sistemas formula que nós não encontramos essa ordem clara e nítida de causa e efeito, sem que a imponhamos artificialmente. Por exemplo, uma família pode considerar a agressividade de João como a causa dos problemas dela, mas agressividade de João pode ser uma resposta à fuga da mãe, que por sua vez pode ser uma resposta à postura autoritária do pai em relação a João e assim por diante. O conceito de causalidade circular afirma, portanto, que um todo não possui começo nem fim e qualquer tentativa por parte do terapeuta de transferir responsabilidade para onde o problema começou é tão inapropriado como a atitude da família de atirar sobre o membro sintomático a culpa de ser a fonte dos problemas (p. 18).

No entanto foi a cibernética que ofereceu elementos para melhor entender as propriedades de retroalimentação e circularidade do sistema familiar. Bateson introduziu a cibernética na terapia de família, apontando para a comunicação patológica e a sua manutenção no interior da família. Assim, conceitos da teoria da comunicação passam a manter uma estreita relação com a cibernética. Rapizo (2002) nota que foi certamente um sucesso a noção da família como um sistema: os membros interagindo circularmente, atingindo um padrão de funcionamento estável, obedecendo a regras relacionais e os desvios deste padrão corrigidos por comportamentos compensatórios na seqüência de interação da família. Pode-se dizer que a teoria sistêmica coloca então a possibilidade de perceber e discriminar o jogo interativo dos indivíduos no contexto grupal e, a partir dessa percepção, catalizar as mudanças possíveis no sistema, trabalhando com elementos fornecidos pela teoria da comunicação humana no sentido de esclarecer os “mal-entendidos” e desfazer os “nós comunicacionais” (OSÓRIO; VALLE, 2002). Segundo Calil,

cada família desenvolve formas básicas específicas de transações, ou seja, uma seqüência padronizada de comportamentos, de caráter repetitivo, que garantem a organização familiar e que permitem um mínimo de previsibilidade sobre a forma de agir de seus membros. Considera-se que essas formas padronizadas e repetitivas desse comportar na família são governadas por regras. Regras que não são na sua maioria verbalizadas, mas que podem ser inferidas a partir da observação das qualidades das transações na família. Regras que em parte são vinculadas aos valores de nossa cultura, mas que em grande medida se originam das vivências psicológicas do casal (1987, p. 19).

Desse modo, entender a família como um sistema significa entender o sintoma como produto de inter-relações e o indivíduo como imerso e indissociável desta rede de relações. A visão sistêmica transcende a noção de que a família seria a soma de indivíduos. A dinâmica familiar revelaria então uma totalidade grupal, portanto, significa deslocar o foco do sintoma do indivíduo para as relações que o produzem e mantêm (RAPIZO, 2002). A família então pode ser vista como um sistema em que o comportamento de cada um dos membros é interdependente do comportamento dos outros e, além disso, pode ser vista como um sistema que se auto-governa, pois estabiliza-se, equilibra-se em torno de certas transações que são as concretizações dessas regras. O sistema familiar oferece resistência a mudanças, além de um certo limite, mantendo tanto quanto possível, os seus padrões de interação – sua homeostasia (CALIL, 1987). Isto corrobora a idéia do funcionamento familiar ativado por desvios do padrão relacional estabelecido. Esse desvio é informado ao sistema, que realiza mudanças adaptativas no sentido de manter o funcionamento da família sem mudanças significativas em seu padrão de relação. Qualquer movimento de um dos membros da família em relação à diferença é minimizado, desqualificado ou compensado por algum outro membro do sistema, promovendo a homeostasia (RAPIZO, 2002). O conceito de homeostasia foi formulado pela primeira vez mediante a observação de intensa obstinação em relação a mudanças nos padrões de interação da família, mesmo quando isso significava a melhora de um ente amado. Além disso, foi observado que se o membro sintomático apresentava melhoras, subseqüentemente um outro membro da família apresentava algum outro sintoma (CALIL, 1987).

De acordo com Haley (1971), cada participante do grupo familiar tenderia a controlar, a regular o comportamento dos outros, num processo comparável a um mecanismo cibernético. O sintoma seria uma tentativa de controlar a relação. Nas suas palavras:

Supondo que as pessoas nas relações correntes, funcionam como reguladores em relação umas às outras, e supondo que é a função de um regulador diminuir a mudança, então a primeira lei das relações humanas é a seguinte: Quando uma pessoa mostra uma mudança em relação a outra, a outra agirá sobre a primeira para diminuir e modificar a mudança (p. 189).

Segundo Calil (1987) existem padrões alternativos disponíveis dentro do sistema, mas qualquer desvio que vá além do seu limite de tolerância aciona mecanismos que restabelecem o padrão usual. O mecanismo utilizado na família para reestabelecimento da homeostasia é denominado retroalimentação negativa, ou feedback negativo. No entanto, ela ressalta que neste momento de estabilidade do sistema familiar não há necessariamente sanidade, significa que há apenas um modo de interação que permite a sobrevivência da família, pois a família pode também equilibrar-se em torno de padrões disfuncionais. Um

sistema familiar disfuncional mantém rigidamente o seu *status quo* interacional, mesmo quando uma mudança em suas regras é essencial para o desenvolvimento de seus membros ou para a adaptação a novas condições extrafamiliares (CALIL, 1987). Bateson (1980) diz que é muito difícil para nós percebermos mudanças à nossa volta, e usa uma metáfora muito eloqüente para ilustrar isso: se você conseguir fazer com que um sapo fique calmamente numa panela com água fria, e se você então aumentar bem vagarosamente a temperatura da água de forma que não exista um momento marcado para ser o momento em que o sapo deveria saltar, ele nunca pulará. Ele se deixará cozinhar.

Isto leva a concluir que o conceito de homeostase familiar é um dos fundamentos da primeira cibernética, o que aponta para um modelo que oferece pouca informação sobre os processos de mudança, uma vez que estão voltados para estados de manutenção estável. Embora desde o início tenha sido dada importância aos circuitos de ampliação do desvio (retroalimentação positiva), por exemplo, por Jackson (1968) e Minuchin (1974), que observavam o papel da crise, do desequilíbrio nos padrões familiares para que o sistema realizasse mudança, teoricamente, porém, a retroalimentação positiva sempre foi olhada a partir de seu potencial efeito destrutivo do sistema. Nesse sentido, a mudança era buscada dentro de um contexto conceitual baseado na estabilidade, resistência e homeostase. Portanto, no âmbito dos sistemas em equilíbrio a mudança é reversível, uma vez que, após qualquer desvio o sistema volta a seu estado anterior. A história nesse processo conta pouco, ao passo que nos sistemas distanciados do equilíbrio, a história tem papel fundamental. Não a história linear, mas aquela das singularidades, dos elementos originais que emergem nos momentos críticos do sistema (RAPIZO, 2002).

A rede conceitual da cibernética de segunda ordem veio assim confirmar que os sistemas vivos, biológicos e mesmo sociais funcionam distanciados do equilíbrio, são auto-organizadores, não-lineares e não-determinísticos. Estes dependem enormemente do meio para trocas fundamentais, mas adquirem autonomia na medida em que funcionam segundo leis singulares de constituição e sua história de mudanças descontínuas. A evolução de um sistema se dá numa combinação de acaso e história, na qual a cada patamar surgem novas instabilidades, que, amplificadas, geram novas ordens e assim por diante (RAPIZO, 2002). Bateson (1980) já atentava para o fato de que a constância do sistema é atingida através de mudanças: “o acrobata quando está na corda mantém sua estabilidade através de uma contínua correção de seu desequilíbrio”. Nesse sentido é que a instabilidade e a crise ganham novo lugar no pensamento sobre sistemas. É interessante então repassar, de acordo com Nichols e Schartz, os fenômenos sobre os quais a cibernética se debruçou em seu enfoque sobre a

família e que culminaram na constatação de que o sistema tem e adquire seus próprios recursos para realizar mudanças:

1 – as regras familiares, que governam a extensão dos comportamentos que o sistema familiar pode tolerar (isto é, a variação homeostática da família); 2 – os processo de retroalimentação negativa que as famílias usam para fazer cumprir essas regras (por exemplo, culpa, mensagens duplas, sintomas); 3 – as seqüências de interação familiar em torno de um problema que caracterize a reação do sistema a ele (isto é, o movimento de retroalimentação em torno de um desvio); e – 4 – o que acontece quando a retroalimentação negativa tradicional de um sistema é ineficaz, desencadeando movimentos retroalimentadores positivos. (NICHOLS; SCHATZ, 1998)

Nestes termos, a cibernética de segunda ordem enfatiza que o sistema inevitavelmente muda para novas coerências e onde o sintoma não é mais um mecanismo homeostático que impede a família de mudar ou de sucumbir a uma crise, mas apresenta-se como alternativa amplificada, solução possível naquele momento, para aquele sistema (RAPIZO, 2002). Estas considerações levam assim a concluir que a família é um sistema quando se pensa sob uma perspectiva sistêmica. E uma vez que a cibernética de segunda ordem leva em consideração o observador é este quem vai ou não defini-la sistemicamente.

1.3 - Bateson e sua contribuição na Antropologia

A preocupação de interdisciplinaridade de Bateson desvia a atenção do fato dele ser eminentemente um antropólogo. Ainda que seu campo de interesses tenha se expandido para áreas como a biologia e a engenharia, o núcleo dessa confluência intelectual é a antropologia, ou como explicitado anteriormente, uma síntese de idéias da cibernética com dados antropológicos. Após a publicação de *Naven* (1936) Bateson se afastou, aos poucos, desse “modelo” antropológico. Segundo Otávio Velho (2001) o novo interesse que a sua obra vem despertando hoje, mesmo entre antropólogos, talvez seja indicação de novos ventos. Um desses sinais seria a publicação do livro de Tim Ingold, *The perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill* (2000), em que o autor percorre, para além das diferenças, um caminho comum. O “paradigma ecológico” de Ingold dialoga diretamente com Bateson:

... enfim, desçamos das alturas imaginárias da razão abstrata e nos situemos de novo em um ativo e dinâmico engajamento com nossos ambientes, se nós queremos, de fato, chegar a uma ecologia que seja capaz de recuperar a realidade do processo da vida por ele mesmo. Em poucas palavras, meu objetivo é substituir a antiga dicotomia da natureza e cultura por uma sinergia dinâmica de organismo e ambiente, para se ser capaz de recuperar uma genuína ecologia da vida (p. 16).

Otávio Velho considera que tanto a obra de Bateson, *Passos para uma ecologia da mente* quanto a referida obra de Ingold, marcam passos importantes na constituição desse novo paradigma, o qual viria responder a alguns dilemas da antropologia e abrir perspectivas para um diálogo interdisciplinar em novas bases (2001, p.40). A antropologia estaria caminhando, desse modo, para o relacional, em oposição ao substantivismo. Segundo Ingold, Bateson pensava que a mente deveria ser vista como algo imanente em todo sistema de relações organismo-ambiente, no qual, nós humanos, estamos necessariamente imersos, ao invés de confinados em nossos corpos individuais contra o mundo da natureza, lá fora (2000, p.16). Apesar disto, ressalta o autor, o ecossistema era constituído de duas faces. Bateson fez a distinção entre os dois mundos: o pleroma e a creatura:

... nos valem do termo pleroma de Jung para designar esse mundo inanimado descrito pela física que em si mesmo não contém distinções nem as faz, mas, claro devemos fazer distinções em nossa descrição desse mundo.(...) usaremos o termo creatura para designar esse mundo de explicação no qual os fenômenos mesmos que se descrevem são fenômenos governados e determinados pela diferença, a distinção e a informação (BATESON, 2000, p.30-1).

O que corresponderia, respectivamente, a uma ecologia de idéias e uma ecologia da mente. Ingold compartilha muitos pontos de vista com Bateson, mas sua obra vai na direção de uma ecologia da vida, ou seja, uma abordagem que tomaria a totalidade dos organismos ao seu redor. Essa dinâmica dispensaria a necessidade de apelar para domínios distintos da mente, para creatura ou mesmo pleroma, para entendermos padrões e significados no mundo (2000, p.19). Da mesma forma que Bateson se interessa pelas condutas comportamentais, os comportamentos auto-regulados, Ingold retoma a questão de como os seres humanos percebem o mundo ao seu redor. O autor constrói uma alternativa ao entendimento antropológico convencional da percepção do ambiente como uma construção cultural da natureza (INGOLD, 2000. p.20). Ingold levanta três pontos acerca da noção de ambiente: primeiro, ambiente é um termo relativo, desse modo, o meu ambiente é o mundo como ele existe e cria significados em relação a mim. Segundo, o ambiente nunca está completo. Por fim, no terceiro, ele não pode ser confundido com o conceito de natureza. Este esclarecimento do autor serve de suporte para se pensar, a partir de Bateson, a questão da percepção do ambiente. O que no caso de um trabalho de campo é determinante. Não teria sentido, portanto, uma simples coleta de informações.

Na verdade, ainda hoje, os antropólogos recorrem a Bateson sempre no varejo, tratando-o como um autor menor. Nesse sentido, a centralidade de Bateson nesta tese aponta

uma necessidade de colocar o tema do alcoolismo e pentecostalismo numa dinâmica não isolacionista do indivíduo, mas que se firmasse nas relações, nos padrões comunicativos.

Em sua teoria do alcoolismo em *Passos para uma ecologia da mente*, Bateson se volta contra a epistemologia convencional dentro da cultura do ocidente, ou seja, uma epistemologia essencialmente dualista. Para ele a “teologia” dos Alcoólicos Anônimos coincide com uma parte da epistemologia da cibernética:

... minha tese é que a “sobriedade” do alcoólatra se caracteriza por uma variante comumente desastrosa de dualismo cartesiano, a divisão entre a mente e a matéria ou, nesse caso, entre a vontade consciente, o “si-mesmo”, e o resto da personalidade. O golpe de gênio de Bill W foi romper, mediante o primeiro passo, a estruturação desse dualismo (1976, p.341).

Se considerarmos, por exemplo, o trabalho etnográfico de Bateson em Naven, podemos considerar que há ali uma clara intenção de superar o dilema entre natureza e cultura. A questão do observador coloca em evidência o lugar do antropólogo. Naven, no caso, descreve um cerimonial que tem como objetivo corrigir situações simétricas ou complementares, processo chamado de cismogênese. Ao se vestirem com roupa de viúva os homens não só assumem a roupa, mas também o ethos.

O axioma de Bateson de que “não se pode deixar de definir a relação que se tem com os outros” serve como mote para descrever as diferentes formas de relações inter-pessoais e, numa escala mais ampla, das relações sociais. Todas as trocas de comunicação são ou simétricas ou complementares, dependendo de serem baseadas na semelhança ou na diferença. Essas duas formas de relação encontram-se no cerne de todos os processos interacionais em que ocorrem os jogos de influência e de poder. Assim, não é possível deixar de se posicionar com um interlocutor, do mesmo modo que não se pode deixar de ser posicionado por este. Portanto, cada de um de nós define, consciente ou inconscientemente, a natureza das relações que desenvolve em função dos contextos e de seus diferentes parceiros. O poder inerente a toda relação não pertence, portanto, nem a uma nem a outra parte, mas reside na maneira de definir a relação com as regras do jogo estabelecidas para ela. Portanto, a função da cerimônia Naven é manter a estrutura. A cismogênese, observável em Naven, se estenderia, assim, na sociedade como um todo.

A centralidade da comunicação em Bateson, afinal ele também pode ser referido como um teórico da comunicação e acentua o caráter inovador de sua abordagem antropológica. Vale lembrar, de acordo com Otávio Velho, que a metáfora e o simbolismo, por exemplo, não existem apenas como figuras de linguagem, mas tomadas como modo de comunicação vital (2001, p.37). A metáfora seria, portanto, o modo como funciona o mundo

da creatura (padrão), ou seja, estabelecendo relações e analogias. O uso dessa acepção ampliada de metáfora permite que se pense no aspecto religioso não apenas como coadjuvante no tratamento do alcoolismo, mas como determinante de uma maneira de ver o mundo, e, através dela, realizar mudanças. Há uma ligação direta dessas elaborações com as de Roy Wagner a respeito da “invenção da cultura”. Tanto os símbolos convencionais quanto os que a gente inventa seriam mobilizados por ações. A idéia de invenção é fundamental. Portanto seria ilusão o fato de que a ação está dada pelos hábitos.

Todo esse debate remete à questão da natureza científica das "ciências sociais" que teve várias soluções, um delas associada a Dilthey (e depois a Weber), que consistia na distinção entre "ciências do espírito" e "ciências da natureza". Essa solução aprofundou a oposição entre natureza e cultura, oposição que junto com outras (sujeito e objeto; razão e emoção), integram a organização do conhecimento herdeiro do século XVIII, associado à modernidade. Um dos efeitos nas ciências sociais foi o de opor interpretação como procedimento, epistemologia e valor que se opõe à explicação, que seria próprio às ciências da natureza. A partir de Bateson, algo de “novo” surge, denunciando a contradição de uma postura que se apóia, sem se posicionar a esse respeito, no pressuposto iluminista. O homem e a sociedade, numa perspectiva ecológica e holística, são reconhecidos como não estando exatamente fora da natureza e do biológico.

Não estaria em jogo, assim, um retorno ao essencialismo, mas se trataria de estender a existência à natureza, e, portanto, os limites do mundo que habitamos, embora ativamente. Construimos no mundo, que constitui um meio ambiente. Com Bateson, trata-se de reconhecer que as propriedades não são das coisas em si, nem estão nelas, mas são diferenças, e só existem em relação. Nem o primado do objeto, nem do sujeito.

1.4 - A epistemologia ecossistêmica de Bateson

Bateson (1976) denomina epistemologia como sendo as regras pelas quais interpretamos nossa experiência. Nesse sentido é que os pressupostos oferecidos pela epistemologia ecossistêmica elaborada por ele se apresentam como perspectiva promissora para a compreensão dos fenômenos ao encará-los sob um ponto de vista relacional. Segundo Rapizo (2002), Bateson enfatizava que seu trabalho voltava-se para a estética das relações humanas, considerando o padrão que conecta os elementos do sistema, ou seja, sua ecologia. A noção de universo ecossistêmico é, portanto, a que fundamenta a orientação desse trabalho.

Bateson coloca em evidência a preocupação com o evento, com as relações mútuas entre os fenômenos. Esta abordagem aponta a tendência ao abandono da visão isolacionista do indivíduo. A epistemologia proposta pelo autor agrega influências da cibernética, da teoria dos sistemas e da teoria da comunicação, configurando os fenômenos estudados em termos relacionais. É, portanto, sob esse prisma batesoniano que o fenômeno da “mudança” será debatido e analisado.

A mudança de comportamento é um objetivo almejado diante de uma situação desagradável. Mas em que consiste a mudança? A que leis obedece? O que fazer para alcançá-la? De um modo geral, a questão da mudança tem se colocado em oposição à persistência, como fenômenos opostos. Esta abordagem isolada da mudança provavelmente colabora com o insucesso de tentativas de reverter situações problemáticas, pois muito se sabe sobre os procedimentos que podem gerar mudanças, mas muito pouco sobre o fenômeno da mudança em si. Habitualmente se dissocia o problema (persistência) da solução (mudança), esquecendo-se que eles podem ser considerados em conjunto. A formulação de uma teoria da persistência e da mudança significa abrir um novo referencial que permita incluir os opostos lado a lado. Isto apontaria para um outro princípio de organização, segundo o qual estes opostos fazem parte de uma unidade caracterizada por laços de interação muito intensos e que só pode ser compreendida como tal. Nessa perspectiva é que a epistemologia ecossistêmica inaugurada por Bateson torna-se ferramenta indispensável nessa outra forma de pensar sobre a mudança. Ele fez descobertas muito importantes para o campo das relações interpessoais em sua extensa obra. Introduziu, por exemplo, a idéia de cismogênese na antropologia, passando a operar com os conceitos de simetria e complementaridade. Também concebeu a noção de deutero-aprendizagem, redimensionando a questão da aprendizagem, pois enfatizou a importância da apreensão do contexto. Se nós somos aquilo que aprendemos, podemos evoluir ao aprender mais e continuamente, e especialmente ao praticar aquilo que acabamos de aprender. Toda mudança resulta seja da aquisição de conhecimentos novos, seja de uma reconstrução da realidade.

Bateson (1976) distingue quatro níveis de aprendizagem. O nível 0 da aprendizagem corresponde a todos os casos em que um mesmo estímulo provoca sistematicamente a mesma resposta. O nível 1 refere-se ao condicionamento, a uma mudança na aprendizagem 0. No nível 2 de aprendizagem não existe apenas o aprendizado de uma resposta sistemática a um estímulo, mas a transferência do mesmo aprendizado para outros contextos. O sujeito aprende a aprender: ele é capaz de transpor aquilo que aprendeu, ou seja, os comportamentos que estão na base da socialização do indivíduo podem ser considerados como aprendizagem do tipo 2.

A aprendizagem de nível 3 consiste em modificar as premissas que conduziram às aprendizagens de tipo 2 para gerar a seguir comportamentos novos e mais adequados. Segundo Bateson, o indivíduo tem necessidade de chegar ao nível 3 de aprendizagem quando contradições, inadequações, sofrimentos e bloqueios foram provocados pelas aprendizagens de nível 2. Assim, quando as aprendizagens de nível 2 tornam-se para o indivíduo inoperante, fontes de restrições, de fracassos e de insatisfações, este tem necessidade de aprender a mudar os hábitos adquiridos através da aprendizagem 3, isto é, de reorientar seus comportamentos em contextos mais apropriados (p. 313-336).

Tendo sido convidado em 1949 para trabalhar como etnólogo num hospital psiquiátrico juntamente com o psiquiatra J. Ruesch, Bateson pôde estudar melhor a codificação da informação e a informação lógica. Como exposto anteriormente, ao confrontar seus trabalhos sobre a comunicação humana com os de Russel e Whitehead sobre as teorias dos tipos lógicos, Bateson vislumbrou a possibilidade de aplicar tais noções junto à teoria dos sistemas e aos conhecimentos da cibernética à psicopatologia. Uma de suas afirmações é a de que a comunicação humana implica níveis diferenciados, e aponta a metamensagem – uma mensagem acerca de outra mensagem – como elemento essencial ao sentido de qualquer mensagem. Dessa redefinição firmou-se um conceito central à sua teoria: o do duplo vínculo (BATESON, 1976).

O trânsito de Bateson por várias áreas tinha como objetivo investigar os signos e a regulação das relações e das trocas, bem como das ambigüidades presentes na comunicação. Ao contrário da investigação científica, centrada, muitas vezes, em entidades elementares (o comportamento como resposta a estímulos, restabelecimento do equilíbrio rompido, por exemplo), a epistemologia ecossistêmica sugere um conceito molar do organismo, que passa a ser visto como uma ordem dinâmica de processos em constante interação mútua, em que há uma diferenciação e uma ordem hierárquica de funções. Desse modo é que para Bateson a interação humana pode ser considerada um sistema, e neste o “como” torna-se muito mais importante que o “porquê”. Nesta perspectiva, não há sentido em determinar causas e efeitos, pois tudo variará em função do ponto onde se “corta” a seqüência interacional – aquilo a que chamamos “causa” e “efeito” passam a depender um do outro para que se comportem desta ou daquela maneira.

A seguir serão examinados alguns pressupostos estabelecidos por Bateson em sua teoria comunicacional. Decidimos destacá-los de modo mais sistemático, definindo, desse modo, elementos essenciais à epistemologia ecossistêmica. A seleção de tais pressupostos

serve ao objetivo de iluminar, em linhas gerais, o processo de interação dos indivíduos dentro do sistema de uma família alcoólica pentecostal e a questão da mudança neste contexto.

1 - A relação

O primeiro pressuposto é o de que a relação é prioritária para o estudo dos fenômenos. Nas palavras de Bateson:

o conceito de relação não pode ser visto como inerente a uma simples pessoa. Não faz sentido falar sobre “dependência”, “agressividade” ou “orgulho” e assim por diante. Todas essas palavras têm suas raízes naquilo que acontece entre duas pessoas e não “em alguma coisa” ou algo que ocorra dentro da pessoa. (...) há mudanças em A e há mudanças em B, as quais correspondem à dependência, que mantém a relação. Mas a relação ocorre antes. Ela precede.²

Daí decorre que o ser humano pode ser pensado como um sistema aberto (no sentido proposto por Bertalanffy), capaz de se auto-regular, e, por isso mesmo, de manter sua estabilidade.

2 - A comunicação

O segundo pressuposto diz respeito a um caráter fundamental nessa perspectiva sistêmica, que é a comunicação. Para que a relação entre as pessoas se dê, alguma comunicação precisa ocorrer. Numa situação interacional tudo é mensagem, mesmo o silêncio e a imobilidade comunicam tal situação.

Comunicar significa influenciar, assumir um compromisso, pois ao mesmo tempo que pressupõe a transmissão de informações, significa a imposição de comportamento. Em qualquer comunicação dois aspectos podem ser destacados: o de relato, que diz respeito ao conteúdo da mensagem, e o de ordem, que se refere às relações entre aqueles que se comunicam (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1981).

3 - O uso de categorias e classes na comunicação

Outro pressuposto é o de que ao transmitir informação e impor um comportamento, a comunicação define a relação que se estabelece. Para compreender o que Bateson quis dizer com isso, temos que nos remeter a uma das vertentes que este autor usou em seu trabalho: a teoria dos tipos lógicos de Russell.

Russel observou que uma classe não pode ser membro de si mesma, nem um membro da classe pode ser a classe. Ou seja, as classes e os membros são tipos lógicos diferentes. Por exemplo, a classe de cadeiras não é uma cadeira, mas também não é outra coisa que não uma cadeira; a classe das cadeiras é um nível

² Relationship is not internal to the single person. It is nonsense to talk about “dependency” or “aggressiveness” or “pride”, and so on. All such words have their roots in what happens between persons, not in something-or-other inside a person. (...) there are changes in A and changes in B which correspond to the dependency, succourance of the relationship. But the relationship comes first: it precedes. (grifo do autor) (BATESON, 1980, p. 146)

diferente de abstração. Outra ilustração é que o substantivo universidade é um substantivo de nível mais elevado, mais abstrato ou coletivo do que os prédios separados agrupados como membros da classe “universidade” (NICHOLS; SCHWARTZ, 1998, p.36).

Ou nas palavras do próprio Bateson:

A teoria afirma que nenhuma classe, em um discurso formal lógico-matemático, pode ser membro de si mesma, que uma classe de classes não pode ser uma das classes que são seus membros; que um nome não é a coisa nomeada; que ‘John Bateson’ é a classe da qual esse menino é o único membro, e assim sucessivamente (BATESON, 1976, p. 310).

A consequência da influência da teoria dos tipos lógicos na obra de Bateson pode ser percebida na afirmação que ele faz com relação à comunicação: ela implica níveis diferenciados, quais sejam mensagem e metagem (de tipo lógico diferente), ou conteúdo e indicações de como o conteúdo deve ser decodificado e compreendido, ou ainda, mensagem e definição da relação através da classificação da mensagem num contexto determinado (BATESON, 1980).

Desse modo, o aspecto de relato da comunicação classifica o aspecto de conteúdo: a existência de tipos variados de classes apresenta-se como fundamental à comunicação humana. E quando nos detemos na observação de tais categorias comunicacionais podemos perceber que as relações entre as pessoas se estabelecem de formas específicas, isto é, se definem em função mesmo destes aspectos da comunicação. Bateson nota que quando uma pessoa transmite uma mensagem a outra, está manobrando para definir a relação. À outra pessoa por sua vez, cabe o problema de aceitar ou rechaçar o tipo de relação que se propõe (BATESON apud HALEY, 1971). A força desta luta pelo controle da relação pode bem ser percebida deste ponto de vista: “Nada pode deixar de se ver envolvido na luta por definir a relação que se estabelece com outro ser” (. . .)” Haley ainda nos diz:

uma norma tácita da teoria da comunicação proposta por Bateson sustenta que para uma pessoa é difícil se abster de definir ou controlar a definição de sua relação com outra. De acordo com esta regra, as mensagens em sua integridade, não só servem para informar, mas para influir e ordenar (1971, p. 189).

O que se observa é que duas pessoas em relação, portanto, decidem conjuntamente através de suas ações e de suas reações o que fará parte da relação e o que dela será excluído, e ainda, que tipo de comportamento terão uma com a outra. Ambas lutam para controlar a situação, ou seja, para defender e manter um espaço psíquico construído para si mesmo e para o qual espera respeito. A definição da relação supõe, desta forma, a definição do eu.

Ainda que a confusão entre os níveis de comunicação seja comum em nossa vida cotidiana (no humor, no jogo, nas metáforas, etc), há um momento em que a distorção se

torna tão sistemática e tão forte que a(s) patologia(s) se instala(m). Neste momento estamos, então, diante de impasses do tipo "paradoxo".

4 - *Comunicação digital e analógica*

Na presença de um objeto, podemos designá-lo de duas maneiras: por uma semelhança, como num desenho, ou por um nome. Se usamos um nome, isto significa que há uma convenção, uma relação arbitrariamente estabelecida entre o nome e o objeto por ele designado, da qual partilhamos. Através desta convenção, tanto nos é possível compartilhar informações sobre objetos como transmitir conhecimento - estamos aqui nos referindo à comunicação digital.

Já a comunicação analógica consiste fundamentalmente numa comunicação por meio de uma "semelhança auto-explicativa", em que há uma referência mais fácil e direta àquilo que se quer representar. A comunicação analógica abrange toda a comunicação não-verbal, assim como o contexto em que ocorre a interação. Apresenta-se, desse modo, como o tipo de comunicação mais confiável. Isto nos remete ao que foi dito anteriormente, quando da abordagem sobre a existência de diferentes níveis na comunicação: o aspecto relacional e o de conteúdo. Com efeito, aquilo que uma pessoa fala, seu tom de voz, seus gestos e sua movimentação, sua expressão facial, o ritmo das palavras podem se apresentar de forma incongruente. Conseqüentemente, se estas pistas nos fazem sentir que há algum tipo de desacordo entre a informação oferecida e a relação que se estabelece na transmissão deste conhecimento, acabamos, muitas vezes, por confiar mais naquilo que nos é comunicado analogicamente. Os dois modos de comunicação, é oportuno salientar, complementam-se em todas as mensagens de tal forma que, enquanto o aspecto de conteúdo parece ser transmitido digitalmente, o aspecto relacional aparece sob a forma analógica (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1981).

5 - *A pontuação das seqüências comunicacionais*

A noção de pontuação funciona como um fator de organização dos eventos comportamentais, exercendo um papel fundamental nas relações. Quando observamos, por exemplo, um casal discutindo, tendemos a afirmar que um dos cônjuges tomou a iniciativa da discussão, sendo um deles o causador dela. Se pensarmos que, antes de mais nada, estamos presenciando uma seqüência de trocas, e que tal seqüência pode ser interrompida, por assim dizer, em vários pontos, estaremos abrindo espaço à noção de pontuação da relação. Um dos grandes problemas das relações, no entanto, refere-se, exatamente, à discordância sobre como pontuar a seqüência de eventos.

6 - *As permutas comunicacionais simétricas ou complementares*

Neste pressuposto, Bateson considera as seqüências interacionais com base na igualdade ou na diferença entre os comportamentos (BATESON, 1978; HALEY, 1971). No início do trabalho de Bateson, ao observar a tribo Iatmul, da Nova Guiné, ele percebeu que havia um processo de diferenciação das normas de comportamento individual que resultava da interação cumulativa entre indivíduos, o que denominou de *cismogênese* (gênese de uma separação). Esta ocorreria devido ao fato de que mesmo sem qualquer perturbação de origem externa as relações dos indivíduos poderiam sofrer alterações de tempos em tempos.

O autor observou que havia uma tendência para a mudança progressiva presente nos sistemas de relações, que poderia se dar no sentido de uma cismogênese complementar ou de uma cismogênese simétrica. A interação complementar se caracterizaria através da complementação do comportamento de um parceiro pelo outro: um comporta-se de forma a pressupor o comportamento do outro. Nesta interação percebemos assim uma maximização da diferença. Já a interação simétrica se delinea através da tendência que os parceiros mostram em refletir o comportamento um do outro, verificamos aqui igualdade e minimização da diferença. Tais permutas comunicacionais podem adotar um caráter declaradamente patológico, conforme se apresentem como escalada simétrica ou complementaridade rígida.

Numa relação simétrica, o perigo da competitividade está sempre presente, e uma vez que o sistema interacional se desestabilize, dá-se início a uma guerra mais ou menos aberta. Numa relação complementar, uma definição do eu só pode ser mantida se o parceiro oferece o papel complementar específico, e se essa característica se enrijece, os parceiros se tornam incapazes de perceber que o padrão relacional precisa mudar, restando-lhes apenas um sentimento crescente de frustração e desespero. É importante ressaltar que estes estilos de interação tendem a intercambiar-se, embora nem sempre as pessoas se disponham a aceitar modificações que farão com que se altere a luta pelo controle da relação.

Podemos perceber que os pressupostos que acabamos de mencionar oferecem a base de uma epistemologia de caráter não-linear, relacional. E é a partir desta base que o fenômeno "mudança" vai ser investigado neste estudo.

1.4.1 - As mudanças de primeira ordem

Seguindo a linha de orientação da epistemologia ecossistêmica, Paul Watzlawick, John H. Weakland e Richard Fisch dedicaram-se também a uma investigação mais aprofundada da questão da mudança. Estes três clínicos, inspirados pelas idéias de Bateson, associados a Jackson e Haley, e no pensamento lógico de Watzlawick, apresentaram uma

monografia intitulada *Change*, um tratado sobre o conceito de mudança em relação a sistemas humanos e à terapia familiar estratégica breve (CALIL, 1987). Segundo estes estudiosos

... persistência e mudança têm que ser consideradas em conjunto, apesar de sua natureza aparentemente oposta (...) pois toda percepção e todo pensamento são relativos, operando por meio de comparação e contraste. (WATZLAWICK, WEAKLAND E FISCH, 1977, p. 19).

Dentro de tal perspectiva, o fenômeno da mudança e o da invariância são concebidos de forma complementar.

Torna-se aqui esclarecedora a diferenciação proposta pelos autores entre dois tipos diferentes de mudanças: a de primeira ordem, que é aquela que se dá dentro de um sistema, e que o mantém inalterado, e a de segunda ordem, que é aquela que muda o sistema no qual ocorre. A mudança de segunda ordem diz respeito às regras que regem o sistema. Relaciona-se à mudança da própria mudança, caracterizando-se por uma descontinuidade, ou um salto lógico. A ocorrência de mudança de segunda ordem é tida geralmente como incompreensível ou incontrolável. É como um lampejo que surge repentinamente, se for vista a partir do interior do sistema. A característica básica das mudanças de segunda ordem é que se resumem a uma alteração das premissas que organizam e regem todo o sistema. Em outras palavras, altera-se a pontuação da seqüência de eventos.

É oportuno neste ponto repassar, ainda que brevemente, a noção de pontuação. Se de um lado reconhecemos como vital a compreensão dos eventos que ocorrem à nossa volta; e fazemos isso com base numa forma de pensar que se traduz na fragmentação e posterior ordenação dos fenômenos que se apresentam, por outro lado, vivemos em interação com os outros, conosco, com o mundo, enfim. Comunicamo-nos sem cessar, o que significa que há trocas de mensagens, vivências, significados, sentimentos e informações de forma geral a cada instante. Assim, podemos perceber uma interação como uma seqüência contínua de comunicações, de trocas, que cada participante tende a "paralisar" em determinado ponto ("Foi você quem começou. Estou apenas reagindo!"), isto é, que cada um vai pontuar de forma específica. Cumpre ainda lembrar, que

numa longa seqüência de permuta o organismo envolvido – especialmente no caso de pessoas – pontuará, de fato, a seqüência de modo a ficar manifesto que um ou outro tem a iniciativa, o domínio, a dependência, etc. Isto é, estabelecerão entre eles padrões de permuta (sobre os quais poderão ou não estar de acordo)... (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1981)

Estas experiências e relações podem ser agrupadas segundo regras determinadas. Escolhemos um ponto de partida e é daí que passamos a perceber a interação em que nos

vemos envolvidos, o papel do outro e o nosso próprio sob um prisma específico (vale dizer que é a percepção que temos de um fenômeno que vai determinar nossa participação nele).

Estas considerações sobre a pontuação derivam numa questão crucial: é que, sendo a pontuação um fenômeno estreitamente ligado à percepção, existe grande discordância entre as pessoas quanto à forma de pontuar as seqüências de eventos, o que nos leva a lutar demais em torno das relações e de suas definições. Isto acarreta, em última análise, o seguinte raciocínio: diferentes percepções levam a diferentes pontuações, ou seja, a diferentes seqüências de causas e efeitos. Tais seqüências definirão e revelarão realidades também discrepantes. Na luta por definir a relação e por definirmo-nos nela acabamos por atribuir um caráter de "irracionalidade" ou de "má vontade do outro" (WATZLAWICK, 1984) a cada realidade que se faz manifestação diferente daquela que esperamos. Então parece existir apenas uma realidade, aquela que corresponde à forma pela qual nós vemos o mundo. Neste contexto, cumpre interrogar: o que gera a mudança? De acordo com Watzlawick, Weakland e Fisch (1977) é o desvio de alguma norma que promove a mudança (mesmo em certos aspectos do crescimento e do desenvolvimento).

Em algumas situações, as tentativas de resolver o problema apenas contribuem para agravá-lo. Na família alcoólica, por exemplo, as proibições, acusações ou sanções (legais ou não) só contribuem para acentuar o problema, pois reconhecem-lhe o caráter problemático e o confirmam enquanto tal. Ainda nas palavras dos autores supracitados: “em certas circunstâncias surgirão problemas meramente em consequência de tentativas errôneas de alterar uma dificuldade existente...” (WATZLAWICK, WEAKLAND E FISCH, 1977, p. 49)

De um modo geral, a prioridade é dada às soluções tentadas que acabam por constituir o problema, uma vez que elas apenas mantêm o padrão interativo, ao invés de se perceber o padrão interativo. O que acontece é que tentamos uma mudança de primeira ordem onde o problema reside na própria estruturação do sistema. De forma mais sistemática Watzlawick, Weakland e Fisch (1977) delimitaram três formas de tentar mudanças de primeira ordem onde seriam necessárias mudanças de segunda ordem.

1 - *Negação da existência de um problema e ataque àqueles que nele reconhecem o caráter de impasse ou beco sem saída.*

Para os autores supracitados, “as situações deste tipo podem tornar-se muito mais insidiosas e patogênicas quando, além de se negar a existência do problema, nega-se também a própria negação” (WATZLAWICK, WEAKLAND E FISCH, 1977, p. 56). A este propósito Laing é esclarecedor:

Eles estão jogando o jogo deles.

Eles estão jogando de não jogar um jogo.
 Se eu lhes mostrar que os vejo tal qual eles estão,
 Quebrarei as regras do seu jogo
 E receberei a sua punição.
 O que eu devo, pois, é jogar o jogo deles,
 O jogo de não ver o jogo que eles jogam. (1982, p. 7)

O processo de simplificação deixa o problema inalterado. Os problemas humanos irresolvidos tendem a se intensificar à proporção que o tempo passa, e as simplificações podem somar-se ao problema original, terminando por agravá-lo.

2 - A ação é praticada quando não devia sê-lo.

Aqui vemos uma solução onde ela não existe. Por estranho que possa parecer, os problemas se tornam mais extremos em resultado da crença na possibilidade de se encontrar a “solução final de todos os problemas” (WATZLAWICK, WEAKLAND E FISCH, 1977, p.61)

O comportamento que resulta daí pode ser chamado de síndrome da utopia, apresentando-se sob três formas possíveis. Primeiramente, podemos destacar uma forma introjetiva: suas conseqüências resultam de um incômodo e doloroso sentimento de insuficiência pessoal, fazendo com que nos venha uma sensação de não conseguir alcançar nosso objetivo. Já que este último é utópico atribuiremos o fracasso, mais provavelmente, a nossa própria incapacidade que a natureza irrealista do objetivo em questão. As conseqüências prováveis desta forma de síndrome da utopia são, entre outras: depressão, suicídio, alienação, álcool, drogas. Outra forma de síndrome de utopia pode ser resumida na frase de Robert Louis Stevenson: “antes viajar esperançoso que chegar.” (STEVENSON apud WATZLAWICK, WEAKLAND E FISCH, 1977, p.63). Nesta modalidade não sofremos por nossa incapacidade de operar mudanças utópicas, mas convivemos com um adiamento constante dos problemas e de suas possíveis soluções.

A utopia em sua forma projetiva diz respeito ao fato de que se a natureza fez alguém bom e feliz e se esse alguém não se sente assim, a culpa é da sociedade. Se a verdade pode ser percebida por todo ser humano de boa vontade, aqueles que dela não querem saber (ou partilhar) devem estar agindo de má fé. Laing chama a atenção para esta modalidade de utopia:

Algo de errado deve haver com ele
 pois é certo que assim não agiria
 se algo de errado não houvesse:
 portanto se é assim que ele age
 é porque há com ele algo de errado (1982, p. 11).

De forma geral, há dois tipos de utopia: as utopias positivas, que sugerem a inexistência de problemas, e as negativas, que apontam não haver soluções. De qualquer modo, as premissas em que a síndrome da utopia se baseiam acabam sendo percebidas como mais reais que a própria realidade. Isto implica que quando o indivíduo, na tentativa de organizar seu mundo de acordo com suas premissas esbarra em algum problema, as chances de que ele culpe fatores externos ou até mesmo a si próprio são maiores que aquelas de revisão de suas próprias premissas (pois elas se constituem na realidade em si!).

Evidencia-se, aqui, mais uma vez, a questão da pontuação e da produção de uma realidade, de uma verdade. Pontuamos as situações tomando como base a certeza sobre a ordenação do sistema, embora o procedimento que acabaria com o problema seria pontuá-lo de forma diferente (e mudar as regras de organização do sistema – seus pressupostos). A “cura”, assim, é a própria doença. Mais ainda: a “cura” tende a ser necessária à manutenção da doença que pretende exterminar. Watzlawick, Weakland e Fisch, esclarecem:

Portanto, é a premissa de as coisas deverem ser de determinada forma o que constitui o problema e o que exige mudança, e não o modo como as coisas são. Não fosse a premissa utópica, a realidade da situação poderia ser bastante insuportável (...) Experimenta-se mudança de primeira ordem onde só mudanças de segunda ordem poderiam levar a alguma solução (1977, p.72) (grifos dos autores).

3 - Este aspecto ilustra o fato de que, *a partir do momento em que cometemos um erro de representação lógica*, estabelecemos um jogo sem fim, ou seja, estabelecemos uma seqüência interminável de tentativas de mudança de primeira ordem sem que ocorra uma alteração sistêmica. O sistema não pode produzir leis que regulamentem a transformação de suas próprias leis. A ação, conseqüentemente, é praticada em um nível impróprio, criando uma situação insustentável. Falamos aqui de paradoxo, de “uma contradição que resulta de uma dedução correta a partir de premissas coerentes” (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1981, p.169).

Os autores citados definem três tipos de paradoxos: *os lógico-matemáticos ou antinomias*, que estão situados a nível sintático e surgem nos sistemas formalizados. Os paradoxos desse tipo resumem-se em enunciados simultaneamente contraditórios e demonstráveis: são uma contradição lógica. Já as *definições paradoxais ou antinomias semânticas* baseiam-se não em termos tais como o número e a classe formal, mas relacionam-se a incoerências ocultas na estrutura de níveis do pensamento e da linguagem. É o caso, por exemplo, do homem que diz a respeito de si próprio: “Eu estou mentindo”. Se analisarmos cuidadosamente esta mensagem poderemos concluir que tal afirmação “só é verdadeira se não

for verdadeira” (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1981:179), ou seja, se o homem estiver dizendo a verdade, estará mentindo, e se estiver mentindo estará dizendo a verdade (o que não se coaduna com aquilo que diz...). Não há, nestas palavras, uma hierarquia de tipos lógicos, mas há um enunciado a um nível e um outro num segundo nível que contradiz o que foi dito no primeiro nível.

Os paradoxos pragmáticos ou as chamadas injunções e previsões paradoxais surgem nas interações em desenvolvimento, determinando o comportamento, ou seja, referem-se às conseqüências comportamentais do paradoxo. Quanto às *injunções paradoxais*, estas impediriam as pessoas que se encontram nessa posição de tomar qualquer decisão que lhes permita romper o enquadramento por elas determinado, pois ao impor uma forte relação complementar aos comunicantes, não lhes oferece a possibilidade de dissolver o paradoxo.

O efeito mais notável do paradoxo na interação humana, segundo Bateson, Jackson, Haley e Weakland (1977) seria o fenômeno chamado de duplo vínculo (“double bind”). Este fenômeno pode ser assim descrito: uma relação intensa com alto grau de sobrevivência para uma, várias ou todas as pessoas nela envolvidas. As situações em que relações deste tipo ocorrem abrangem contextos influenciados por normas ou tradições sociais. E ainda: emissão de uma mensagem que afirma algo e desconfirma este mesmo algo num nível imediatamente superior – metamensagem e mensagem se excluem mutuamente. O significado da mensagem torna-se, como resultado, indefinível. De forma mais conclusiva: o receptor da mensagem vê-se impedido de sair da referência que a mensagem lhe estabelece por meio de retratação ou metacomunicação, pois qualquer reação sua torna-se passível de ser punida por suas percepções corretas através de acusações de loucura e maldade. Bateson lembra que

esta é a classe de comunicação que se dá entre o pré-esquizofrênico e sua mãe, mas também ocorre nas relações normais. Quando uma pessoa se encontra envolvida em uma situação de duplo vínculo, responderá defensivamente de uma maneira similar ao esquizofrênico. Um indivíduo tomará literalmente um enunciado metafórico quando se encontra numa situação na qual tem que responder de alguma maneira, na qual se enfrenta com mensagens contraditórias e quando é incapaz de comentar as contradições (BATESON, 1976, p. 238).

Por detrás dessa problematização explicita-se que o efeito geral do paradoxo pragmático é paralisante, pois o sujeito fica sem escolha possível: “nada é possível e uma série oscilante, que se perpetua a si mesma, é posta em movimento”. (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1981, p. 196). Sem escolhas, a pessoa é levada a concluir que está ignorando indícios vitais de seu meio, podendo passar a obedecer a qualquer ordem (já que

“abandonou” sua capacidade de pensar independentemente), ou pode ainda renunciar a todo envolvimento humano, isolando-se física e comunicacionalmente:

O caso é que não pode eleger a única alternativa que o ajudaria a descobrir o que quer dizer a gente, sem uma considerável ajuda, não pode discutir as mensagens dos outros. E se não pode fazê-lo, o ser humano é como qualquer sistema com autocorreção que tenha perdido seu governo, se move em espiral, em deformações intermináveis, mas sempre sistemáticas. (BATESON, 1976)

A comunicação, portanto, tem um caráter de realidade pragmática, e cria em si mesma um círculo vicioso: o duplo vínculo gera o paradoxo, que gera um duplo vínculo para quem o estabeleceu (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1981, p. 193).

Nas *previsões paradoxais* lidamos com um projeto que não pode se realizar como tal, pois se a nível da linguagem há uma previsão de um acontecimento, a nível de metalinguagem há uma previsão que nega a anterior – ambas excluem-se mutuamente, e o emissor da mensagem pode impedir que o receptor saia da situação criada a fim de descobrir com certeza aquilo sobre o que a previsão fala.

Da mesma forma que as injunções paradoxais, as previsões paradoxais têm um efeito paralisante sobre o comportamento. Visto que toda previsão se relaciona com o fenômeno da confiança (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1981), se a confiança é quebrada por um paradoxo, como confiar?

Neste contexto, conclui-se que os padrões paradoxais vistos têm em comum o fato de trazerem consigo a impossibilidade de qualquer mudança ocorrer de dentro para fora do sistema, já que uma alteração só tem chances de ocorrer se houver quebra do padrão relacional. Assim, as alternativas de mudança oriundas do próprio sistema estabelecido esboçam o que chamamos “ilusão de alternativas” – tudo será feito para que tudo permaneça como está, e assim infinitamente, até que o sistema se perpetue e qualquer chance de mudança se torne cada vez mais longínqua. Nesse sentido é que Bateson (1980) concluiu que é notoriamente muito difícil detectar uma mudança gradual, pois junto com nossa elevada sensibilidade a mudanças rápidas vem também o fenômeno da acomodação.

1.4.2 - As mudanças de segunda ordem

Após a análise das tentativas de mudança de primeira ordem introduz-se, então, a questão: como se podem efetuar as mudanças de segunda ordem? Watzlawick, Weakland e Fisch oferecem um exemplo esclarecedor:

em seu primeiro dia de frequência ao jardim de infância, uma menina de quatro anos de idade ficou tão transtornada quando a mãe se aprontava para deixá-la, que

esta se viu forçada a permanecer até o término das aulas. O mesmo aconteceu todos os dias seguintes. A situação logo se transformou num considerável apelo para todas as pessoas envolvidas, mas todas as tentativas de solucionar o problema malograram. Certa manhã, a mãe não pode conduzir a criança e então o pai lhe deu carona, quando se dirigia para o trabalho, fazendo-a descer à porta da escola. A criança chorou um pouco, mas logo se acalmou. Quando a mãe tornou a conduzi-la, na manhã seguinte, não houve recaída; a menina permaneceu calma e o problema não tornou a ocorrer.” (1977, p. 89)

Conforme indicado no exemplo acima, na ausência de comportamentos que realimentam todo o sistema, este parece se reorganizar com base em novas premissas e também a situação parece ser reformulada de modo aceitável para aqueles que nela estão envolvidos, o que faz com que cada um sinta-se pouco ameaçado em abandonar o problema e suas “soluções”.

De fato, as mudanças espontâneas são mudanças de segunda ordem, pois correspondem a uma reorganização do sistema partindo-se de premissas que foram alteradas. Em suma: podemos dizer que a mudança de segunda ordem é aplicada à solução que se tornou o problema, parecendo esquisita, absurda, inesperada, com um certo ingrediente paradoxal.

É importante salientar, comparativamente, que a pergunta que vem à tona quando técnicas de mudança de segunda ordem são aplicadas à solução é o quê, já que a situação em jogo é vista no aqui e no agora. Enquanto que a maior parte de nós tem enraizada em si a necessidade de saber porquê dos problemas para buscar, então, sua solução. Os autores anteriormente citados assinalam que “qualquer tentativa de abordar tal problema apenas em função de sua presente estrutura e atuais conseqüências é considerada o cúmulo da superficialidade” (WATZLAWICK, BEAVIN E JACKSON, 1977, p. 93).

Esta idéia pode ser reforçada recorrendo-se a outras áreas de conhecimento como a matemática e a cibernética, por exemplo. Elas têm mostrado que não é imprescindível conhecer origens e causas dos sistemas para que seu significado seja apreendido. Na área de estudos do comportamento humano, contudo, parece haver supervalorização do “por quê”, mesmo que a explicação da razão dos comportamentos não forneça o meio de alterá-los. A preocupação maior tem sido saber que experiências do passado parecem ter provocado o comportamento presente, deixando de lado a investigação daquilo que, aqui e agora, está sendo feito para perpetuar o problema, e daquilo que é possível fazer, no contexto, para provocar alguma mudança.

Vale dizer que técnicas de mudança de segunda ordem produzem situações paradoxais, pondo o problema num ângulo diferente de observação. A “fórmula” da mudança

de segunda ordem seria, então, “não a, mas também, não não-a” (WATZLAWICK, WEAKLAND E FISCH, 1977:99 - grifo dos autores), mudança que se dá de forma mais especial quando os fatos concretos da situação se apresentam de forma imutável.

Isto tudo quer dizer que mudar sob a ótica sistêmica seria equivalente a reformular a perspectiva emocional e/ou conceitual de uma situação, alterando-lhe o significado. Isto significa pontuar a seqüência interacional que se apresenta a partir de outros pontos, delimitando uma outra realidade: “o conceito de ‘realidade’ é relativo, porque a realidade está sempre relacionada com o contexto, e o contexto se acha determinado pelas perguntas que formulamos sobre ele” (BATESON E REUESCH, 1974, p. 197).

Poderíamos então dizer que a mudança, ou a reformulação, ocorre a nível de meta-realidade – aí as mudanças ocorrem mesmo que as circunstâncias estejam completamente fora de controle. Reformular, neste sentido, significa mudar a classe dos eventos ou da situação em questão. Ora, se nossa experiência do mundo tem como base as categorizações daquilo que percebemos e sua distribuição entre membros e classes (definindo-se a realidade do que é percebido), a partir do momento em que apreendemos a possibilidade de existência de alternativas de filiação de classe, não conseguiremos voltar tão facilmente à perspectiva, à “realidade” anterior (WATZLAWICK, WEAKLAND E FISCH, 1977, p. 108).

A resolução de um problema, por conseguinte, pode vir em função da redefinição de suas circunferências (redefinição esta que se faz precedida de um estado de confusão, necessário à reformulação), o que faz com que encaremos a situação sob um novo prisma, agindo correspondentemente. É oportuno, neste ponto, explicitar quatro etapas pelas quais se apresenta o procedimento de mudança (WATZLAWICK, WEAKLAND E FISCH, 1977, p. 118): num primeiro momento “uma clara definição do problema em termos concretos” – isto permite que possamos distinguir claramente entre problemas e falsos problemas. Em seguida “uma investigação das soluções já apresentadas” – aqui, detectamos que tipo de mudança não deve ser tentada, aquela que mantém a situação como tal. Em outras palavras, ao fazer tal investigação é que encontramos o ponto a ser mudado. A terceira etapa trata-se de “uma clara definição da mudança concreta a ser produzida” – e o que procuramos, neste ponto, é a pergunta certa, a conseqüente definição da meta em termos concretos. E por fim, “a formulação e a implementação de um plano para produzir mudança”.

O presente capítulo procurou mostrar, portanto, que uma análise compreensiva da mudança de comportamento, se define num amplo espectro relacional. De acordo com Watzlawick, Weakland e Fisch “... o alvo da mudança é a solução tentada; e a tática escolhida

deve-se traduzir para a própria ‘linguagem’ da pessoa; isto é, ela deve ser-lhe apresentada numa forma que utilize seu próprio modo de conceitualizar a realidade” (1977, p. 121).

Esta dinâmica da mudança, ancorada na visão teórica ecossistêmica de Bateson, parece, assim, perfeitamente adaptável a um contexto que associe os modelos pentecostais de conversão e a problemática da família alcoólica.

1.5 - Uma teoria do alcoolismo: Bateson e os Alcoólicos Anônimos

O propósito desta investigação tem se voltado para as implicações da cibernética e da teoria dos sistemas na tentativa de se definir uma epistemologia própria à família alcoólica pentecostal. De certa forma esta abordagem está ancorada na empreitada defendida por Bateson em *A cibernética do self: uma teoria do Alcoolismo*³. Neste texto, o autor parte da teoria dos sistemas para pensar os Alcoólicos Anônimos, que apresenta pontos de interesse com essa teoria. As concepções religiosas e a estrutura organizacional do AA apontam para uma compreensão do alcoolismo e de seu tratamento como uma virada epistemológica decisiva para a mudança de comportamento do adicto.

A teoria do alcoolismo de Bateson já parte, de início, de uma postura inversa em relação à sobriedade e a intoxicação. Para ele esta pode ser vista como uma correção subjetiva apropriada da primeira: “se o seu estilo de sobriedade o impulsiona a beber, então este estilo tem que conter algum erro ou patologia, e a intoxicação necessariamente lhe proporciona alguma correção – pelo menos subjetiva – desse erro” (1976, p. 341). Nesse sentido é que se sustenta a concepção que permeia este trabalho, qual seja, a de que a personalidade do alcoólico é uma personalidade alcoólica, irreduzível a comandos supostamente racionais de “força de vontade”, tão arraigada esta ideologia está no âmbito dos tratamentos clínicos. Isto está explicitado logo no primeiro passo dos AA: “Admitamos que éramos impotentes frente ao álcool, que nossas vidas haviam se tornado insuportáveis”. Para Bateson o primeiro passo já implica numa mudança epistemológica e esta mudança, segundo ele, seria de uma epistemologia incorreta para outra mais correta (p.341).

Numa linha antropológica que se assenta sobre o relativismo cultural, Bateson parte do princípio de que a epistemologia de um grupo está determinada culturalmente. Logo, sentimentos de orgulho, auto-suficiência, rebeldia e obstinação que o alcoólico exhibe, na visão do autor, originam-se de uma epistemologia tipicamente ocidental.

³ Em *Pasos hacia una ecologia de la mente*, 1976, p.339-367

Na história natural do ser humano vivente, a ontologia e a epistemologia não podem se separar. Suas crenças (pelo inconsciente comum) sobre que classe de mundo é aquela em que se vive, determinaram a maneira como se vê se atua dentro dele, e suas maneiras de perceber e atuar determinaram sobre suas crença, sobre a sua natureza. O ser humano, assim, está ligado por uma rede de premissas epistemológicas e ontológicas que – independentemente de sua verdade ou falsidade – se convertem parcialmente em auto-validadas para ele. (1976, p. 344).

A epistemologia ocidental de que Bateson fala é dualista. A tendência que predomina em nosso mundo é a de reificar ou de atribuir ao corpo todos os fenômenos da consciência. Em outras palavras, dividimos o ser em partes e substancializamos estas partes, abandonando o sentido que, enquanto todo, apresentavam. Bateson é definitivo: é a forma ocidental de pensar, agir e sentir o mundo que faz com que o alcoólico beba. Isto está particularmente arraigado no conceito ocidental de “si-mesmo”. Quando se redimensiona a noção de mente, de ambiente e de organismo numa perspectiva cibernética não se pode corroborar com uma concepção de “si-mesmo” com limites tão estritos, uma vez que grande parte da rede de pensar estão situadas fora do corpo:

A unidade total autocorretiva, que processa a informação, ou, como eu digo, “pensa”, “atua” e ‘decide’, é um sistema cujos limites não coincidem com todos os outros limites, seja do corpo ou do que vulgarmente se chama de “si-mesmo” ou consciência; e é importante advertir que existem múltiplas diferenças entre o sistema pensante e o ‘si-mesmo’, tal como se concebe vulgarmente (1976, p. 349).

O orgulho do alcoólico, portanto, não seria fruto de uma sensação da realização de algo, mas o resultado τ de uma deutero-aprendizagem. Nesse sentido se faz necessário pensar os contextos de aprendizagem, intimamente relacionados a uma compreensão particular das relações humanas e do poder. Bateson (1976) considera que é uma aceitação obsessiva de um desafio, uma forma de rechaçar o “eu não posso”:

poderíamos dizer que a estrutura contextual da sobriedade muda com seu sucesso. A sobriedade, neste ponto, deixa de ser um enquadramento contextual apropriado para o ‘orgulho’. É o risco de só um copo, que agora se torna o desafio e sustenta o fatal “eu posso...”. (...) Os AA insistem o máximo possível em que esta mudança na estrutura contextual não deve nunca ser permitida. Reestruturam o contexto total insistindo mais uma vez que ‘Alcoólatra uma vez, alcoólatra para sempre’. Tencionam conseguir que o alcoólico situe seu alcoolismo dentro de si-mesmo (...) De uma forma contrária à estrutura contextual do orgulho coloca o alcoolismo fora de si-mesmo. (...). O elemento ‘má sorte’ ou ‘probabilidade’ de fracasso situa o fracasso mais além dos limites do si-mesmo: ‘Se o resultado for um fracasso, não será meu’. O ‘orgulho’ do alcoólico se restringe

progressivamente ao conceito de si-mesmo, deixando fora de suas fronteiras os fatos que lhe acontecem (p.351-2).

O interessante é que quanto mais o alcoólico se coloca esse desafio, mais intensamente ele sente que pode e mais ele se aproxima de uma nova bebedeira. Existe, portanto, uma tendência muito forte de se estruturar esse orgulho do alcoólico de forma simétrica, ou seja, uma relação onde a regra fundamental é a exacerbação do sentido de igualdade entre o que está entrando em relação. Segundo Bateson, o orgulho do alcoólico pressupõe um “outro” real ou fictício (p. 352). À proporção que o mecanismo de dependência começa a ser detonado, o bebedor tenta resistir à bebida, embora sinta uma dificuldade cada vez maior. Quando sua situação piora e as pessoas começam a lhe dizer que ele não consegue controlar seu beber, sua reação é afirmar, com ressentimento, que o controle é possível sim; bebe porque quer e quando quer, e pode parar se quiser. E, às vezes, ele pára mesmo, durante um certo período, até que ninguém lhe exija mais esse desafio – o ciclo se renova, e ele recomeça a beber. Aos poucos, porém, resistir à garrafa não é suficiente. De acordo com Bateson, “gradualmente, o êxito da batalha se desfaz e o alcoólatra se encontra no meio de uma espécie de nova e mais letal forma de conflito simétrico. Agora tem que mostrar que a garrafa não pode matá-lo” (1976, p.358). Aos poucos, o que passa a importar é sobreviver à garrafa. As relações com a família começam a se tornar insuportáveis, pois não há, aparentemente, lugar para papéis complementares numa peça em que o roteiro é pontuado por atitudes simétricas com o mundo durante todo o tempo. A relação com seu outro real ou fictício é, assim, claramente simétrica.

As atitudes simétricas do alcoólico acabam por levar a um processo de escalada, do qual pode resultar um beber muito mais desenfreado. Toda essa visão de mundo que orienta o comportamento do alcoólico parece estar a um nível muito mais profundo do que se imagina. De acordo com Bateson, o nível mental em que tal epistemologia se organiza é pré-linguístico. E o orgulho que o alcoólico ostenta, dentro deste contexto, parece ser uma forma de provar, ao mesmo tempo, que ele vai conseguir vencer isso, pois cada vez que ele põe à prova seu auto-controle ele acaba por beber, coisa que parece fazer derrubar sua própria luta com a garrafa. O alcoólico se reduz à epistemologia mais convencional ao tentar o auto-controle. Bateson considera monstruosa essa epistemologia defendida por familiares e amigos.

É interessante notarmos que, ao passar de um estado de sobriedade para um estado de intoxicação, o bebedor passa também de uma relação marcada por um desafio simétrico para outra de submissão complementar, embora ele não perceba claramente o que ocorre.

Tudo que ele sabe é que há uma possibilidade de alívio para sua luta constante contra a vontade de beber, pois aí sua ansiedade, seus medos e ressentimento parecem desaparecer. Não há mais necessidade de uma comparação contínua com os outros; aqueles que ele ama ou de quem depende, eles e outros se transformam em uma paisagem da qual ele, agora, faz parte. Com efeito, lembra Bateson (1976):

em um ritual a participação do vinho representa sempre a agregação social de pessoas unidas em uma ‘comunhão’ religiosa ou em uma *Germütlichkeit* secular. Em um sentido muito literal, o álcool supostamente age no indivíduo mudando a si-mesmo e atuando como uma parte do grupo. Quer dizer, possibilita o complemento nas relações que o rodeiam (p.358)

Bateson defende a possibilidade do organismo, sob certas circunstâncias, ativar, com seu incômodo, um feedback positivo que acaba por incrementar o comportamento anterior ao incômodo. Isso faz com que o organismo se veja preso num duplo vínculo, ao mesmo tempo em que lhe permite discriminar que comportamento trouxe o incômodo. Este estado pode chegar a um ponto de saturação tal que, paradoxalmente, a mudança se faz possível. É o que os membros de AA chamam de fundo de poço. Parece haver um momento na carreira do bebedor em que ele percebe que, a despeito de seus esforços, a bebida sempre volta a fazer parte de sua rotina, até que beber se torna a única coisa a fazer: já não há mais possibilidade alguma de controle por parte do alcoólatra sobre seu beber, e tudo mais parece ruir à sua volta. Em outras palavras, o alcoólico se vê, a um determinado ponto, diante de um paradoxo pragmático, de uma injunção paradoxal que lhe barra a possibilidade de escolha e que transforma seu comportamento numa sucessão alternada infinita ou mesmo de uma previsão paradoxal que, por definição, não pode se realizar – cada luta para não beber só cessa após uma bebedeira (e nessa luta, a sua definição de eu é ainda intocada). A ilusão de alternativas vivenciada pelo alcoólico como realidade faz com que a relação bebedor/beber permaneça como está, sem qualquer possibilidade de mudança. Bateson faz uma analogia bastante esclarecedora a esse respeito:

o pânico de um alcoólatra que chega ao fundo é o pânico do homem que crê ter domínio de um veículo, mas descobre subitamente que o veículo pode escapar do controle com ele dentro. Subitamente, ele faz pressão no que ele sabe ser o freio, parece acelerar o veículo. É o pânico de descobrir que isto (o sistema do si-mesmo mais o veículo) é maior que ele (1976, p.360).

O fundo do poço é exatamente aquele momento em que, tendo estabelecido um real problema por seu padrão de interação com a bebida e com o mundo, e pelas soluções já tentadas (que apenas fizeram por reforçá-lo), o alcoólico vê sua vida balançar perigosamente. É o momento em que o bebedor consegue ter uma noção, ainda que rápida e imprecisa, de que a relação simétrica que mantém consigo e com o mundo está em escalada, e que seu único

caminho é mergulhar na relação complementar que somente agora percebe travar com a bebida. Para Bateson (1976) este é o “umbral de onde se produz a bancarrota da epistemologia do ‘auto-controle’. Então se esborracha – pois o ‘sistema’ é superior a ele – tanto que se entrega a ele ou não” (p.360).

O paradoxo assim instalado abre-se à possibilidade de mudança a partir da dolorosa percepção, por parte do alcoólico, de que ele não tem controle sobre seu hábito de beber. Já não há mais necessidade, conseqüentemente, de continuar o desafio. Tendo levado sua relação simétrica às últimas conseqüências, sabe que sua manutenção só fez por reforçar sua posição de desafio, fechando-lhe qualquer possibilidade de resolução de seu problema. É essa possibilidade de quebra de rigidez do padrão interativo do bebedor que os membros de AA parecem vislumbrar no momento em que ele mergulha em sua realidade. Se, nesse instante, nem parentes, nem amigos do alcoólico tentarem, de algum modo, suavizar o que ele percebe e vivencia, ele pode adotar uma relação diferente com seu mundo e com a bebida. Por isto, chegar ao fundo do poço (o que pode ocorrer pelas mais variadas razões, assumindo as mais diferentes formas) é um prognóstico bastante favorável para o alcoólico.

A mudança de segundo nível é, pois, uma alteração epistemológica. Opera no nível da meta-realidade, nível em que, mesmo que as circunstâncias objetivas se mostrem fora de qualquer tipo de controle humano, a mudança pode se verificar. Isto significa que, de acordo com a Teoria dos Tipos Lógicos, a ênfase dada à filiação de um objeto a uma certa classe (ou o enrijecimento desta perspectiva) se desfaz diante da possibilidade de filiação alternativa deste mesmo objeto. Aquilo que se tinha como verdade irrefutável passa a ser percebido como alternativa de categorização do mundo, por assim dizer, e o caráter de verdade, de realidade passa a ser dado pelo tipo de experiência que temos do objeto, pela classe à qual ele é filiado, enfim, por aquilo que é criado a partir, para e em função dele. Tal percepção ocasiona na pessoa um estado de confusão, extremamente necessário à reformulação. E esta confusão se torna possível quando aquelas condutas que caracterizam o problema se exacerbam até o ponto em que algo tem que acontecer, pois o sistema não suporta mais tal tipo de organização.

As regras de relacionamento do alcoólico com o mundo produzem-lhe uma realidade marcada pelo desafio, pela simetria. Esta é sua verdade, e em nome dela, o alcoólico acaba por se ver num beco sem saída. Paradoxalmente, ver-se derrotado é o que lhe propicia libertar-se – e é deparando-se com seu fundo de poço que o alcoólico parece poder perceber a pontuação que vinha usando em sua realidade. É exatamente a experiência do paradoxo de não poder beber e não poder não beber que o lança à confusão, essencial ao processo de reformulação. A convivência com os grupos, o programa de vida proposto por AA, tudo isso

proporciona ao alcoólico a possibilidade de efetuar metacomunicações sobre sua forma de existir no mundo. O AA funciona, então como uma oportunidade para que a pessoa possa “aprender a aprender” maneiras diferentes de existir, de ser. Funciona como uma afirmação de que a mudança é possível.

Se AA encara o alcoolismo como doença, e se uma das primeiras coisas que o alcoólico aprende é a inserir seu problema no âmbito dos males incuráveis, e se encarar um problema como sintoma fisiológico pode agravá-lo, como é possível aos membros desta irmandade passar por mudança efetiva? O ponto básico desta questão é que, para os AA, mais que dizer que o alcoolismo é uma doença física, importa assinalar que é mantido como uma doença da relação pessoa/mundo e que se esta relação não se altera, não adianta muito a simples abstinência do álcool. O alcoolismo é visto como incurável, sim (daí a preocupação em lembrar constantemente aos alcoólicos a última bebedeira, para que possam evitar o primeiro gole e os muitos que poderiam se suceder daí em diante), mas para que a melhoria de vida, o objetivo dos grupos de AA, se instale são necessários tanto a abstinência quanto a reformulação pessoal, durante toda a vida do ex-bebedor. Isto significa que independentemente do tempo em que a pessoa vem freqüentando o AA, ela continuará a fazê-lo, se quiser dar continuidade a seu processo de mudança. Assim, esta vem em função da tentativa de reformulação de vida através da programação. Para que esta reformulação seja mais ampla, é necessário que também a família do alcoólico participe do programa, a fim de poder experimentar uma flexibilidade maior na adoção de papéis no grupo familiar e na própria recuperação de cada um. Portanto, o dado de imutabilidade da doença está presente, sim, porém o dado da reformulação parece atuar muito mais intensamente.

A epistemologia do AA tem como uma de suas premissas a força do eu e a necessidade de uma relação correta entre este eu e o mundo. Se para Bateson o eu enquanto entidade é uma ilusão, pois configura-se como sistema de relações, se o uso da força de vontade na resolução de um problema não faz mais que agravá-lo (pois se apresenta como uma solução também ilusória, que só servirá de feedback positivo para o sistema-problema), e se para o AA essa vontade desse eu que se apresenta é fundamental, como afirmar que as duas perspectivas são compatíveis? Muito embora os livros de AA falem da importância de se recuperar o sentimento do eu, o que parece ser adquirido é a noção de que se é parte de algo, e é isto que faz diferença. Compreender que não é Deus, aceitar que não precisa sê-lo faz com que o alcoólico relaxe sua vigilância sobre si mesmo, abrindo-lhe as portas para um sentimento de bem estar.

À distorção na relação do alcoólico com o mundo, expressa numa escalada simétrica, corresponde um eu fragmentado, isolado, enrijecido em si mesmo, um eu que se encaixa perfeitamente com a visão de mundo ocidental. Quando se afrouxa o desafio, o alcoólico pode experimentar uma nova sensação, a que chama de “eu²”: uma integração com o mundo de maneira muito mais global. Isto é curiosamente reforçado na própria estrutura do grupo, que supõe o anonimato de seus membros. A melhoria na qualidade de vida, preconizada pelo AA, acontece de forma suave, duradoura. A força de vontade que o alcoólico parecia por à prova durante seu período de ativa (saindo sempre fracassado) cede lugar à boa vontade pela qual ele aceita sua própria condição, aniquilando sua antiga percepção de eu, de poder e capacidade, tornando-se capaz de vivenciar uma experiência de unidade a partir daí.

Bateson vê no tratamento moral/espiritual dos AA uma forma de teologia. Para ele o reconhecimento de que há um poder superior ao si-mesmo, sentido de modo muito pessoal, é “Deus como você entende que é” (1976, p.361). O autor enfatiza que o poder no sentido de controle unilateral não é um traço do AA. Pode-se chamar a isso de determinismo sistêmico. Analisando os 12 passos e suas implicações na vida dos alcoólicos, Bateson conclui que “o sistema todo é uma religião durkheimiana, no sentido de que a relação entre o homem e sua comunidade é paralela à relação entre o homem e Deus. ‘O AA é um poder superior a qualquer um de nós’” (1976, p. 363). Seu comentário acerca da oração da serenidade (Deus nos conceda a serenidade para aceitar as coisas que nós não podemos mudar, coragem para mudar as coisas que podemos e sabedoria para reconhecermos a diferença entre elas) também é bastante revelador:

o exemplo que os AA fazem da oração da serenidade, afirma de maneira semelhante a complementaridade da relação todo-parte mediante a técnica muito sincera de pedir essa relação. Pedem as características pessoais, por exemplo, a humildade, que de fato se exercitem mesmo no ato da oração. Se o ato de orar for sincero (o que não é tão fácil); Deus não poderá negar o que se pede. E isto é especialmente certo no que diz respeito a “Deus como você entende”. Esta tautologia perseverante, que contém sua própria beleza, é realmente um bálsamo que faz falta depois da angústia do duplo vínculo que se produz quando se chega ao fundo (p.363).

Enfim, em *A cibernética do self: uma teoria do Alcoolismo*, Bateson descreve o processo que obriga o alcoólico a beber como um duplo vínculo que apenas reflete a epistemologia ocidental: há um corpo e uma mente, separados entre si, e ambos lutam pela

supremacia no controle do comportamento humano. Este dualismo, que caracteriza o pensamento de nosso mundo a partir de Descartes, vem se refletindo das mais variadas formas em nossa cultura. A realidade passa a ser vivenciada em função da categorização de polaridades. Isto se reflete no fato de que passamos, a partir daí, a ter consciência de nós mesmos como egos isolados em nossos próprios corpos. Nossas mentes (assim reificadas) devem controlar nossos corpos – forja-se, portanto, um (aparente) conflito interminável entre a vontade consciente, representada na mentalidade voltada para a categorização e a mensuração, e os “instintos” involuntários, que passam a caracterizar a dimensão corporal. Esta compreensão é determinante para se compreender o orgulho simétrico, ou hùbris, do alcoólico.

Bateson reconhece também as limitações de suas hipóteses. Nesse sentido é que ele ressalta que não se pretende que a modalidade dos AA seja a única forma de viver corretamente ou que sua teologia seja a única derivação correta da epistemologia da cibernética e da teoria dos sistemas.

Essa epistemologia pode, dessa forma, ser transposta para o contexto de uma família alcoólica pentecostal, onde, de maneira similar aos AA, o tratamento espiritual está apoiado no tratamento periférico apoiado na família.

CAPÍTULO 2 - FAMÍLIA E PENTECOSTALISMO

2.1 – O Pentecostalismo Brasileiro

Propõe-se traçar, inicialmente, um breve histórico sobre o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil de forma que se possa compreender melhor as características que o definem na atualidade. Em seguida, busca-se contextualizá-lo e classificá-lo na diversidade do campo religioso brasileiro, o que possibilita compreender as suas peculiaridades com vistas a associá-lo, nos capítulos posteriores, ao tratamento do alcoolismo.

2.1.1 - Gênese e expansão do pentecostalismo no Brasil

O termo pentecostalismo foi criado a princípio com o objetivo de identificar um movimento da tradição protestante fundado nos EUA no início do século XX. Esse termo, mais tarde, seria utilizado para definir uma série de agremiações e denominações religiosas que seriam marcadas por uma grande diversidade tanto teológica quanto ritual (FREESTON, 1996, p. 72). Esse movimento teve como base bíblica o livro dos Atos dos Apóstolos, cuja leitura literal gerou a crença de que os fenômenos que ocorreram com os apóstolos no dia de Pentecostes, ou seja, no batismo de fogo, poderia ocorrer com seus fiéis (FREESTON, 1996). Esse “batismo”, também chamado de “batismo no Espírito Santo” teria o poder de abrir-lhes o desenvolvimento de dons carismáticos como a glossolalia, a profecia, a libertação e a cura.

O pentecostalismo tem como característica uma enorme diversidade interna, reforçando a tendência de segmentação do protestantismo. Ao surgir no Brasil, nas primeiras décadas do século XX, se tornou um movimento religioso que extrapolou as fronteiras nacionais, sendo exportado para os outros países da América (MACHADO, 1996). Aparentemente, o surgimento do pentecostalismo no Brasil, segundo Freston (1996), também estaria ligado à presença de precursores de um protestantismo de caráter mais místico. Um dos precursores desse protestantismo seria, por exemplo, o ex-padre José Manoel da Conceição, que se tornou pastor presbiteriano. Depois de sua morte, foi sucedido por Miguel Vieira Ferreira, que decidiu romper com os presbiterianos, pois acreditava na necessidade de buscar uma visão sensível e direta de Deus. Essa ruptura deu origem à Igreja Evangélica Brasileira, criada por Vieira em 1879. No séc. XIX, o Brasil passa por uma fase de transição de uma sociedade colonial tradicional, para uma sociedade liberal-moderno-burguesa, em que

vai prevalecer o capitalismo industrial. Na vida política, triunfam as correntes liberal-modernizadoras, que produzem as condições para a entrada do protestantismo, que se instalou com o ingresso no país dos imigrantes e também das sociedades missionárias.

De modo geral, havia uma convicção de que o protestantismo forneceria a transição para uma sociedade brasileira moderna. Chegava-se a argumentar que o protestantismo era a religião que traria o “espírito do progresso”. Mas, na verdade, o que havia era um ideário protestante influenciado pela Revolução Francesa que ainda não se adaptava à sociedade de base aristocrática que comandava o país. De certa forma, o Brasil recebe o protestantismo como um “elemento estranho” e, por esse fato, o “aprisiona, como o faz qualquer organismo ao se defender de intrusos” (MENDONÇA, 1989). Além desses casos, havia na tradição brasileira os chamados movimentos messiânicos, tidos, segundo Freston (1996) como uma outra forma proto-pentecostal, que apresentava uma natureza popular autônoma. Nesses movimentos messiânicos acontecia, às vezes, a manifestação de “carismas” como a profecia e a glossolalia. A convergência desses fatos com a vinda de missionários estrangeiros resultou na origem do pentecostalismo brasileiro.

Outros fatores que explicam o surgimento do pentecostalismo resultam de dois movimentos que surgiram em terras estrangeiras. Esses movimentos se referem primeiro à oposição, feita no protestantismo, entre a idéia de “Igreja Moderna” e a de “Igreja Primitiva”, já no início do século XX. Segundo, havia uma demanda por uma “renovação espiritual”, que causasse mudanças nas igrejas e nas vidas dos adeptos. Essas mudanças se referem ao retorno dos milagres e curas, tais como descritos nos evangelhos. Dessa forma, o pentecostalismo conseguiu fazer uma síntese entre as duas idéias de “igreja”, a igreja moderna e a igreja primitiva. Para isso, elaboraram três novos eixos hermenêuticos: a experiência emocional intensa, a iluminação interior, a percepção interna do sagrado (CAMPOS JUNIOR, 1995).

Sendo movimentos que apresentam uma relação de proximidade com o protestantismo, o pentecostalismo pode ser considerado um resultado de dois movimentos: o avivalista, surgido no século XVIII nos EUA e o movimento de santificação (holiness) do século XIX, ocorrido nos países de língua inglesa. Esses movimentos marcaram uma transformação no cenário teológico protestante. Essa transformação consistiu na desvinculação da idéia de conversão, mudança de vida e da idéia de santificação, recepção dos dons do Espírito Santo. Esta última idéia seria entendida como o “batismo do Espírito Santo” (CAMPOS JUNIOR, 1995).

Entre 1880 e 1923 surgiram nos EUA cerca de 200 denominações religiosas relacionadas ao movimento de santificação. Esses grupos foram chamados de “comunidades

livres”. Preocupadas com a santidade, eram ágeis e competitivos, passando a disputar com as denominações protestantes um lugar no chamado “mercado religioso” norte-americano. Dessa forma, seria no seio dessas comunidades autônomas que o movimento pentecostal iria lançar as suas raízes e encontrar os elementos necessários para a sua “proliferação” no século XX (CAMPOS JÚNIOR, 1995, p.81).

Nos EUA, as datas mais conhecidas do surgimento do pentecostalismo foram os anos de 1901, em Topeka; 1906, em Los Angeles; e 1907, em Chicago. Pouco tempo depois, em 1910, o movimento chega ao Brasil, no bairro do Brás, em São Paulo, onde é fundada a Congregação Cristã do Brasil. Em 1911, em Belém do Pará, é fundada a Assembléia de Deus, marcando assim o surgimento de um novo tipo de igreja e de experiência religiosa no país. Essas igrejas enfatizavam a ação do Espírito Santo. Essa crença no poder do Espírito era o que revestia o pentecostalismo de um poder capaz provocar rupturas nas velhas estruturas eclesiais do protestantismo (CÉSAR, 1999).

Nos primeiros anos de expansão do pentecostalismo esse movimento não preocupava as igrejas protestantes históricas. No Brasil, algumas igrejas protestantes contavam com mais de meio século de existência e com uma estrutura bastante estável, embora em grande escala dependente dos seus países de origem. A chegada dos pentecostais era considerada por essas igrejas como uma “invasão de seitas” (CÉSAR, 1999). Mas mais de meio século depois, os pentecostais perfazem mais de 50% do cristianismo não-católico (FRESTON, 1996).

Essa situação, no entanto, configurou um quadro político-cultural bastante complexo, levando alguns estudiosos (CÉSAR, 1999; CAMPOS JÚNIOR, 1995) a considerar o movimento pentecostal como uma quarta grande fase da história da igreja, depois da Reforma, do movimento missionário e do movimento ecumênico (CÉSAR, 1999). De certa forma, avalia Mendonça (1989), o protestantismo histórico brasileiro de origem missionária, advindo dos EUA, cujas raízes estavam na Reforma Inglesa, tende a reproduzir os traços da religião civil norte-americana (ao menos no interior de suas comunidades), o que contribui para aprofundar a distância existente entre o protestantismo e a sociedade brasileira. Assim, na medida em que o protestantismo reforça sua auto-identificação, torna-se pouco atraente para as camadas populares, ao defender valores burgueses que são estranhos ao espectro cultural brasileiro (MENDONÇA, 1989).

Mas, ao chegarmos na década de 50, finalmente o Brasil consegue ingressar no “clube” do capitalismo mundial, sobretudo no período denominado “anos JK”. A tão desejada modernização econômica, política e cultural do país havia atingido a condição tão esperada pelas missões protestantes. Sendo assim, parecia que protestantismo havia conquistado o seu

projeto de uma sociedade moderna (BITTENCOURT, 2000). Assim, fazia-se necessário a realização de uma profunda reflexão a respeito do papel social do protestantismo, pois, como já se sabe (historicamente), aqueles propósitos de transformar o Brasil numa república urbano-industrial não vingaram. A partir daí, ocorreu um processo acelerado e generalizado de pauperização das classes intermediárias, após o declínio desse “milagre econômico”. Diante disso, as igrejas protestantes deixaram de corresponder às expectativas materiais dos seus adeptos. O protestantismo de missão perdeu atrativos para os segmentos mais esclarecidos das camadas médias e não teve condições para produzir uma proposta religiosa popular. Diante dessa situação no Brasil, a maioria dos adeptos do protestantismo - ou os chamados “crentes” - se tornaram pentecostais particularmente nas duas últimas décadas do século XX. Como afirma o autor, a discussão se os pentecostais são protestantes não é tranqüila. Porém, para os pentecostais, isso é de pouca importância já que preferem identificar-se sob a nomenclatura mais abrangente de evangélicos (BITTENCOURT, 2000).

Para Mendonça (1989), não há dúvidas de que as referências eclesiais e teológicas dos pentecostais são protestantes. No entanto, o que se verifica é que nem os protestantes estão dispostos a admitir os pentecostais como membros de sua família e nem estes se vêm como protestantes. Os pentecostais são considerados como expressão popular do protestantismo, incluindo-os, então, entre os protestantes. Outros estudiosos acreditam que o pentecostalismo seja uma “Nova Reforma” e, como tal, uma nova forma de igreja e de vivência do cristianismo, inteiramente fora das características das chamadas igrejas protestantes históricas.

2.1.2 - As principais igrejas pentecostais no Brasil

A partir da década de 60 há uma aceleração no crescimento pentecostal no Brasil, inclusive com o surgimento de numerosas denominações. É nesse contexto que surgem as “agências de cura divina” e posteriormente os chamados “pentecostalismo autônomo” e “neopentecostalismo” (MONTEIRO, 1995). Hoje o pentecostalismo, em função de sua expansão e visibilidade, se apresenta como o mais significativo fenômeno religioso da sociedade brasileira (GIUMBELLI, 2001).

Para se ter uma idéia mais concreta desta dimensão, os resultados do Censo Institucional Evangélico (CIN-1992) do ISER, realizado na região metropolitana do Rio de Janeiro, confirmavam as indicações do grande crescimento das igrejas evangélicas, principalmente as do tipo pentecostal. Nessa pesquisa foi contabilizado um impressionante

dado, o surgimento de uma igreja evangélica por dia, em média, desde 1989 (BITTENCOURT, 1992). A diversificação institucional, enquanto consequência desse avanço pentecostal, tem dificultado a elaboração de classificações ou tipologizações que consigam apreender tanta diversidade.

No entanto, Yara N. Monteiro (1995) observa que parece haver um certo consenso entre os pesquisadores no que se refere à categoria designada como “pentecostalismo clássico”. Neste tipo inserem-se a *Assembléia de Deus*, a *Congregação Cristã do Brasil* e a *Igreja do Evangelho Quadrangular*. Mas, a grande dificuldade repousa sobre a questão da adoção de critérios que permitam diferenciar e classificar de forma satisfatória todo o restante do pentecostalismo.

A designação “pentecostalismo autônomo” foi introduzida na literatura por Bittencourt (1992) para se referir às igrejas que têm origem nacional, já que as igrejas do chamado “pentecostalismo clássico” são frutos das missões estrangeiras que chegaram ao país no início do século XX. De acordo com o autor, ele surgiria a partir dos anos 50 e 60. Tem-se como exemplos as igreja pentecostais “O Brasil para Cristo”, “Deus É Amor”, a “Casa da Bênção” e, a partir da década de 70, a “Igreja Universal do Reino de Deus” e a “Igreja Internacional de Graça”. A característica central da classificação de Bittencourt, repousa na contraposição do “pentecostalismo clássico” ao “pentecostalismo autônomo”.

O perfil do “pentecostalismo autônomo”, elaborado por Bittencourt (1992), tendo como referência a Igreja Universal do Reino de Deus, seria portador das seguintes características: o uso negligente da Bíblia no que se refere ao seu conteúdo; o tratamento dos fiéis como se fossem torcidas organizadas e os programas de auditório; a ausência de catequese e de formação pastoral; a negação do sacerdócio universal em prol de um verticalismo e o autoritarismo do pastor. Bittencourt destaca também as principais crenças do pentecostalismo: a aceitação de Jesus como o Salvador; o batismo nas águas e no Espírito Santo; a busca permanente de poder espiritual e de santidade de vida; a interpretação fundamentalista das Escrituras. Junto a essas crenças pode ser acrescida a tríade: cura, exorcismo e prosperidade.

Na verdade, o que varia nas denominações pentecostais é o modo como cada qual organiza e hierarquiza as crenças citadas acima. Nesse sentido, um dos fatores principais de sucesso do “pentecostalismo autônomo” repousa na tônica conferida à tríade cura, exorcismo e prosperidade. Com a primazia dessa tríade, esse tipo de “pentecostalismo” estabeleceria “conexões com o ideário das massas sob o influxo da cultura de consumo plasmada pela mídia” (BITTENCOURT, 1989, p. 55).

Em razão de suas características de massa, e utilizando-se dos meios eletrônicos de comunicação, o “pentecostalismo autônomo”, afirma Bittencourt (1992), alcança maior notoriedade. Além disso, ele é menos rígido no que se refere ao controle dos hábitos e costumes de sua clientela, goza de uma maior flexibilidade em seus cultos, desenvolve uma estratégia de proselitismo mais abrangente e, no seu todo, funciona ao gosto das populações urbanas, apresentando uma grande oferta de bens simbólicos de fácil acesso (BITTENCOURT, 2000).

Ari Pedro Oro (1996) problematiza essa questão da diferenciação entre o “pentecostalismo clássico” e as novas igrejas surgidas a partir dos anos 50. Para o autor mesmo que essas igrejas sigam, cada uma a seu modo, os fundamentos do pentecostalismo tradicional, elas acabam desenvolvendo características próprias, sendo, por isso, consideradas como “neopentecostais”. Ele afirma ainda que não podem ser identificadas fronteiras nítidas entre o pentecostalismo e o “neopentecostalismo”, pois ambos se influenciam mutuamente. Há elementos que são comuns a ambos, entre os quais: a pouca inclinação à tolerância religiosa e ao ecumenismo, o emocionalismo religioso, a demonização dos problemas, por exemplo.

Alguns aspectos característicos do “neopentecostalismo”, segundo Oro (1996), são: a presença de líderes fortes, legitimando seus procedimentos a partir de uma inspiração divina; a liberdade estética e a comportamental; a cura divina, que se baseia na expulsão de demônios; a utilização intensa do rádio e da televisão e a estruturação institucional, baseada num modelo empresarial. Além disso, o autor enfatiza a capacidade que o “neopentecostalismo” desenvolveu de prolongar, a partir de sua prática, uma cosmovisão “encantada” sobre o mundo. Nas igrejas “neopentecostais”, se afirma que a cura pode ser obtida, muitas vezes, a partir da vitória sobre seres malignos. Isso gera uma expectativa e uma busca de soluções divinas para os problemas que não são resolvidos de outra forma ou através de outros meios. Assim, quem participa desse universo tem a resolução das suas aflições através de milagres. Nessa corrente religiosa neopentecostal, tanto os problemas quanto as soluções são encaradas como determinações de natureza sobrenatural. Dessa forma, a magia, o cosmo e a natureza mantêm uma constante relação dialógica (ORO, 1996).

Todavia, Mendonça (1997) defende que foi a partir da década de 50, com o movimento de cura encabeçado pela Igreja do Evangelho Quadrangular (originária dos EUA) que os fundamentos teológicos essenciais para o surgimento do “neopentecostalismo” foram introduzidos no Brasil. A partir de distorções e desmembramentos realizados por pregadores brasileiros, surgiria uma valorização da cura divina e da expulsão de demônios. Desse

movimento foram surgindo igrejas, como a Igreja Pentecostal Deus É Amor e a Igreja Universal do Reino de Deus. Essas denominações vão ser tratadas pelo autor como igrejas mágicas, já que se propõem a oferecer soluções imediatas para os problemas de seus fiéis.

Um outro pesquisador, Jesus Hortal (1994), formulou uma classificação para o desenvolvimento do pentecostalismo brasileiro que se divide em três gerações. A primeira geração coincide com o “pentecostalismo clássico” citado acima. Já a Igreja do Evangelho Quadrangular estaria localizada na segunda geração, juntamente com a Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus É Amor. Na concepção de Hortal (1994), o ponto crucial deste grupo pode ser encontrado nas seguintes características: “concentração” de massas, exorcismo e, sobretudo, sessões de cura divina. Sobre a terceira geração, que corresponderia a do “pentecostalismo autônomo” ou “neopentecostalismo”, esta englobaria as demais igrejas. Este pentecostalismo adotaria o modo de atuação de agências de prestação de serviços para uma clientela flutuante. O mesmo autor observa e ressalta que a existência de uma coincidência entre a segunda e a terceira geração no que se refere à questão da demonização do mundo pode ser apresentada como uma característica marcante em ambos os grupos.

Outra tipologia é a proposta por Paul Freston (1996), que trabalha com a noção de “ondas”, agrupando as principais igrejas do pentecostalismo brasileiro da seguinte forma: a primeira “onda” se refere à década de 1910, momento em que o movimento foi introduzido no país, encabeçado pela Assembléia de Deus e pela Congregação Cristã do Brasil. A segunda “onda”, iniciada na década de 50, é representada pela Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus É Amor. Já a terceira “onda”, que começa nos anos 70, tem a Igreja Universal do Reino de Deus como a sua grande representante. Freston (1996) afirma que as igrejas de primeira “onda” se apresentam como produto da expansão mundial do pentecostalismo, cuja principal característica seria a glossolalia. Já sobre as igrejas de segunda e terceira “ondas”, elas se constituiriam e se transformariam a partir de uma adaptação paradoxal ao mundo, pois as marcas desta adaptação são a cura e o exorcismo.

Enquanto o movimento pentecostal dá ênfase extremada ao Espírito Santo, o “neopentecostalismo” vai além, dando ênfase extremada ao Diabo e apresentando algumas características como a demonização, entendida como a personificação do Mal, isto é, a identificação de todos os males ou eventos indesejáveis enquanto responsabilidade da atividade demoníaca: o exorcismo, que seria o esconjuro de demônios, juntamente com os males provocados; a cura divina e a prosperidade (SILVA, 1998).

Pierre Sanchis (1996) defende a existência de um processo de “reencantamento do mundo” no pentecostalismo. O mundo é vivenciado a partir da presença de sinais, de intervenções do além, de milagres e, neste processo, há patamares que geram algumas distinções sociológicas. A primeira distinção no pentecostalismo clássico seria a unicidade da mediação. O encontro que salva é direto, sem intermediários. O resto é considerado enquanto acessório: os dons, os milagres, as curas, etc. A segunda, diz respeito ao pentecostalismo de segunda “onda” e ao próprio “neopentecostalismo”. A unicidade da mediação é atenuada em favor dos sinais do espírito (os dons, as curas, etc.). Estes sinais são procurados baseando-se no uso sistemático de um aparato instrumental de mediação como os gestos, objetos, contatos físicos e o dinheiro. Assim, segundo Sanchis (1996), surge, de modo geral, um universo encantado tradicional, de mediação generalizada e abstrata do real, com um cotidiano recheado de milagres e de intervenções da ordem do sobrenatural, similar ao universo do catolicismo.

Contudo, Mendonça (1997) acredita que o “neopentecostalismo” talvez merecesse, hoje, uma outra designação que não a de pentecostal. Este movimento teria perdido dois elementos fundamentais que são: a Segunda bênção (o Batismo com o Espírito Santo), ligada ao pentecostalismo clássico, e a Bíblia, relacionada ao protestantismo. Em lugar desses elementos, entraram aspectos mágicos e populares, herdados de religiosidades como o catolicismo, a umbanda entre outras, como as novenas, o uso da água benta, do sal grosso, do óleo, das flores, incluindo também os atos de exorcismo que funcionariam como uma forma de reorganizar o universo do sujeito, realizando a separação entre o Bem e o Mal.

O pentecostalismo encontrou os caminhos para a apropriação e uso do imaginário que abastece a religiosidade popular latino-americana. Por isso, para compreender as religiões populares é necessário estudá-las à luz de uma outra lógica presente no imaginário popular (CAMPOS, 1999). O “neopentecostalismo” acrescenta a essa lógica combinatória, a mentalidade de mercado, o emprego do marketing, a formação de empresas religiosas e de religiões empresariais. Conseqüentemente, há, nesse processo, mudanças importantes. Em termos eclesiais, a idéia de que o pentecostalismo tinha que criar pequenas comunidades, redes de apoio mútuo, empregadas com sucesso no combate a anomia, esvaziou-se. Hoje, é adotada a estratégia do auditório, de um “supermercado”, onde os produtos religiosos são oferecidos para que cada pessoa se sirva como bem desejar: o “self-service religioso” (CAMPOS, 1999).

Liturgicamente, o “neopentecostalismo” fez do serviço religioso uma recarga para o otimismo, deixando para fora as misérias do cotidiano. Teologicamente, doutrinas importantes

foram desconsideradas. O uso da Bíblia adquiriu uma conotação mágico-terapêutica e a oração se tornou o espaço de uma difícil negociação entre o homem e Deus. “A divindade é praticamente colocada contra a parede pelo adorador”. A “monetarização do sacrifício e a ‘teologia da prosperidade’, mola mestra desse novo tipo de pentecostalismo, faz desaparecer as preocupações escatológicas” como o fim do mundo e a segunda vinda de Cristo. As transformações também se deram na concepção ética. O “neopentecostalismo” abandonou as exigências comportamentais rigorosas e adotou um estilo mais leve, o que resultou numa religiosidade mais fluida (CAMPOS, 1999).

Ricardo Mariano cria o termo “neopentecostalismo” para designar um novo modo de ser pentecostal, que vive “às expensas da tradicional postura sectária, ascética e contracultural do pentecostalismo” e estabelece compromissos com o mundo, seus valores, interesses e até mesmo usufrui seus prazeres. Se a promessa de salvação paradisíaca no pentecostalismo sempre foi acompanhada de uma forte rejeição e de uma desvalorização do mundo, no “neopentecostalismo” isso é diferente. Assim, ser cristão se constitui como o meio primordial para permanecer liberto do Diabo e assim obter prosperidade financeira, saúde e sucesso nos empreendimentos terrenos. Desse modo, manter uma boa relação com Deus traz como consequência “se dar bem nesta vida” (MARIANO, 1998, p. 21).

Da mesma forma que as vertentes pentecostais anteriores, o “neopentecostalismo” possuiria funções nomizadoras, com uma ferrenha luta contra o Diabo. Aliás essa guerra contra o Mal se tornou tão exacerbada nos meios neopentecostais que ela se constituiu como uma característica peculiar a este grupamento religioso que o distingue dos demais. O “neopentecostalismo” pouco exige de seus adeptos, à exceção dos incessantes pedidos de dízimos e ofertas. Em troca disso, promete a solução de todos os problemas (MARIANO, 1998). Seu sucesso se fundamenta no milagre, na magia, na experiência extática, no transe, no pietismo ou na manipulação da emoção. Mariano afirma que este pentecostalismo propicia

...magia e catarse para as massas. É uma boa pitada do velho moralismo cristão. Secularização comportamental, retrocesso mágico e reatualização de pensamentos e visões de mundos arcaicos. Tal paradoxo, ressaltado por ser gerenciado empresarialmente e exibido diariamente na mídia eletrônica, em nada impede que esta fórmula seja, como tem sido, bem-sucedida (1998, p. 32).

A religiosidade mágica da fórmula neopentecostal se apresenta como pouco inovadora, tendo em vista que esta já se encontrava presente no catolicismo popular, mantendo crenças, práticas e sensibilidades caracteristicamente medievais. O “neopentecostalismo” tem oferecido uma mentalidade arcaica, porém com um

comportamento moderno. Dentro desse comportamento dito “moderno”, estaria a atribuição de novo papel à mulher, diferente do sistema familiar tradicional. Assim, no próximo item, será abordado o novo espaço aberto pelo pentecostalismo e neopentecostalismo: à participação da mulher na família (MARIANO, 1998).

2.2 – Gênero, Família e Pentecostalismo

No Brasil, as mulheres são a maioria tanto nos cultos espíritas (do Kardecismo) quanto nos cultos afro-brasileiros, assim como nas missas católicas. Do mesmo modo, há mais mulheres nas religiões protestantes, no Movimento de Renovação Carismática e nas Comunidades Eclesiais de Base⁴. Neste item objetiva-se abordar a questão de gênero na religião e a predominância da participação feminina, particularmente no pentecostalismo. O papel desempenhado pelas mulheres parece determinante no contexto do pentecostalismo analisado sob a ótica da mudança da estrutura da família alcoólica.

2.2.1 – Gênero e religião

Inicialmente serão abordadas algumas questões a respeito do conceito de gênero e da sua relação com a adesão religiosa. Propõe-se investigar a possível redefinição dos papéis de homens e mulheres, além da alteração da estrutura familiar em decorrência dessa redefinição.

Como defende Marlene Strey (1998), para além das diferenças, as interações sociais influem nos mais variados contextos da experiência diária. Assim, o conceito de gênero deve estar presente quando se estuda situações e condições sociais, como no caso da questão da família. Em primeiro lugar, como afirma Fabíola Rohden (2002), é necessário considerar que a distinção entre sexo, gênero e sexualidade é de importância fundamental para que se tenha em mente as várias dimensões que estão em jogo no tema. Como define essa autora, o sexo pode ser entendido como referência ao que se costuma definir como dimensão biológica. Assim, o sexo diria respeito às características fisiológicas relativas à procriação, à reprodução biológica.

Mesmo que as diferenças sexuais sejam encontradas em todos os mamíferos, os homens, desde sua origem, têm interpretado e dado uma nova dimensão a seu ambiente físico

⁴ De acordo com os dados do IBGE referentes ao Censo de 2000, as mulheres são a maioria em praticamente todas as denominações religiosas, com exceção da religião islâmica, da hinduísta e dos que se auto-denominam sem religião. (IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Censo demográfico 2000. www.ibge.gov.br. Acesso em 27 fevereiro 2008).

e social utilizando-se da simbolização. Os seres humanos são criadores de cultura, por isso o sexo biológico não determina, em si mesmo, o desenvolvimento de comportamentos, interesses, valores, estilos de vida, responsabilidades ou papéis a desempenhar (STREY, 1998). Dessa forma, a configuração desse conceito tem uma estreita conexão com as circunstâncias socioculturais e históricas. Esse modo de experienciar simbolicamente as diferenças sexuais nas sociedades humanas são vivenciadas como gênero.

O gênero depende da forma como cada sociedade vê a relação que transforma o macho em homem e a fêmea em mulher. Cada cultura tem as suas imagens sobre o que devem ser homens e mulheres. Essa construção cultural fica evidente quando se verifica que essas imagens nem sempre são as mesmas em diferentes épocas e sociedades. Há uma diferença a ser considerada entre o que se define como gênero e o que se define como sexualidade. Em relação ao conceito de sexualidade, ele se refere às várias formas de expressão e manifestação do desejo sexual, dos tipos de hábitos e valores associados às práticas sexuais ou ainda das opções sexuais diferenciadas. De qualquer modo, as formas de expressão ou satisfação da sexualidade estão imbricadas na cultura de cada sociedade (STREY, 1998).

Nesse sentido, foram as ciências sociais e, em especial, a antropologia que deram um passo fundamental na relativização dessas diferenças, reconhecendo que aquilo que era atribuído a homens e mulheres varia enormemente em função do contexto, apesar das distinções corporais. Mesmo que o corpo imponha certas marcas, o fundamental é como cada sociedade trata de forma particular estas mesmas marcas. Por exemplo, processos como a gravidez e o aleitamento se dão no corpo feminino, diferença esta que acaba se convertendo num ponto de partida central para a divisão sexual do trabalho. Isso é muito importante no processo de determinação das atividades que serão realizadas por homens e por mulheres. Na nossa cultura, tem havido uma divisão entre as atividades que são desenvolvidas no espaço privado, do lar e da família, e que têm sido basicamente atribuídas como responsabilidades femininas, e as tarefas que são promovidas no espaço público, do trabalho e da política, fundamentalmente delegadas aos homens (RHODEN, 2002).

Sobre a questão da hierarquia de gênero, esta é uma situação na qual o poder e o controle social sobre o trabalho, os recursos e os produtos estão associados à masculinidade. O patriarcado, diz Strey (1998), seria uma forma de hierarquia em que os homens são os detentores do poder e as mulheres são as subordinadas, de forma que numa sociedade patriarcal a autoridade social efetiva sobre as mulheres é exercida através de papéis como o de pai e de marido. Ela observa ainda que se o patriarcado era a forma que prevalecia na civilização ocidental, no entanto, hoje isso é diferente. O poder social atualmente é

identificado como atributo considerado masculino. Pessoas de ambos os sexos podem desempenhar papéis que exercem algum tipo de poder, no entanto, eles permanecem como papéis caracteristicamente vinculados ao homem. Em virtude de serem considerados como simbolicamente masculinos, a discriminação que esses papéis geram contra as mulheres recebe um reforço ideológico.

São essas relações antagônicas que estruturam a dependência e a submissão. Segundo Strey (1998) a submissão, ou subordinação, pode ser definida como uma relativa falta de poder. Nesse sentido, podemos falar da subordinação de gênero, que se expressa quando, por exemplo, as mulheres não detêm o controle sobre as instituições que determinam as políticas que afetam as próprias mulheres, tais como os direitos reprodutivos ou a paridade empregatícia. A isso se soma o fato do papel da esposa comumente desempenhar menos autoridade do que o do marido no ambiente doméstico. Em resumo, a subordinação envolve uma dependência sistemática, sendo o grupo ativo ou não em atividades produtivas.

Linda Woodhead (2002) critica duas grandes linhas teóricas a respeito da questão de gênero. Uma delas seria o corpo teórico da sociologia da religião, que relaciona a religião com alguns aspectos da modernização buscando explicar e prever o seu destino. A outra crítica é dirigida à teoria feminista, que tem sido amplamente visualizada e analisada. Quanto a primeira linha a autora é categórica em afirmar que essas teorias teriam em comum a dificuldade de abordar a questão de gênero, pois o que elas defendem sobre a sociedade moderna tem sido assumido como algo aplicável a todos os seres humanos, sem distinção. Porém, as mulheres não ocupam o mesmo espaço social e nem mesmo participam das mesmas instituições sociais que os homens e, mesmo que elas o façam, elas o fazem de forma diferente. Essa abordagem vem apresentando uma grande influência no modo de tratar o tema mulheres e religião (WOODHEAD, 2002).

A religião é patriarcal, planejada e executada por homens, de forma a legitimar os interesses masculinos e, assim, subjuga as mulheres. O legado dessa teoria é a problematização da religião como uma coisa “boa” ou “ruim” para as mulheres. Em outros termos, investiga-se se a religião é libertadora ou se ela reforça o sistema hierárquico patriarcal. A sua premissa básica é o oposto da abordagem feminista. Woodhead propõe uma alternativa: ao invés de se defender uma visão de que a participação das mulheres na religião se fundamenta na permissividade de uma prática opressora sobre as mesmas, ela sugere que o envolvimento religioso feminino se relaciona com a habilidade que as religiões possuem em lhes prover um espaço social que não seria disponível para elas de um outro modo (WOODHEAD, 2002).

Esta autora propõe uma teoria de gênero e religião onde as mulheres são consideradas como agentes racionais ao invés de serem tratadas como seres manipulados pelo patriarcado e afirma que

as mulheres podem ocupar estes espaços por várias razões: porque eles provêm um capital social e cultural, permitem a formação de identidade, oferecem formas particulares de permissão e porque eles permitem às mulheres articularem suas esperanças, medos, desejos e convicções morais - entre outras coisas (2002, p. 2).

Assim, para ela a participação das mulheres na religião seria influenciada pelos espaços sociais que são disponíveis para elas em uma dada sociedade. Observa-se assim três padrões principais de participação da mulher na religião, que estão relacionados com os três tipos principais de sociedade no mundo moderno (as sociedades ocidentais altamente diferenciadas e industrialmente avançadas; as sociedades semi-diferenciadas / não-ocidentais / pós-coloniais; e as sociedades sem diferenciação) (WOODHEAD, 2002).

A sociedade brasileira se encaixaria, com ressalvas, no primeiro padrão. Nele é estabelecida uma diferenciação no que se refere ao processo pelo qual as atividades sociais são separadas em diferentes instituições, como governo, educação, leis, política, saúde etc. Essas funções tornam-se especializadas, evidenciando a divisão do trabalho. Mas há algo essencial nesta diferenciação estabelecida por Woodhead: diferente da sociedade brasileira, as sociedades industriais ocidentais européias e norte-americanas estabelecem uma distinção clara entre o público e o privado.

Essa é uma distinção de gênero que relaciona a esfera privada essencialmente à mulher. Nessa perspectiva, desde que a religião foi racionalizada e gradualmente pressionada a retirar-se da esfera pública (via processo de secularização), ela gradualmente se deslocou para dentro da esfera privada, espaço este que é considerado feminino por excelência. Desse modo, a religião tornou-se um espaço social, além da família, de fácil acesso à mulher.

A religião surge então “como uma guardiã da vida privada e dos valores da família” (WOODHEAD, 2002, p. 3), ensinando as virtudes femininas do amor, da suavidade, da compaixão e de outras virtudes que mantêm a vida familiar. De acordo com a autora, as igrejas forneceram um espaço social à mulher onde o seu papel como a que cuida das atividades do lar pode ser legitimado, articulado e recompensado. Dessa forma, ela acumula capital social e cultural e pode exercer um certo poder realizando atividades nas suas congregações. Podemos então esperar que as mulheres apresentem um alto grau de participação na religião que reforça os valores domésticos e que oferece a igreja como um espaço social alternativo frente à esfera familiar.

Ampliando a abordagem de gênero, Márcia Couto (2002) vem discutindo a forma como esta problemática vem sendo incorporada aos estudos que utilizam o gênero como referencial de análise e, também, naqueles que, de modo mais geral, fazem alusão às diferenças de gênero na forma de participação e de pertencimento religioso dos sujeitos. Nesse sentido, vários estudos têm sido realizados desde a década de 80 sobre o pentecostalismo e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Mas Couto (2002) observa e defende que o percurso traçado rumo a uma abordagem analítica de gênero ainda exige dos pesquisadores um longo investimento, mesmo que o esforço e a coerência na busca desse tipo de análise sejam consideráveis. Assim, embora os estudos sobre o pentecostalismo tenham adquirido expressividade a partir dos anos 60, é no final da década de 70 e início da década seguinte que o interesse e a preocupação com as diferenciações de gênero no interior desse movimento religioso começa a chamar a atenção dos pesquisadores. Nos anos 90 a vertente sobre o pentecostalismo é a que oferece maior representatividade no estudo sobre gênero. Abordagem esta que, segundo a autora, parece estar relacionada com a curiosa e também conflituosa questão da maior subordinação feminina, defendida pelas denominações pentecostais, além da sua relação com a expressividade e o grau de envolvimento das mulheres nessas igrejas.

Essas questões vêm atraindo as pesquisadoras que têm proposto análises interessantes sobre o significado de ser mulher em nossa sociedade e o quanto essa identidade guarda relação com a ideologia cristã de gênero. Para esta autora, as pesquisadoras que inauguraram os estudos sobre gênero e pentecostalismo identificam e mostram a forte vinculação que há entre os papéis que são atribuídos à mulher pelo sistema de gênero dominante na sociedade brasileira e as atividades religiosas (COUTO, 2002).

O domínio religioso se apresenta como um espaço oportuno e favorável à participação das mulheres, enfatizando aspectos da subjetividade feminina, assim como as características inerentes à mulher – que atendem comumente às condições de mãe, dona de casa e esposa - como a docilidade, a abnegação e a intuição.

Podem ser identificadas duas linhas interpretativas para os estudos em questão: a primeira linha considera que a magia e o emocionalismo, enquanto características marcantes do pentecostalismo, servem para reforçar a posição subalterna da mulher tanto na religião quanto na sociedade. Essa abordagem apresentaria um caráter menos expressivo e há nela um tom crítico, que considera esse tipo de religiosidade como tendo por base uma rígida divisão das esferas pública e privada e dos valores que são atribuídos aos gêneros. Portanto, essa linha teria como objetivo dismantelar a hierarquia de gênero vigente (COUTO, 2002).

Já a segunda linha relativiza a categoria mulher segundo as diferentes culturas, assim como a sua posição na sociedade de classes, buscando compreender o significado das trajetórias religiosas femininas e as possíveis mudanças que possam ter ocorrido na vida dessas mulheres. Esta linha tem sido bem mais expressiva e, diferente da primeira, busca destacar os benefícios obtidos no sentido de uma possível diminuição da opressão feminina. Nessa linha encontram-se autoras como Machado, Mariz, Burdick, Brusco, Drogus e a própria Couto. Esta autora também observa que nas duas linhas o feminino foi eleito como foco em grande parte das produções, além de privilegiar a esfera privada como espaço de referência e de análise (COUTO, 2002).

Identifica-se uma nova tendência nos estudos que é a de investigar a expressividade da participação e do poder das mulheres na esfera pública/política. Mesmo assim, as pesquisas ainda se prendem menos à questão do papel feminino na hierarquia religiosa e mais nos ganhos que as mulheres obtêm ou não diante da conversão e da adesão religiosa, no que se refere a interesses práticos do dia-a-dia relacional com os seus familiares e da influência da orientação religiosa sobre o comportamento reprodutivo e a sexualidade (COUTO, 2002).

Outro aspecto apontado a respeito desse campo de pesquisa é que muito pouco tem-se buscado revelar sobre o universo masculino. O homem aparece nas entrelinhas do discurso feminino como sujeito que, pela conversão, ressignifica valores e transforma comportamentos. Desse modo, as pesquisas de gênero se interessam pela dimensão masculina na medida em que esta dimensão possa trazer informações que favoreçam a compreensão sobre o feminino, como se esses estudos fossem somente acerca das mulheres (COUTO, 2002).

Couto (2002) identifica duas abordagens diferenciadas das duas vertentes religiosas contempladas, as CEBs e os pentecostalismos,: uma que se refere às CEBs, na qual há uma valorização da conquista feminina sobre os espaços públicos/políticos e outra que se refere às redefinições do feminino dentro do universo privado, que têm sido modestamente consideradas. Nos estudos sobre o pentecostalismo, parte da literatura denuncia o reforço da submissão feminina ou uma conquista ainda incipiente de relações mais igualitárias. Em contraposição, alguns pesquisadores buscam compreender a obtenção de soluções de interesses cotidianos das mulheres.

Diante da realidade empírica, as denominações pentecostais não buscam transformar a realidade social de seus fiéis. Desse modo, as transformações nas relações de gênero seriam consequência do engajamento dos homens e mulheres nesses grupos. O que faz com que Couto (2002) aponte para a existência de possíveis mudanças que são processadas no campo

do público/político, indicando a existência de trabalhos da década de 80 que tratam da possibilidade de engajamento feminino pentecostal em projetos políticos.

Ainda sobre alguns aspectos desse tipo de produção científica (COUTO, 2002), identifica-se uma preocupação, por parte dos pesquisadores em geral, no sentido de que ao mesmo tempo a temática da mulher ganha visibilidade, esses estudos esbarram na reprodução de um ativismo político que está embasado na denúncia. Nesse sentido, Couto (2002) afirma que muitas autoras buscam traçar um *continuum* que vai da “condição feminina” à “relação de gênero”, passando por “papéis sexuais”. Esse processo evolutivo aponta para a passagem dos estudos da mulher para os de gênero, ocorrida nos anos 80, e que valoriza a formulação de novas questões como o do caráter relacional, o estudo da masculinidade, a crítica ao gueto e outras. Além disso, Couto (2002) defende que a investigação sobre as mulheres não deve objetivar compreender a sua atuação no campo da religiosidade sem relacioná-la com o seu contexto social, com a sua família e a sociedade circundante, onde homens e mulheres constroem suas identidades a partir desse jogo relacional.

Mais adiante, trabalharemos com a influência mais específica do pentecostalismo sobre a manutenção e/ou sobre a redefinição dos papéis ligados à questão do gênero e mais detidamente sobre o papel da mulher nesse contexto.

2.2.2 - Gênero e pentecostalismo

Rubem César Fernandes (1996), a respeito da pesquisa “Novo Nascimento”, considera a variável gênero como algo decisivo. Entre os evangélicos do Grande Rio foi encontrada uma proporção de duas mulheres para cada homem pentecostal. Esse autor faz duas afirmações: que essa proporção apresentada teria uma tendência a se manter ao longo dos anos e que o grande crescimento dos evangélicos se deve, sobretudo, a atuação das mulheres.

Uma grande contribuição sobre a questão de gênero e religião dentro da literatura é o trabalho das pesquisadoras Maria das Dores Campos Machado e Cecília Mariz (1996). Essas autoras identificam, nas ciências sociais, o papel que o pentecostalismo tem desempenhado na vida dos oprimidos, particularmente no caso das mulheres. Esse papel é interpretado, basicamente, sobre duas formas: uma nos diz que essas pessoas são atraídas por essas igrejas por encontrar nelas um poder simbólico que compensa sua falta de poder material. Nesse modo interpretativo, a religião e a magia reforçam a posição subalterna dessas pessoas. O pentecostalismo é visto, então, como alienante, pois ele compensa simbolicamente a opressão

e contribui para a sua manutenção. A outra interpretação, mais utilizada atualmente, defende que, mesmo que a religião nem sempre seja capaz de modificar a situação e/ou a condição de opressão, ao contrário, ela ajuda a amenizá-la. Esses autores que consideram o pentecostalismo como tipo instrumento de luta de pequeno alcance, destacam os benefícios que ele oferece e dão relevo à redução gradativa das formas de opressão dos pobres, negros e mulheres.

Os pesquisadores que adotam essa segunda linha interpretativa destacam que o pentecostalismo tem valores menos machistas do que os valores dominantes nas sociedades latinas e que embora tenham valores patriarcais e não contribuam para uma visão feminista do mundo, essas igrejas contribuem, de algum modo, na defesa dos interesses femininos. A adesão aos grupos pentecostais ajuda as mulheres a lutar por seus “interesses práticos” ou a solucionar problemas cotidianos. Mesmo que essas conquistas não modifiquem a condição de subordinação feminina dentro do quadro cultural do país em questão, elas refletem mudanças nas relações conjugais que trazem, conseqüentemente, benefícios à esposa e aos filhos. Desse modo a conversão ao pentecostalismo apresenta um efeito positivo, acrescido da rede de apoio que essas igrejas oferecem às mulheres, reforçando a sua auto-estima e aproximando mais o homem da esfera doméstica, onde novos valores masculinos passam a ser identificados. O pentecostalismo parece então redefinir a relação dos gêneros com as esferas pública e privada, “domesticando” os homens. Esta domesticação se processa através de uma ênfase na família e na restrição das condutas masculinas que sejam nocivas à parceira, como o alcoolismo, a paternidade irresponsável, a infidelidade conjugal e outras (MACHADO; MARIZ, 1996).

A conversão do marido também é de grande relevância, pois processa mudanças no comportamento dos parceiros bem como na reestruturação das relações de gênero. Quando a adesão religiosa é uma opção exclusiva da mulher, observa-se que há um reforço da abnegação feminina, o que contribui para reafirmar o conformismo com os modelos tradicionais e opressivos. Já quando o homem adere aos valores pentecostais, tem-se a grande chance de haver uma redução da assimetria de poder na esfera doméstica. Como observam Machado e Mariz (1996), o engajamento do parceiro propicia uma revisão da identidade masculina, o que o estimula a abandonar a maioria das práticas que o afastam do convívio familiar.

Diante dessa situação de reinvenção do masculino, o pentecostalismo também reinventa o feminino. Isso beneficia tanto as mulheres quanto os filhos. De acordo com Machado e Mariz (1996), além dessa revisão masculina e a canalização das atividades para a

vida doméstica, a renda do parceiro é direcionada, de forma mais efetiva, para o consumo familiar. Há também o aprendizado de valores como a humildade e a generosidade, por parte dos homens, aumentando assim a qualidade do diálogo entre os parceiros.

Ainda nessa linha de raciocínio, essas autoras sugerem que as redefinições dos papéis de gênero processadas dentro do pentecostalismo se relacionam com uma redefinição da forma como os homens e as mulheres se percebem enquanto indivíduos. O homem não se torna um ser “domesticado” apenas porque adotou novos valores, ele também adquire uma nova concepção de indivíduo que conseqüentemente criará uma nova mulher (MACHADO; MARIZ, 1996). Dessa forma, o pentecostalismo não só introduz um novo código moral como também rompe com os antigos conceitos de indivíduo e de liberdade individual (MACHADO e MARIZ, 1996). Essa nova concepção afeta de modo intenso a família. Embora o discurso pentecostal não questione os valores “patriarcais”, ele inova nas relações familiares e ameaça o machismo das sociedades latinas ao redefinir o conceito de indivíduo.

A respeito desse processo de individuação para ambos os sexos, as autoras observam que o crente se vê, a partir de uma opção religiosa, num processo libertário contra a opressão maligna e, assim, torna-se um ser responsável por seu próprio bem e pelo bem das outras pessoas que o cercam. Diante dessa maior autonomia e responsabilidade, o indivíduo moderno se reafirma como o autor do seu próprio destino. Sua biografia é traçada a partir de decisões racionais, ou seja, que necessitam de uma reflexão. Assim, mesmo que o pentecostalismo apresente uma proposta encantada e mágica, a sua ênfase acaba repousando na questão da escolha individual, o que implica num certo grau de racionalização da consciência.

O individualismo pentecostal acentua a noção de que o indivíduo se vê liberto das suas paixões e instintos, mas não das regras sociais e morais. O cumprimento dessas regras não é mais percebido como uma fonte de opressão, mas, sim, como uma forma de libertação. Dessa forma, o pentecostalismo limita o individualismo articulando-o com princípios holísticos, ou seja, com uma visão mais global a respeito das conseqüências desse processo libertário. E mais: esse limite e essa articulação com o holismo distanciam o individualismo pentecostal daquele que fundamenta o discurso feminista a respeito da opressão feminina (MACHADO e MARIZ, 1996). De acordo com as autoras, as mulheres pentecostais não compartilham das definições do feminismo acerca da liberdade individual e os novos papéis femininos. Da mesma forma, mesmo não compartilhando da idéia de interesses femininos como algo que se baseia numa oposição aos interesses masculinos, a posição e a atitude da mulher pentecostal podem alterar a estrutura familiar.

A respeito da participação feminina dentro da estrutura pentecostal caberiam a elas algumas funções específicas como, por exemplo, a de auxiliares dos pastores nos cultos. A denominação dos pentecostais para essa função seria o termo “obreiras”, cuja função é prezar pela ordem no ritual, receber as pessoas, dar assistência aos possesores, distribuir objetos e produtos simbólicos, fazer a coleta do dízimo, assim como participar de atividades práticas que possibilitem o funcionamento da instituição. A igreja é, dessa forma, um lugar de serviço. Nesse espaço a mulher também pode exercer funções valorizadas nas igrejas, tais como a cura, a oração, a evangelização, a hospitalidade, a beneficência, os aconselhamentos, entre outros. Elas também participam da decoração do espaço físico, da elaboração de cartazes e faixas para a divulgação de eventos, dos corais da igreja, da visita a hospitais e aos lares dos fiéis, da prestação de serviços burocráticos dentro da instituição, como a secretaria, por exemplo.

Embora na maior parte das igrejas pentecostais as mulheres não possam vir a se tornar pastoras, há casos como o da Igreja do Evangelho Quadrangular que passaram a consagrá-las a partir década de 50. A Igreja Universal do Reino de Deus também adotou esse procedimento no ano de 1993. No entanto, igrejas pentecostais tradicionais, como a Assembléia de Deus reservam esse direito exclusivamente aos homens. No entanto, eles permitem que as mulheres presidam cultos, atribuindo-lhes assim a designação de “missionárias”, cuja função seria pregar e orar pedindo curas. Assim, é comum no pentecostalismo em geral que as mulheres não apenas conduzam os cultos, mas que também desempenhem uma forte liderança extra-oficial dentro da comunidade religiosa. As lideranças extra-oficiais são representadas pela mulher do pastor, inclusive algumas fiéis chegam a recorrer a essas “líderes” na busca de orientações e conselhos a respeito de questões como a sexualidade e as doenças femininas (MACHADO e MARIZ, 1996).

Droogers (apud MACHADO, 1996) comenta que a posição submissa conferida às mulheres dentro da estrutura hierárquica pentecostal e na vida doméstica caracteriza de modo paradoxal e genérico este movimento que prega a igualdade espiritual pentecostal. A maioria das pesquisas na área do pentecostalismo associa a dominância da presença feminina nessas comunidades religiosas à cultura patriarcal e ao espaço reservado às mulheres nas sociedades latinas (MACHADO, 1996). Assim, haveria uma certa afinidade entre o espaço doméstico e a espiritualidade religiosa e o domínio religioso se apresentaria como um dos poucos espaços extradomésticos concedidos à mulher pelo marido.

Tanto o pentecostalismo quanto a umbanda se constituem como religiões de “aflição” (FRY, 1975). Nesse sentido, o movimento pentecostal se caracteriza pela sua

capacidade de atrair aquelas pessoas que estão vivenciando alguma crise, passando por algum tipo de problema ou que enfrentam uma situação diária de sofrimento. Oferecer soluções mágicas a essas pessoas seria um dos grandes atrativos do pentecostalismo aos oprimidos e às mulheres. Problemas como maus-tratos; pressão psicológica; infidelidade do marido; poucas opções de lazer; carência de assistência social, psicológica e médica; quadros depressivos; conflitos familiares encontram espaço para a sua expressão ou extravasamento de seus sentimentos nos cultos pentecostais (FRY, 1975). A mulher, no movimento pentecostal, pode exteriorizar suas queixas, assim como tem a possibilidade de desenvolver projetos para enfrentar as suas dificuldades financeiras e suas questões afetivas e ainda pode usufruir de outros elementos que o culto pentecostal lhe oferece, como: cantar, dançar, bater palmas, pular, gritar (MACHADO, 1996). Segundo Corten (1996), a tradição pentecostal dá ênfase ao canto e à música assim como oferece um espaço privilegiado para as preces, as lamentações, as bênçãos, a expressão corporal. Para o autor, diante de um culto tão intenso, em termos de estímulos e formas de expressão, o ritual pentecostal investe principalmente na dimensão emocional da experiência religiosa.

Outro aspecto que atrai a adesão feminina é a questão do alcoolismo do marido, a julgar pela frequência desses aspectos nos testemunhos de conversão proferidos em cultos pentecostais. Esse tipo de problema é comum nas classes populares e parece se apresentar como um fator de grande relevância no ingresso ao pentecostalismo, afirma Mariz (1994). Essas igrejas são vistas como instrumentos que detêm uma eficácia sobre a recuperação dos dependentes alcoólicos e que também oferecem apoio aos seus familiares. No entanto, observa-se que os “ex-alcoólicos” já possuíam membros de sua família frequentando essas igrejas antes de sua conversão. Sua esposa, sua mãe, ou seu irmão, enfim, alguém já orava por ele (MARIZ, 1994).

Dessa forma, o pentecostalismo parece ser, inicialmente, um recurso utilizado pelo familiar do dependente para poder lidar com esse problema. Em outras palavras, num primeiro momento, a adesão ao pentecostalismo é uma decisão ou uma busca do familiar e, principalmente, da esposa do alcoolista. O pentecostalismo oferece, então, um suporte à família do alcoólatra, especialmente à sua mulher, ajudando-a a conviver com essa situação (MARIZ, 1994). Então, como diz Mariz (1996), o pentecostalismo não atrai somente os homens que têm dificuldades com a bebida mas, principalmente e, em número maior, as mulheres que sofrem indiretamente com os maridos que têm esse tipo de problema. Além disso, a mulher também recorre às igrejas pentecostais na busca de um apoio espiritual e/ou

de uma orientação sobre como suportar a infidelidade e os conflitos conjugais, e como se relacionar com as outras dificuldades familiares (MARIZ, 1994).

O pensamento positivo, a capacidade de testar os próprios limites e a frequência ao templo, no qual são estimuladas a alegria e a autoconfiança, são alguns dos elementos de que dispõem as mulheres na luta pela sobrevivência. A adesão feminina ao pentecostalismo se relaciona, então, com a oferta de uma rede de apoio que elas encontram nesses espaços e que as fazem se sentir mais fortes para enfrentar as situações problemáticas ou para lidar com um cotidiano que lhes oprime (MACHADO, 1996). Algumas denominações, como a Igreja Universal, enfatizam aspectos ou questões que são importantes na vida feminina como a valorização de uma certa vaidade feminina. Os pastores dessa igreja oferecem mensagens que revelam uma revisão da concepção sobre a saúde feminina, abrangendo o cuidado do corpo e da própria aparência física, onde o sentir-se bem consigo mesma tem uma conotação saudável. Assim, a preocupação com a aparência é uma característica mais acentuada das adeptas dessa denominação que também atribuem valor aos cuidados femininos como uma forma de auxiliá-las na disputa por um espaço no mercado de trabalho.

Outra preocupação cultivada nessa denominação seria as agressões físicas por que passam as mulheres. Os pastores as defendem argumentando aos maridos e aos companheiros que elas não podem ser maltratadas. Eles falam aos homens que eles devem ser carinhosos com as mulheres. Além disso, os pastores afirmam que só duas coisas podem justificar uma separação de casais, que é a infidelidade conjugal e os maus-tratos com a mulher (MACHADO, 1996). Como a violência é uma realidade bastante presente para essas mulheres, a Universal, segundo Machado, é uma igreja que vem mostrando uma maior sensibilidade em relação a essa temática e que, assim, atende às necessidades do universo feminino. Isso atrai as mulheres já que elas encontram um ambiente acolhedor e que propicia a compreensão de suas atitudes e problemas.

Diante dessa expressividade da participação feminina dentro do movimento pentecostal, e a implicação desse fato na definição de um padrão familiar, no próximo item serão abordadas as questões referentes à relação entre estrutura familiar e o ethos pentecostal.

2.2.3 - Família e *ethos* pentecostal

A família tem sido uma instituição de destaque para as religiões na sua articulação com a sociedade. Encarada como uma dimensão propícia à reprodução das crenças, esta instituição adquire uma importância ainda maior a partir do processo de secularização, com o

estabelecimento da separação entre Estado e Igreja, e reforçada pelo fim da identificação entre valores sociais e valores cristãos (MACHADO, 1996). Como afirma Machado (1996), mesmo que o pentecostalismo expresse tendências “anti-secularizadoras”, não se deve ignorar a sua contribuição no sentido de estimular a construção de um modelo familiar mais afinado com as mudanças sociais, a partir da segunda metade do século XX, na medida em que este movimento religioso favorece o processo de autonomia das mulheres e a adoção masculina de novos comportamentos.

Antes de analisar detidamente essa questão do novo modelo familiar que o movimento pentecostal pode proporcionar, é preciso apresentar algumas considerações de Machado (1996). Segundo essa autora, as diferentes abordagens sociológicas da atualidade têm direcionado a sua atenção sobre questões como a busca de sentido para a existência humana ou o desejo de uma reintegração simbólica das diferentes esferas da vida. Essa busca de sentido é uma marca do ser humano, pois necessita viver num mundo ordenado. Dessa forma, os símbolos religiosos permearam, em grande parte da história, às várias instâncias da vida cotidiana, garantindo, assim, uma integração dos diferentes espaços da vida, fazendo com que o indivíduo, na família, no trabalho ou na política se sentisse sempre num mesmo mundo. Essa experiência fez com que o homem moderno vivenciasse um mundo com uma alta complexidade diante da sua oferta de vários campos relacionais, o que gerou uma forte tensão em todos os padrões de comportamento. A forma de minimizar essas dificuldades provocadas pela modernidade tem sido a preservação da religião como um setor segregado da vida social, alojado na esfera da vida privada. Nesse universo, o homem mantém um número limitado de relações que lhes são altamente significativas, que lhe fornecem recursos emocionais para lidar com a realidade lá de fora. Em outros termos, como afirma Machado (1996), a religião e a família funcionam com uma espécie de mecanismo regulador, de equilíbrio, que oferece uma ordem integradora além de uma gama de significados para a vida em sociedade.

Essa autora afirma que há um consenso entre os pesquisadores a respeito do reconhecimento de que há uma forte relação entre família e religião. Historicamente, a família é uma instituição de grande importância para a transmissão das religiões. Por isso, as religiões comumente assumem a moral familiar como a base da ordem social mais ampla e adotam a família como um símbolo da estabilidade moral e social. (MACHADO, 1996, p. 35).

Na análise sobre o evangelismo norte-americano (HUNTER apud MACHADO, 1996) identifica-se nesse grupo religioso o ideal de família explicitamente associado ao protótipo da família burguesa do século XIX. Análise esta que nos fornece pistas importantes

para compreendermos a realidade brasileira sobre o tema do presente trabalho. Segundo Ariès (1986), a família burguesa nasceu na Europa em meados do século XVII, rompendo com os modelos familiares vigentes e criando novos padrões de relações familiares. Esses novos padrões, que correspondiam às necessidades de uma nova classe dominante, já estavam nitidamente estabelecidos no início do século seguinte. Tais padrões se caracterizavam essencialmente pelo fechamento da família em si mesma, o que marcou uma clara separação entre o lar e o local de trabalho, ou seja, entre o público e o privado. Desse modo, “os progressos do sentimento da família seguem os progressos da vida privada, da intimidade doméstica” (ARIÈS, 1986, p. 238). Assim como “o sentimento da casa é uma outra face do sentimento da família” (Idem, p. 271)

O espaço do trabalho deveria ser regido pela frieza e pelo calculismo, sendo o mundo dos negócios o império da razão (REIS, 1984). O lar era então o espaço exclusivo da vida emocional onde a mulher passaria a sua vida em reclusão. Outras separações também foram definidas sendo que a mais notável foi a rigorosa divisão de papéis sexuais: o marido era o provedor material da casa e a autoridade dominante, o homem era considerado racional e capaz de resolver qualquer situação. A mulher ficou responsável pela vida doméstica, pela organização da casa e pela educação dos filhos. Menos capaz e mais emotiva que o homem, a mulher tornou-se dependente de seu marido. Além da dependência material, a identidade pessoal da mulher seria determinada pela posição que o marido viesse a ocupar no mundo extrafamiliar. A mulher deveria ser servil ao marido para que ele tivesse as melhores condições possíveis para lutar no mundo dos negócios, pois, o sucesso deste também era o seu. Nesse sentido, o principal objetivo do casamento era a educação dos filhos. Esta atividade passou a absorver todo o tempo da mãe e se baseava nos preceitos que a burguesia havia estabelecido como ideais: se tornar um homem autônomo, auto-disciplinado, com capacidade para progredir nos negócios e dotado de perfeição moral (REIS, 1984).

A família burguesa também definiu novos padrões para a sexualidade. Segundo observa Reis (1984, p.111), “foi no seu seio que a diferenciação dos papéis sexuais foi levada às últimas conseqüências.” A interdição rigorosa à sexualidade feminina e a restrição ao desfrute do prazer sexual foi posta em prática. A atividade sexual da mulher era permitida somente dentro do casamento, além disso ela deveria restringir-se à procriação, logo, o seu desejo não era levado em consideração. Desse modo, o casamento caracterizava-se por uma dissociação entre afetividade e sexualidade, ou seja, a família era o espaço do afeto e não do prazer sexual. Este prazer passou a ser então buscado fora do lar pelos homens.

A organização familiar é determinada por uma complexa interação entre diversos fatores que se referem tanto às formas de organização interna do grupo familiar quanto aos aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais nos quais os grupos familiares se inserem (REIS, 1984). É por isso que, segundo esse autor, embora a forma que predomina em nossa sociedade seja a família monogâmica burguesa, há padrões internos que diferenciam as famílias, tanto dentro de diferentes classes sociais, quanto dentro da mesma. Atualmente, a classe média urbana apresenta uma gama de variações. Ao mesmo tempo em que abarca uma família caracterizada por um intenso conservadorismo e uma rígida hierarquia, abrange também formas mais liberais de vivência.

O modelo familiar burguês espalhou-se paulatinamente pelas demais classes sociais. Por isso esse modelo é adotado como sinônimo de família atual. De acordo com Áries (1986), a partir do século XVIII, e até nossos dias, o sentimento da família modificou-se muito pouco (p. 271). Mas até que nível a família burguesa mantém atualmente as características que a definiram no século XVIII? E ainda, até que ponto a adesão ao pentecostalismo contribui ou não para a manutenção dos aspectos que configuram esse modelo? Como pode ser visto, o tipo burguês de família idealiza uma estrutura de relacionamento nuclear e sua qualidade. Sua estrutura, segundo Reis (1984), é fundamentada na intimidade e no sentimento, caracterizando-se como um grupo basicamente constituído por marido, esposa e filhos, e desenvolvendo uma definição clara dos papéis de cada membro, além de apresentar uma estrutura de autoridade definida.

A família teria, portanto, como função principal a satisfação das necessidades emocionais. No caso dos protestantes conservadores observa-se uma idealização dessa função, já que a família começa a desempenhar o papel de refúgio ao ambiente conturbado e concorrido das sociedades modernas. Além disso, a família tem sido invocada como uma guardiã contra a despersonalização e a desumanização decorrente das forças de mercado (REIS, 1984). Este modelo burguês, adotado pelos cristãos reformados ou protestantes, confronta-se com as tendências de desenvolvimento da instituição família, que na metade do século XX sofreu transformações com a intensificação do individualismo e do sentimentalismo. A hiperindividualização abalou a estrutura de diferenciação de papéis e de autoridade características da família burguesa. Por outro lado, a hipersentimentalização, que atribui às considerações emocionais um valor igual ou superior ao de outras considerações como a integridade do nome da família, a honra e outros, provocou uma reordenação das prioridades, o que transformou significativamente as relações entre os membros familiares. Juntos, esses dois processos provocaram uma androginização da família que implicou numa

afirmação não só da igualdade da mulher perante o homem como em todos os outros níveis (REIS, 1984). Além disso, o padrão familiar burguês encontra uma série de dificuldades para se manter, diante dos diferentes processos em curso na sociedade, como a crescente participação da mulher no mercado de trabalho e o aumento da separação de casais.

Um outro aspecto importante na transformação das relações familiares é a própria questão da adesão religiosa, ou seja, a influência da religião sobre os valores e sobre as condições relacionais dentro do universo familiar. Nesse sentido, Machado (1996) utiliza as observações que Grasmick elaborou a partir de uma pesquisa estatística na qual se percebeu que o compromisso com a interpretação da Bíblia surge como uma variável que dificulta ou facilita o acompanhamento de tais transformações. Dessa forma, aparentemente, os grupos religiosos que apresentam uma menor expectativa em relação à Bíblia, com uma interpretação menos rígida e mais simbólica, sobre certos conteúdos, seriam os que oferecem maior abertura às mudanças nas relações familiares (GRASMICK apud MACHADO, 1996).

Diante dessas colocações, é necessário atentar para o resgate do patriarcalismo, levado a efeito pelos movimentos revivalistas. Por outro lado, evidencia-se que a conversão e a adesão a esses movimentos trazem conseqüências desestruturadoras ao padrão patriarcal de família. A relação entre a religião e o sistema de gênero hegemônico na sociedade brasileira, possui um caráter bastante complexo. Segundo Machado,

é indiscutível o papel das religiões na construção da reprodução do patriarcalismo mas, uma vez estabelecida a diferença estrutural entre a família e a Igreja, não se pode ignorar a possibilidade de desenvolvimento de ‘contradições institucionais’, permitindo que as mulheres joguem uma instituição patriarcal contra a outra (1996, p. 37).

Nesse sentido, demonstra-se que a busca feminina pela adesão às igrejas pentecostais tem gerado um reconhecimento da sua autoridade moral tanto dentro da sua comunidade religiosa quanto dentro do ambiente familiar. Isso vem favorecendo uma redefinição dos papéis de gênero e a introdução de novos valores na família. Assim, a conversão ao pentecostalismo e a intimidade com Deus apresentam-se como o principal objetivo de todas as suas atividades religiosas, para ambos os sexos, o que implica numa redefinição dos papéis tanto masculinos quanto femininos (MACHADO, 1996). Um outro aspecto que favorece esse processo de redefinição é a valorização das características femininas e maternas de Deus, que são a capacidade de perdoar, a generosidade, a compreensão, a humildade, a docilidade e outros. Então, a busca de santificação por parte da mulher a faz se empenhar num aperfeiçoamento de alguns aspectos que são característicos do sexo feminino em nossa

sociedade e que acaba se constituindo como uma forma, também, de transcender a condição de subordinação à qual a mulher vivencia na ordem familiar patriarcal.

No caso dos homens, defende Machado (1996), o processo de santificação implica numa revisão radical da sua conduta. Mudança esta que não chega a abalar a ordem hierárquica dominante. É como se o pentecostalismo, nessa redefinição, tornasse os “pais maternos” e as “mães paternais”, oferecendo um modelo alternativo, porém, preservando o fundamental do sistema de gêneros que é a desigualdade entre os mesmos. Em outros termos, a doutrina pentecostal apresenta um caráter ambíguo que é o de desenvolver uma tendência mais igualitária, mas com a preservação da ordem hierárquica estabelecida. Nesse sentido, a adesão religiosa aponta para o desenvolvimento de conseqüências paradoxais no contexto familiar pentecostal.

Dentro desse cenário, o pentecostalismo vem se destacando e obtendo sucesso devido ao enfoque que ele confere à vida doméstica. Este tem sido um aspecto de importância fundamental na feminização desta religião. Essa preocupação com a família parece ser um elemento que atrai as mulheres. Ao destacar as questões familiares, o pentecostalismo toca nos principais problemas do cotidiano feminino, que são normalmente de ordem familiar. De acordo com Machado e Mariz (1996), seria através da família que as mulheres reinterpretam e redefinem qualquer dificuldade vivida. Desse modo, os problemas familiares e afetivos desempenham um papel de grande relevância no processo de conversão. O pentecostalismo também se destaca por sua capacidade de promover mudanças que contribuem para a conservação e a consolidação da família diante da vida moderna.

Essas mudanças constituem um novo *ethos* familiar que tem sido amplamente discutido dentro da literatura socioantropológica, já que as transformações que o pentecostalismo imprime implicam numa redefinição dos gêneros e, conseqüentemente das relações familiares. De forma ampla, esse novo *ethos* tem feito com que o marido participe mais efetivamente das atividades domésticas, como no que se refere aos cuidados e a educação dos filhos, voltando-se mais para a família. Além disso, a esposa vem encontrando espaço para se envolver com as atividades extradomésticas, o mercado de trabalho e a religião.

A importância dada à família tende a aumentar para os pentecostais de ambos os sexos, bem como as responsabilidades com as questões e atividades de cunho doméstico. Mas, para além dessa mudança, o pentecostalismo propõe uma maior autonomia do sujeito na medida em que a assunção de novos deveres é vista como uma opção individual que rompe com os padrões sociais predominantes. O indivíduo passa a cuidar mais da família não por

considerá-la mais importante do que a si próprio, mas porque o cuidado com o familiar é parte inerente à obra do Senhor (MACHADO, 1996). Devido à importância atribuída à conduta pessoal vivida dentro da religião pentecostal, as análises sobre esse movimento religioso abordam normalmente, de forma geral, a questão da moralidade familiar destes grupos. Poucos são os estudos que enfocam as conseqüências das crenças religiosas sobre as relações de gênero e a convivência familiar.

Nesse sentido, duas hipóteses básicas orientam este tipo de investigação: uma delas considera a questão da primazia da família de fé e destaca a possibilidade da afiliação religiosa provocar conflitos na família de sangue. Centrada no caráter exclusivista da doutrina pentecostal assim como no proselitismo e ativismo pentecostais, essa primeira hipótese aponta esses aspectos como possíveis geradores de conflitos familiares. Mas, destaca-se que as pesquisas realizadas nos anos 80, em diferentes contextos sociais, relativizam a questão desse potencial para o conflito na vida doméstica, já que o comportamento do fiel pentecostal passou a ser percebido como uma tentativa de evitar discussões sobre temas religiosos de modo a preservar as boas relações entre seus familiares (MACHADO e MARIZ, 1996).

Essa diferença entre família carnal ou de sangue e família de fé se constitui como um artifício ideológico que serve para motivar os novos convertidos a enfrentar as reações e possíveis desavenças que venham a ocorrer na sua família diante da sua nova opção religiosa. A igreja é um dever para as mulheres, de modo que ela fica acima da sua família e da sua casa. Seu maior compromisso é com o projeto divino. Por isso é comum que o marido e os filhos reajam de forma negativa à essa nova situação. De acordo com essas autoras, a mulher convertida parece adquirir uma certa independência afetiva em relação ao grupo familiar (MACHADO e MARIZ, 1996). A outra hipótese destaca a influência positiva da conversão na vida em família, atenuando os problemas e as dificuldades relacionais dentro deste grupo. A orientação moral e comportamental estimulada pela doutrina pentecostal se distancia da tradicional divisão de papéis dentro do universo doméstico, o que fortalece a mulher e enfraquece o comportamento masculino tipicamente aventureiro. Além disso, o fato do marido aceitar a influência da igreja na resolução dos problemas familiares aponta para um rompimento significativo com valores tradicionais do sistema patriarcal. (MACHADO, 1996).

É importante ressaltar que nem sempre a conversão de um membro do grupo familiar implica num movimento onde os demais membros também se converterão. O pentecostalismo, diferente das famílias católicas, não apresenta uma afiliação homogênea, em termos familiares. Os lares pentecostais tendem a ser, como coloca Machado (1996), “religiosamente mistos”, sendo que a grande parcela de convertidos é feminina. Mesmo nessas

condições, a consolidação das relações familiares não fica comprometida, já que o fiel pentecostal tem como principal objetivo mudar o seu próprio comportamento e não o de modificar o comportamento de seus familiares não-crentes.

O objetivo do convertido pentecostal decorre muito mais do encorajamento que o pentecostalismo promove no novo crente no sentido de se sacrificar individualmente para, assim, ter condições de preservar o bem-estar familiar ao invés de tentar estimular uma modificação das atitudes dos outros. Essa modificação ocorre de uma forma indireta, através do sacrifício do fiel (MACHADO, 1996). Um aspecto essencial desse novo *ethos* se localiza na oposição às formas tradicionais de religiosidade que, nos últimos anos, adquiriu uma conotação de uma guerra santa contra as religiões afro-brasileiras. Além disso, qualquer atitude que seja identificada como fazendo parte do repertório comportamental típico da tradição cultural brasileira e da identidade católica é rejeitada pelo pentecostalismo. Mas essa rejeição ao mundo (ao que é mundano) não implica necessariamente numa transformação desse mundo. O fiel recolhe-se na sua comunidade religiosa para se proteger das forças malignas que regem o mundo lá fora e, assim, muda a sua linha comportamental, o seu estilo de vida, em conformidade com os preceitos defendidos pela sua igreja. Esses preceitos condizem com uma vida avessa aos prazeres mundanos e comprometidos com o processo de santificação.

Como vimos, a presença marcante da mulher no pentecostalismo, a heterogeneidade confessional no interior de seus lares e a adaptação da doutrina no sentido de atender às necessidades dos grupos familiares são aspectos que sugerem o desenvolvimento de novas formas relacionais entre gênero e conversão religiosa. Para compreender melhor essa situação, Machado (1996) estabelece o conceito de diferenciação da afiliação religiosa conjunta, ou seja, dos dois parceiros, daqueles casos em que apenas um deles fez a opção pela religião pentecostal. É importante o estabelecimento dessas distinções em vista da assimetria de papéis femininos e masculinos que sustenta o sistema de gênero hegemônico existente no Brasil. Machado (1996) defende a hipótese de que a partir dessas atribuições de gênero, a participação no movimento pentecostal tem efeitos diferentes nas relações familiares. Isso varia de acordo com o membro (qual membro) da família que se converteu e do tipo de adesão que ele realizou a uma dada comunidade religiosa, se ela foi do tipo solitária ou conjunta.

Acredita-se que a adesão solitária por parte da mulher contribui para reforçar as atitudes tradicionais características do modelo patriarcal, reproduzindo assim o padrão assimétrico de relacionamento familiar, apesar da ênfase que o pentecostalismo imprime na

questão da igualdade espiritual e na responsabilidade individual pela salvação de si mesma e de sua família (MACHADO, 1996). Dessa forma, as mulheres pentecostais cultivam uma atitude de abnegação dos conflitos familiares a partir de uma acomodação frente às situações vividas. Já quando o homem também adere à religião pentecostal, a sua conversão implica numa forte ruptura com o estilo de vida anterior e que pode vir a resultar numa maior paridade entre os parceiros. Dessa forma, a implantação do novo *ethos* familiar, como uma redução da distância entre os gêneros, são maiores nos casos em que os casais partilham da mesma crença religiosa.

No que se refere aos efeitos da conversão na distribuição das responsabilidades domésticas, essa autora busca confrontar as opiniões contidas nos relatos colhidos em sua pesquisa. Ela pôde, então, observar que a maioria das mulheres entrevistadas atribui a responsabilidade sobre o bem-estar familiar àquele membro que se converteu primeiro e que conseguiu atrair o cônjuge ou o resto da família para a sua nova opção religiosa. De outro modo, isso significa que os pentecostais valorizam a ordem em que se processou a conversão dos seus familiares, assim como o tipo de participação que eles adotaram nas celebrações religiosas para definir quem assume a responsabilidade pela orientação religiosa bem como a proteção espiritual do lar. Quase todos os que se converteram sem a adesão do parceiro se responsabilizam pela transmissão dos valores e pela utilização de recursos religiosos, como as orações, as sessões de exorcismo, os aconselhamentos e outros, para o enfrentamento de momentos difíceis em casa. As mulheres, normalmente, são as que tomam a iniciativa de recorrer a um suporte religioso para solucionar os problemas familiares, de forma que elas se sentem responsáveis pela preservação da saúde familiar, situação esta que contribui para a tese de que o pentecostalismo fortalece o gênero feminino.

Mas já não se observa essa tendência quando os maridos também são convertidos. Nesse caso, o que se percebe é a atribuição de uma ênfase na participação conjunta dos parceiros. Unidos, eles cuidam da orientação religiosa dos filhos, envolvem-se com as atividades da igreja e se empenham no bem-estar familiar. Além disso, as respostas masculinas que Machado (1996) colheu a respeito da autoridade espiritual familiar mostram os primeiros sinais dos limites a respeito desse possível fortalecimento feminino. Os homens seguiriam uma lógica diferente da das mulheres. A maioria dos pentecostais defende o papel desempenhado pelo varão da família como central para o bem-estar de seu grupo familiar. Desse modo, deparamo-nos com um caráter paradoxal dessa ação fortalecedora provocada pelo pentecostalismo (MACHADO, 1996).

Os homens afirmam que o mais correto seria que os maridos assumissem o controle sobre a família, mas reconhecem que, na prática, são as mulheres que acabam exercendo este papel. E ainda mais: nos casos de alcoolismo e do fracasso do marido na tentativa de se unir a outra mulher, essa inversão de papéis fica claramente justificada, no entanto, as dimensões hierárquicas das relações de gênero se mantêm preservadas. Embora a doutrina pentecostal fortaleça a auto-estima e a dignidade feminina e altere o comportamento desviante dos homens convertidos, as crenças partilhadas pelos fiéis reforçam as disparidades entre os gêneros, de modo que o novo *ethos* proposto não rompe totalmente com o modelo hierárquico patriarcal. Esse é o paradoxo percebido por Machado (1996)

As causas das brigas e das separações conjugais, por exemplo, são atribuídas, pelos pentecostais, às questões de cunho religioso. Os argumentos usados são: a “falta de Deus”, a “falta de oração”, a “falta de religião” e a ação das “forças demoníacas”, que aparece como uma causalidade predominante. Os argumentos não são excludentes, visto que a interferência de seres malignos na vida conjugal é conseqüência da falta de Deus, de oração e de religião (MACHADO, 1996).

Os pentecostais têm uma tendência a demonizar os conflitos domésticos em geral, interpretando comportamentos desviantes, entre os quais, a traição, a agressão física, o alcoolismo e outros vícios como sintomas de uma guerra espiritual. Desse modo, são os espíritos malignos que destroem a vida conjugal, já que o parceiro age de maneira incontrolável: ele agride, trai, bebe porque está sendo manipulado por forças sobrenaturais negativas. O interessante é que a maioria dos relatos confere ao homem uma maior suscetibilidade às interferências demoníacas. São eles que espancam, que abandonam os lares, e que traem. As mulheres se sentem vítimas do comportamento desviante de seu marido ou então se culpabilizam por não saberem compreendê-lo diante das suas dificuldades. Do ponto de vista pentecostal, a associação do sexo masculino com o mal costuma ser explicada em função de que a conversão implica num processo de libertação. Assim, a dificuldades relacionais estão diretamente ligadas à atuação de forças demoníacas na vida familiar e conjugal do fiel (MACHADO, 1996).

Nesse caso, o marido é visto como uma presa do demônio que o obriga a agir de modo agressivo e destrutivo. Dessa forma,

com a conversão, as mulheres ‘descobrem’ que quando seu marido bebe ou a agride ele não faz isso por sua própria vontade, mas porque foi tomado pelo demônio... A pessoa que age de forma errada e negativa é vista com tolerância pelos pentecostais” já que o mal que ela faz independe da sua vontade pois ela está sendo usada por um ente sobrenatural e maléfico (MACHADO E MARIZ, 1996, p. 150).

Diante desse ponto de vista, todos os opressores são vistos como pessoas oprimidas pelo demônio e vítimas que necessitam de oração, segundo Machado e Mariz. Assim, a mulher tende a adotar uma atitude mais tolerante com o seu cônjuge agressor em vista de que ele também é uma vítima. Ela buscaria enfrentar os conflitos matrimoniais de forma mais pacífica já que ela compreende a situação do seu marido.

Nesse sentido, fala-se de uma “inversão simbólica” na relação de poder e de opressão, já que para as mulheres os interesses de seu marido não são opostos aos seus, o que faz com que elas interpretem os conflitos conjugais não como conflitos de interesses e sim como a marca de uma possessão maligna. Desse modo, a esposa não considera o seu marido culpado do mal que ele faz a ela e aos seus filhos, mas o considera como um prisioneiro das forças do mal. A mulher convertida se sente, então, responsável pelo processo de conversão, tanto do marido quando dos outros membros da família, para que eles se libertem dessas influências, em vista de que essa forma de encarar os conflitos se estende para as demais circunstâncias familiares. A responsabilidade que a mulher assume sobre o bem-estar espiritual de sua família tende a aumentar na medida em que ela desempenha um papel de mediação dupla entre a religião e a família (MACHADO e MARIZ 1996).

Mas, segundo Machado (1996), a ênfase na figura do demônio permite uma reinterpretação das experiências difíceis que a mulher experiencia no seu cotidiano. Assim como todos os que estão envolvidos nessa situação, ela se torna merecedora de compaixão, e aqueles que lhe fazem mal são tidos como vítimas dos espíritos malignos. De certo modo, esse tipo de interpretação sobrenatural abre brechas para a tentativa de “autonomia” das mulheres em relação aos seus familiares: já que o marido a oprime porque está possuído, essa condição justifica as saídas da esposa para os cultos até que ela consiga convertê-lo.

Nessa linha de raciocínio, vale observar que essa crença na possessão demoníaca liberta o homem da responsabilidade por seus atos e, de certa forma, legitima a autonomia feminina. Dessa forma, a mulher não se vê no papel tradicional que lhe fora atribuído, como vítima e serva de seu marido, mas ela também não se vê como uma rebelde que deve lutar contra a opressão masculina e por seus direitos. Pelo contrário, a mulher pentecostal se sente mais forte do que seu marido opressor, que é um pecador e vítima do demônio.

No capítulo que se segue será apresentada a descrição do trabalho de campo que apropria elementos dos dois capítulos precedentes. De um lado pressupostos da epistemologia ecossistêmica de Bateson e de outros elementos que caracterizam a família pentecostal. Associados à definição de família alcoólica, eles consolidam a base para uma reflexão mais ampla sobre os contornos de uma epistemologia da família alcoólica pentecostal.

CAPÍTULO 3 - FAMÍLIA E ALCOOLISMO

Neste capítulo pretende-se, inicialmente, definir, com mais abrangência, o que vem a ser, numa perspectiva sistêmica, uma família alcoólica. Em seguida serão abordados os tratamentos do alcoolismo, detidamente o tratamento da família alcoólica pelo Al-Anon. A distinção desses tratamentos é de fundamental importância na definição do trabalho etnográfico. O foco central desse capítulo é a descrição desses contatos com as famílias alcoólicas em que pelo menos um de seus membros passou ou passa por algum desses tratamentos. A epistemologia ecossistêmica de Bateson define os propósitos de investigação em cada grupo de famílias discriminadas pela vinculação a um tratamento específico. O contato com famílias alcoólicas em tratamentos não diretamente relacionadas à religião é de fundamental importância na comparação com aqueles associados a um processo de conversão religiosa, podendo ser estabelecidos padrões simbólicos e conceituais pelos quais se irá compreender a mudança empreendida no padrão familiar pentecostal.

3.1 – A Família Alcoólica

Como já exposto na introdução, o conceito de família alcoólica é central nessa investigação, uma vez que ele se define a partir das concepções de família como sistema. A sua linha de constituição pode ser percorrida a partir da Teoria Geral dos Sistemas proposta por Bertalanffy e que deflagrou, no mundo da ciência, uma nova perspectiva para a compreensão dos fenômenos humanos. Paralelamente, em 1948, Wiener propõe a Cibernética para a investigação científica dos processos sistêmicos, na qual Bateson se apóia para a compreensão das relações humanas. Bateson (1967), baseando-se na teoria dos tipos lógicos de Russell, assim como Watzlawick, Beavin e Jackson, a partir da teoria da informação, propõem uma pragmática da comunicação humana. A confluência desses diferentes campos foi fundamental para o desenvolvimento de uma compreensão de família como sistema e, por extensão, a de família alcoólica.

Como define Steinglass (1989) a essência do enfoque sistêmico é a atenção à organização, ou seja, à relação entre as partes, a uma concentração nas relações matizadas, não nas lineares, e uma consideração dos fatos no contexto em que se dão, e não separados de seu ambiente (p.60). Alguns princípios da família como sistema já foram considerados no primeiro capítulo, e são lembrados aqui para se pensar especificamente na família alcoólica: homeostase, morfogênese, *feedback*, causalidade circular. A homeostase seria um processo

auto-regulador que mantém a estabilidade e protege-o (o sistema) de desvios e mudanças. Em termos familiares, refere-se à tendência da família em manter um certo padrão de relacionamento e empreender operações para impedir que haja mudanças nesse padrão de relacionamento já estabelecido. Outro princípio, sob o qual a família como sistema opera, é a morfogênese. Por sua grande adaptabilidade e flexibilidade, os sistemas têm a capacidade da autotransformação de forma criativa. A família tem potencial para mudança e a morfogênese designa uma mudança dentro da ordem estrutural e funcional do sistema, de modo que este adquira nova configuração qualitativamente diferente da anterior. Similar à homeostase, o princípio da morfogênese designa a capacidade do sistema de manter a sua estrutura em um ambiente mutante, por meio dos circuitos de retroalimentação negativa. O *feedback* positivo aumenta a atividade do sistema enquanto os negativos revertem-no ou pedem correção.

Nos sistemas humanos, o mecanismo de feedback tem duas funções primordiais: a primeira é fornecer informações e a segunda é definir o relacionamento entre os membros do sistema. A causalidade circular, outro princípio, sugere que mudanças em um elemento do sistema afeta todos os outros, bem como o sistema como um todo. É um processo dinâmico que se repete sempre de maneira circular. No sistema familiar cada membro do sistema influencia os outros, sendo ao mesmo tempo influenciado por eles. Essas influências mútuas são o cotidiano da vida familiar.

O alcoolismo dentro de uma família traz uma grande dose de estresse, transformando-se rapidamente numa doença de todo o grupo familiar, como postulou Jackson em 1954. Esse estresse é responsável pelo rompimento da estabilidade que, por sua vez, conduz a família a um exagerado apego ao conhecido, cronificando atitudes calcadas em mecanismos reguladores (Steinglass, 1987). Sempre existe um vai e vem entre o desejo da família de manter sua estabilidade e o desejo de mudar e crescer. Em algumas famílias, a necessidade de estabilidade parece ser a que triunfa, e a mudança só se produz em resposta a tremendas pressões. Em tais famílias, os mecanismos morfoestáticos exercem um efeito tirânico, comprimem as aspirações de desenvolvimento até que não seja possível contê-las, então explodem, ao menos na forma de grande crise da família. Em outras famílias parece ocorrer constantes alterações e mudanças. Descritas como caóticas, estas famílias parecem desorganizadas, não reguladas e descontroladas. A família sã é, segundo Steinglass, a que desenvolve um adequado equilíbrio entre a morfogênese e a morfoestase, sendo a chave uma adaptação coerente dos mecanismos reguladores (Idem, p.61).

O modelo de sistema de família, no caso da família alcoólica, é assim definido por Steinglass:

1 – As famílias alcoólicas são sistemas de conduta nos quais o alcoolismo e as condutas vinculadas a este são convertidos em princípios organizadores centrais em torno dos quais se estrutura a vida da família. 2 – A introdução do alcoolismo na família possui a capacidade potencial de alterar em profundidade o equilíbrio que existe entre o crescimento e a regulação, no seio da família. Em geral, esta alteração conduz a família em direção de um acento sobre a estabilidade a curto prazo (regulação), a expensas do crescimento a longo prazo. 3 – O impacto do alcoolismo e das condutas conexas com o álcool sobre o funcionamento sistêmico se adverte com maior claridade nos tipos de mudanças que se produzem nas condutas reguladoras, a medida que a família adapta, pouco a pouco, sua vida às exigências coexistentes do alcoolismo. 4 – Por sua vez, os tipos de alterações que se produzem nas condutas reguladoras podem ser vistos em sua profunda influência sobre a forma geral do crescimento e desenvolvimento da família. São mudanças no ciclo normativo da vida desta, o que chamamos de “deformações do desenvolvimento”(STEINGLASS, 1989, p. 62-3).

Na direção do pensamento de Bateson, para quem as condutas - o pensamento auto-regulado – são o objeto central, Steinglass investiga, portanto, as condutas relacionadas com o uso do álcool, as quais representam um papel importante dentro dos mecanismos morfogenéticos e morfoestáticos do sistema da família. Neste sentido, estas duas importantes forças sistêmicas que existem na família têm chegado, em grande medida, a organizar-se em torno da presença do alcoolismo ou a serem deformadas por este, como afirma o autor (STEINGLASS, 1989, p.69). Nos interessa, particularmente, visualizar esta superposição de uma identidade alcoólica da família ao já complexo de sistemas e subsistemas sobre os quais se sustenta a família. As condutas morfoestáticas estariam, segundo Steinglass, modeladas por determinados aspectos da conduta interativa vinculada com o álcool, ou os tem incorporado. A forma geral de desenvolvimento da família tem resultado deformado, uma vez que estas famílias se converteram em sistemas alcoólicos (Idem, p.61). Dentro desse quadro, portanto, o uso do termo “família alcoólica” passa a ter um caráter conseqüente, subsidiado em sua base pela perspectiva cibernética de Bateson.

3.2 – Os tratamentos do alcoolismo e o Al-Anon

Há uma multiplicidade de instituições envolvidas com a prevenção ou com a recuperação de alcoólicos, o que nos obriga a considerar de início, uma extensa lista. Soma-se a isso a complexidade das combinações e múltiplas parcerias institucionais que o combate à adição aglutina. Ainda que possa ser feita uma distinção entre instituições leigas (centros de recuperação, hospitais, etc) e instituições religiosas (entidades filantrópicas vinculadas à igrejas católicas e evangélicas ou centros espíritas) estas apresentam vários pontos em comum. A grande maioria adota o sistema de internação, seja para desintoxicar o paciente, seja com o propósito de recuperar o dependente em sentido amplo. A maioria desses

programas mantém algum tipo de vínculo com os grupos anônimos (Alcoólicos Anônimos e Al-Anon), os quais desenvolvem um modelo de atendimento que, embora apropriado por inúmeros programas, apresenta diferenças substanciais.

Não é nosso objetivo fazer uma discriminação exaustiva dos tratamentos para o alcoolismo, ainda que para efeito comparativo tenhamos que estabelecer distinções, proximidades e distanciamentos entre uns e outros. Basicamente, estabelecemos três campos de observação: o tratamento terapêutico com internação, o tratamento oferecido por grupo de mútua ajuda (Al-Anon) e o “tratamento” por que passa uma família alcoólica convertida ao pentecostalismo. Isto serve ao propósito de compreensão do trabalho de campo, que opera a distinção entre família alcoólica e o tratamento clínico - aqui focalizando o tratamento individualizado do membro alcoólico e não as terapias familiares, ainda de pouco alcance social, como foi possível constatar na seleção prévia das famílias – família alcoólica e o Al-Anon e a família alcoólica pentecostal. A descrição do tratamento clínico se faz aqui breve, uma vez que seu caráter convencional, de amplo conhecimento, se limita ao isolamento do alcoólico em clínicas de desintoxicação, ainda que tenha ocorrido nas últimas décadas uma mudança de conceituação. Nesse item apresentamos mais detidamente o Al-Anon, uma vez que a sua descrição e análise nos aproxima de uma perspectiva sistêmica de tratamento, muito próxima do que se observa na família pentecostal. Estudar a estrutura do Al-Anon será essencial para tratar a especificidade do religioso, no caso pentecostal, em jogo na redefinição dos papéis familiares.

Em 1935, nos Estados Unidos, o alcoolismo é conceituado pela primeira vez como uma doença crônica, progressiva e fatal, caracterizada pela perda de controle e incapacidade do indivíduo de se abster do álcool. Esta definição é aceita pelo AA, integrando-se até hoje à sua filosofia de atuação. É apenas em 1965 que este conceito chega ao Brasil. Até então, o alcoólico era tratado em hospitais psiquiátricos, e diagnosticado como desvio de caráter. A dependência é percebida, cada vez menos, como um problema moral, não obstante às freqüentes referências aos desvios de personalidade e de comportamento que lhe são atribuídos. A dimensão moral continua presente, no entanto, cada vez mais, subordinada ao plano médico-terapêutico. Há, portanto um notável avanço na conceituação do alcoolismo, o que necessariamente não altera muito o índice de recuperação de alcoólicos. Ainda que associado, algumas vezes, a outros tratamentos, o tratamento clínico segue uma perspectiva isolacionista, de pouca eficácia na manutenção de uma conduta abstêmia. Soares (1994) nos alerta para o fato de que “se antes, o alcoolismo era principalmente causador de desordem social e familiar, a sociedade e a família destacam-se, agora, por seu papel de favorecedores

da dependência”. Segundo a autora, “a família está de tal forma presente, neste processo, que acaba por adoecer junto com o dependente, o que leva mais de 60% dos programas de recuperação a oferecerem atendimento aos familiares e seus pacientes” (p. 23). Vale lembrar que a internação raramente é uma iniciativa do alcoólico, e ainda que a família se disponha à terapia familiar, as recorrentes recaídas do dependente favorecem um clima de constante insatisfação.

Quanto ao Al-Anon, este é um programa de fundamental importância na comparação com estruturas religiosas, de modo que podem ser estabelecidos padrões conceituais pelos quais se irá compreender a mudança empreendida pelo padrão familiar pentecostal quando as famílias alcoólicas ou alguns de seus membros aderem à fé pentecostal. Serão abordadas aqui sua organização, suas formas simbólicas e sua proximidade/distanciamento do fenômeno religioso, enfatizando o rito e os fatores associados ao processo de mudança no que diz respeito ao seu papel na reversão de um contexto anômico com seu efeito sobre as trajetórias alcoólicas, reconstruindo-as enquanto totalidade significativa.

Este modelo de grupo parece ter sido muito influenciado pelo contexto histórico de onde proveio, ou seja, pela própria colonização dos Estados Unidos, na qual a importância da vida em grupo, juntamente com as idéias de tolerância religiosa e justiça social, foram fundamentais. Sabe-se, através da literatura dos AA, que, no momento em que estavam constituindo seus princípios enquanto grupo, estiveram associados aos pensadores teólogos dos Grupos de Oxford, que influenciaram boa parte de suas concepções espirituais. Posteriormente separaram-se deles, por considerá-los excessivamente religiosos. Os AA precisavam, portanto, de uma concepção espiritual mais ampla, que pudesse estar ligada a outras dimensões da experiência de vida, que não se restringissem às experiências religiosas. Os fundadores de AA, Dr. Bob e W. Bill, diziam querer conservar o programa espiritual, mas não o religioso, mantendo o caráter de religiosidade em seu formato ritualístico. Sabemos também, por dados históricos, que os Grupos de Oxford são herdeiros, sem reivindicar sua filiação, do espírito dos Quaker. Estes, por sua vez, surgem na Inglaterra no século XVII, e pregam uma espécie de cristianismo primitivo, que se aproxima em muito de alguns princípios pregados pelos AA, como por exemplo, o fato de os Quaker intitularem-se "Sociedades de amigos", que procuravam "formar grupos e crentes unidos organicamente por laços viventes" (ANZIEU E MARTIN, 1971: 52), ou ainda, pelo fato de que as suas reuniões baseiam-se na liberdade de crença, na igualdade dos participantes e na busca da verdade

divina. Isto se dá sob a vigilância da inspiração coletiva onde as discussões são abertas a todos, "com a condição de falar de acordo com o espírito de verdade e não paraimpor-se" (ANZIEU E MARTIN, 1971, p. 53) Outros dois traços desta história convergem para começar a esboçar a forma de relação que se estabelecerá entre os AA e que possibilitará o surgimento dos Al-Anon, a saber, as dimensões terapêuticas e espirituais.

O Al-Anon é uma seção dos A.A. encarregada de iniciar o tratamento da família. Na concepção dos Alcoólicos Anônimos, a esposa, os filhos e parentes de alcoólicos se encontram tão enfermos quanto estes, já que participam do chamado carrossel da negação, um exemplo da cadeia cismogénica de Bateson. Ele se constitui num grupo bastante difundido, com regras próprias, entre as quais os 12 passos adaptados à realidade da família do alcoólico. O Al-Anon parece redefinir a visão do papel familiar que os membros da família do alcoólico possuem. Esposas, mães e filhos se reúnem para debater e apresentar suas experiências. Nesse sentido, a narratividade é essencial na autoconstrução do grupo e daqueles que o compõem: familiares de alcoólicos. Essas sistemáticas de compartilhamento de experiências parecem romper a cadeia cismogénica, estabelecendo uma ruptura, ritualmente reiterada, com a percepção dos comportamentos ditos doentes e que reforçam a atitude do alcoólico.

Motivados pela necessidade de ajuda no sentido de entender a doença e dificuldades de seus maridos, as esposas dos primeiros participantes do AA, em meados dos anos 40, organizaram-se em uma irmandade paralela que, embora independente, funciona aliada ao AA. É destinada a atender não só familiares como qualquer pessoa que conviva e se interesse por um alcoolista. Tem como objetivo, além de proporcionar um alívio àquele que tem experienciado frustração no desgaste de um esforço contínuo para que seu familiar pare de beber, também o de ensinar o exame de seu próprio comportamento. Leva em conta a ansiedade gerada pela situação que muitas vezes escraviza o familiar o faz com que ele queira resolver o problema no lugar do doente, ou, ainda, com que queira controlar e alterar o comportamento deste sem que antes tenha resposta para muitas de suas (do doente) perguntas, e sem poder fazê-lo com as próprias emoções [relativas à sua posição de familiar de alcoólico].

Os princípios e métodos de trabalho são muito parecidos com os de AA, por se tratar igualmente de grupos de mútua ajuda que têm origem, muitas vezes, nesses outros, com o uso dos doze passos devidamente adaptados e estrutura de funcionamento dos grupos nos mesmos moldes. Geralmente os grupos são concomitantes do AA, em salas diferentes. O Al-Anon se desdobrou também no Al-Ateen – em 1957, um adolescente, cujos pais participavam, respectivamente, de Al-Anon e AA, fundou um grupo que pudesse atender às necessidades de

sua faixa etária. Essa nova extensão do AA, também criada sob os mesmos moldes, logo teve boa repercussão e proliferou rapidamente, atendendo hoje muitos jovens.

De acordo com a publicação *Os caminhos para a recuperação – Passos, Tradições e Conceitos do Al-Anon*, aprovada pela Conferência de Serviços Mundiais Grupos Familiares Al-Anon, este é um programa espiritual baseado nos princípios encontrados nesses Três Legados. Qualquer um que tenha sido afetado pela maneira de beber de uma outra pessoa é bem vindo na associação. Pessoas de diversas religiões, assim como aquelas que não têm religião, podem encontrar ajuda no Al-Anon (2003, p.9). O logotipo do Al-Anon condensa estes princípios:

é um triângulo com um círculo em seu interior. Os três lados do triângulo simbolizam os nossos Três Legados: recuperação pela aceitação dos Passos, Unidade pela aceitação das Tradições e Serviço pela aceitação dos Conceitos. Todos os três lados são necessários para que o triângulo permaneça sendo um triângulo, assim, como um banquinho de três pernas necessita de todas as três pernas para ficar em pé. O círculo dentro do triângulo foi descrito por alguns membros do Al-Anon como um círculo de boas vindas, que leva a mensagem de esperança do Al-Anon a muitos familiares e amigos que convivem ou conviveram com a doença do alcoolismo. Neste simples símbolo, encontramos representados os princípios espirituais que nos unem em nosso vínculo comum: a recuperação dos efeitos do alcoolismo, a doença da família. (Idem, p.9)

A recuperação da família, apoiada por outras famílias, terá como meta a consecução dos 12 passos, executados sob a égide das 12 tradições e dos 12 conceitos.

Os 12 Passos:

- 1 – Admitamos que éramos impotentes perante o álcool – que tínhamos perdido o controle de nossas vidas.
- 2 – Viemos a acreditar que um Poder Superior a nós mesmos poderia nos devolver a sanidade.
- 3 – Tomamos a decisão de entregar nossa vontade e nossa vida aos cuidados de Deus, *como nós O concebíamos*.
- 4 – Fizemos um minucioso e destemido inventário moral de nós mesmos.
- 5 – Admitamos para Deus, para nós mesmos e para um outro ser humano, a natureza exata de nossos defeitos.
- 6 – Ficamos inteiramente prontos para que Deus removesse todos esses defeitos de caráter.
- 7 – Humildemente, pedimos a Ele para remover nossas imperfeições.
- 8 – Fizemos uma relação de todas as pessoas que tínhamos prejudicado e nos dispusemos a fazer reparações a todas elas.
- 9 – Fizemos reparações diretas a essas pessoas, sempre que possível, exceto quando fazê-lo viesse prejudicá-las ou a outras pessoas.
- 10 – Continuamos fazendo o inventário pessoal e, quando estávamos errados, nós o admitíamos prontamente.
- 11 – Procuramos, através da prece e da meditação, melhorar nosso contato consciente com Deus, *como nós O concebíamos*, rogando apenas o conhecimento de Sua vontade em relação a nós e a força para realizar essa vontade.
- 12 – Tendo tido um despertar espiritual, por meio deste Passos, procuramos levar esta mensagem a outras pessoas e praticar estes princípios em todas as nossas atividades.

As doze tradições:

- 1 – Nosso bem estar comum deve vir em primeiro lugar; o progresso pessoal do maior número de membros depende da unidade.
- 2 – Para nosso propósito de Grupo há somente uma autoridade – um Deus amoroso que pode Se manifestar em nossa consciência de grupo. Nossos líderes são apenas servidores de confiança; eles não governam.
- 3 – Os parentes de alcoólicos, quando se reúnem para prestar ajuda uns aos outros, podem chamar-se de Grupo Familiar Al-Anon, desde que, como Grupo, não tenham nenhuma afiliação. O único requisito para ser membro é que exista um problema de alcoolismo num parente ou amigo.
- 4 – Cada Grupo deve ser autônomo, exceto em assuntos que afetem um outro Grupo, ou o Al-Anon, ou AA como um todo.
- 5 – Cada grupo Familiar Al-Anon tem apenas um propósito: prestar ajuda a familiares alcoólicos. Fazemos isso, praticando os Doze Passos de AA, nós mesmos; encorajando e compreendendo nossos parentes alcoólicos, bem como acolhendo e proporcionando alívio a familiares de alcoólicos.
- 6 – Nossos Grupos Familiares Al-Anon nunca deverão endossar, financiar ou emprestar nosso nome a qualquer empreendimento de fora, para que problemas de dinheiro, propriedade e prestígio não nos desviem de nosso objetivo espiritual primordial. Embora sendo uma entidade separada, deveremos sempre colaborar com Alcoólicos Anônimos.
- 7 – Cada grupo deverá ser totalmente auto-suficiente, recusando contribuições de fora.
- 8 – O trabalho do Passo Doze do Al-Anon deverá sempre permanecer não profissional, mas nossos centros de serviço podem contratar funcionários especializados.
- 9 – Nossos Grupos, como tais, nunca deverão ser organizados, mas podemos criar juntas ou comitês de serviço diretamente responsáveis perante aqueles a quem prestam serviço.
- 10 – Os Grupos Familiares Al-Anon não opinam sobre questões de fora, portanto, nosso nome jamais deverá ser envolvido em controvérsia pública.
- 11 – Nossa política de relações públicas se baseia na atração, não na promoção; precisamos manter sempre o anonimato pessoal em nível de imprensa, rádio televisão e filmes. Precisamos proteger, com o máximo cuidado, o anonimato de todos os membros de AA.
- 12 – O anonimato é a base espiritual de todas as nossas Tradições, lembrando-nos sempre de colocar os princípios acima das personalidade.

Os doze conceitos de serviço do Al-Anon:

- 1 – A responsabilidade e autoridade finais pelos serviços mundiais do Al-Anon cabem aos Grupos Al-Anon.
- 2 – Os Grupos Familiares Al-Anon delegam completa autoridade administrativa e operacional à sua Conferência e às unidades de serviço.
- 3 – O Direito de Decisão propicia a liderança efetiva.
- 4 – Participação é a chave da harmonia.
- 5 – Os Direitos de apelação e Petição protegem as minorias e garantem que elas sejam ouvidas.
- 6 – A Conferência reconhece a responsabilidade administrativa primordial dos Curadores.
- 7 – Os Curadores têm direitos legais, enquanto os direitos da Conferência são tradicionais.
- 8 – A Junta de Curadores delega plena autoridade de administração rotineira da sede do Al-Anon a seus comitês executivos.

9 – Boa liderança pessoal em todos os níveis de serviço é uma necessidade. No campo de serviços mundiais, a Junta de Curadores assume a liderança principal.

10 – A responsabilidade de serviço é balanceada por autoridade de serviço cuidadosamente definida, evitando dupla administração.

11- O Escritório de Serviços Mundiais é composto de comitês permanentes, executivos e membros do quadro de funcionários.

12 – A base espiritual dos serviços mundiais Al-Anon está contida nas garantias Gerais da Conferência, artigo 12 da Ata da constituição.

A concepção do alcoolismo como doença da família permeia o discurso programático do Al-Anon:

Como recém-chegados ao Al-Anon, muitos de nós estamos oprimidos pelo conceito da doença da família. Logo aprendemos sobre os Doze Passos. Ouvimos dizer que “trabalhar” esses Passos é o nosso caminho para a recuperação pessoal. Nos disseram que através dos estudo dos Passos aprenderemos novas maneiras de lidar com nossas vidas; descobriremos que somos responsáveis pela nossa própria felicidade e que não podemos controlar as outras pessoas (Idem, p.10). Os Passos nos ajudam a aprender como amar a nós mesmos, confiar em nosso Poder Superior e começar a recuperar nossos relacionamentos com outras pessoas. As Tradições nos mostram como estabelecer relacionamentos saudáveis dentro dos nossos Grupos, entre nossos amigos e em nossa família. Os conceitos nos ajudam a expandir tudo o que aprendemos ao mundo em geral – nossas famílias, empregos, organizações e comunidades (p.11).

Um livreto do Al-Anon intitulado *Alcoolismo um carrossel chamado negação*, escrito originalmente em 1968 pelo Reverendo Joseph L. Kellerman, diretor do Conselho sobre alcoolismo de Charlotte (EUA), foi publicado em 1986 no Brasil. Nele é descrita a dinâmica das famílias de alcoólicos. Esta é comparada a uma peça trágica em três atos na qual há no mínimo quatro personagens participando: o bebedor, sua família, amigos, colegas de trabalho.

Uma pessoa bebe, fica embriagada e outras reagem às suas bebedeiras e suas conseqüências. O bebedor responde a essas reações bebendo novamente. Isto estabelece um carrossel de culpa e negação, uma descida em espiral que caracteriza o alcoolismo. A publicação em questão adota uma perspectiva relacional na abordagem do alcoolismo: não devemos olhar o alcoólico isoladamente, mas observar a doença como se estivéssemos sentados entre os espectadores, assistindo a uma peça e observando cuidadosamente os papéis de todos os atores do drama (p.11).

Esses papéis são três, fundamentalmente: facilitador, vítima e provocador. Estes personagens surgem para remover problemas e os resultados dolorosos da bebida, o que convence ao alcoólico de que ele pode continuar a se comportar da mesma maneira. A mãe ou

esposa do alcoólico é tida como elemento fundamental para manter o carrossel girando. Ela ocupa o papel de provocadora, mas o alterna com outros papéis.

O alcoólico aprendeu que o uso do álcool faz com que ele se sinta melhor. Para ele isso é uma benção, não uma desgraça, seu remédio, não um veneno. Por algumas horas, isso faz desaparecer suas preocupações; dissolve seus temores, reduz sua tensão, remove sua solidão e soluciona todos os seus problemas. No que seria o Ato I da peça, o alcoólico declara que

ninguém pode dizer-lhe o que fazer; ele é quem diz. Isso torna muito difícil à família falar sobre a bebida e seus resultados. Mesmo quando a bebida está obviamente causando sérios problemas, ele simplesmente não o discutirá. Conversar é como uma rua de mão única. Ninguém parece ouvir o que os outros estão dizendo. Em ambas as partes, as pessoas dizem uma coisa e, não obstante, fazem outra. É por isso que é necessário ver a peça para compreender o alcoolismo. (...) Observar o alcoólico isoladamente, ler uma descrição científica da doença, ou ouvir a família narrar suas aflições, é apenas uma parte do drama. A palavra chave do alcoolismo é negação, pois repetidas vezes as pessoas fazem o que disseram que não fariam e negam o que elas fizeram. Se nós pudéssemos ver a peça na TV com o som desligado, entenderíamos muito melhor o que está acontecendo (...) O álcool, que no começo lhe proporcionava uma sensação de sucesso e independência, agora lhe retirou a sua máscara e o revela como uma criança indefesa e independente.

Já no ato II o alcoólico

não faz nada, mas aguarda e conta com que os outros façam por ele. Os outros três personagens, na peça, representam seus papéis e o alcoólico se beneficia com o que eles fazem. Ele faz pouco ou nada; tudo é feito para ele no segundo ato (...) O FACILITADOR – A primeira pessoa a aparecer é uma que poderíamos chamar de facilitador, um “prestativo” Sr. Inocente que pode ser impelido, por sua própria ansiedade e culpa, a resgata seu amigo alcoólico, do seu apuro. O facilitador pode ser um homem fora da família, talvez um parente; ocasionalmente uma mulher representa esse papel (...) Também é representado pelos chamados “profissionais auxiliares” – clérigos, médicos, advogados, assistentes sociais. Isso nega ao alcoólico o processo de aprender, corrigindo seus próprios erros, e o condiciona a acreditar que sempre haverá um protetor que virá em seu auxílio (...) A VÍTIMA – O personagem seguinte a aparecer em cena pode ser chamado de Vítima. Pode ser o chefe, o empregador, o contramestre ou supervisor, o oficial comandante na vida militar, um sócio nos negócios ou, algumas vezes, um colega de trabalho. A vítima é a pessoa responsável pela execução do serviço, se o alcoólico estiver ausente por causa da bebida ou presente um dia sim, outro não, por causa das ressacas. É a vítima que permite ao alcoólico prosseguir em sua bebedeira irresponsável sem perder o emprego (...) O PROVOCADOR – O terceiro personagem deste ato é a pessoa-chave na peça: o cônjuge ou os pais do alcoólico, a pessoa com quem o alcoólico vive. Geralmente é a esposa ou a mãe (...) Ela é uma veterana neste papel e já o representa muito mais tempo que os outros no ato. Ela é a Provocadora. Está magoada e aflita pelos repetidos episódios causados pela bebida, porém mantém a família unida apesar de todos os problemas causados pela bebedeira. Em troca, realimenta o casamento com sua amargura, ressentimento, medo e dor, e assim se torna a fonte de provocação. Ela controla, tenta forçar as modificações que deseja; sacrifica-se, adapta-se, jamais esquece... Essa personagem poderia também ser chamada de Ajustadora; ela está

constantemente se ajustando às crises e confusões causadas pelas bebedeiras. O alcoólico culpa-a de tudo que vai mal no lar e no casamento; ela tenta tudo o que é possível para manter o casamento a fim de provar que ele está errado.

O ato III :

começa quase da mesma maneira que o ato um, mas algo lhe foi acrescentado pelos primeiros e segundo atos. A necessidade de negar sua dependência agora é maior e deve ser expressada imediatamente, e ainda mais enfaticamente. O alcoólico nega ter problema com sua maneira de beber, nega ser um alcoólico, nega que o álcool lhe está causando problemas. Recusa-se a reconhecer que alguém o ajudou – mais negação. Nega que poderá perder o emprego e insiste em ser o melhor ou o mais hábil no seu cargo. Acima de tudo, nega ter causado transtorno para a família... Com o tempo a família se adapta ao modo de vida em conjunto. O alcoólico pode negar que beberá de novo e outros na peça podem prometer jamais voltar a ajudá-lo. O facilitador diz que não tornará a resgatá-lo. A Vítima não permitirá outro fracasso devido à bebida. A provocadora, seja esposa ou mãe, diz ao alcoólico que não poderão viver juntos nessas condições.

O texto conclui que se os dois primeiros atos forem representados tal como foram descritos, então o Ato III os seguirá da mesma forma. Se o Ato I não tivesse ocorrido, não teríamos tido o começo de uma peça sobre o alcoolismo e o drama que o cerca. Isto torna o Ato II o único em que o trágico drama de alcoolismo pode ser modificado, o único Ato no qual a recuperação pode ser iniciada pelas decisões e ações do não-alcoólicos. No Ato II, o alcoólico aceitou tudo o que foi feito para ele pelos outros, que se comportam dessa maneira por escolha ou porque simplesmente não podem resistir em ajudá-lo. Não obstante, este ato é o único que possui o real potencial para interromper a descida em espiral do alcoolismo e seu carrossel de negação.

O livreto traça uma perspectiva de recuperação planejada para o alcoolismo. Esta precisa começar com as pessoas do Ato II.

Elas precisam aprender como as pessoas se afetam umas às outras nesta doença e depois aprender a parte mais difícil, agir de uma forma completamente diferente. Novos papéis podem ser aprendidos somente buscando aqueles que compreendem a peça e colocando em prática a sua visão e conhecimento. Se o Ato II for reescrito e representado outra vez, há razões para acreditar que o alcoólico poderá recuperar-se. Ele está trancado em sua doença; outros seguram a chave da fechadura. Não podemos pedir que desista de beber como forma de resolver seus problemas, mas se destrancarmos a porta ele ficará livre para sair (...) Até que haja mudanças drásticas em nossas atitudes sociais ou culturais em relação à bebida e ao alcoolismo o membro da família que deseja iniciar um programa de recuperação do alcoolismo precisa compreender que isso pode ser um processo longo e difícil. Entretanto, se a esposa ou outro membro da família deseja entrar num programa semanal de educação, terapia, Al-Anon ou orientação, e trabalhar nele por um período de seis meses, em geral ocorrem mudanças, não somente em sua vida, mas muitas vezes na vida e ação do alcoólico (...) Repetindo, a esposa pode encontrar uma fonte de ajuda para si mesma. Esta é a única forma de interromper o carrossel da negação. Uma vez encontrado auxílio, ela deve continuar a usá-lo o quanto

possível e construir seu próprio programa de recuperação, preferivelmente dentro de um grupo estabelecido. Começar um programa de recuperação pode causar grande sofrimento, conflito e confusão, mas com o passar do tempo, é bem menos doloroso do que ajudar o alcoólico a continuar bebendo por permanecer como membro coadjuvante na peça que mantém o Carrossel girando.

Não é difícil associar esse processo com a mudança de primeira e de segunda ordem. A mudança efetiva do padrão familiar vincula-se a uma recuperação, definida pelo Al-Anon, como sendo baseada no reconhecimento de um Poder maior e na aplicação ativa dos princípios contidos nos Passos, Tradições e Conceitos.

3.3 – A família alcoólica como campo etnográfico

Este item compreende o trabalho etnográfico realizado com famílias alcoólicas não explicitamente vinculadas a um credo religioso e famílias de credo pentecostal. A incorporação deste procedimento coloca a observação como instrumental privilegiado para a comparação associativa entre alcoolismo e pentecostalismo. Para tanto foram feitas observações participantes com três grupos familiares. O de famílias alcoólicas com alcoólicos que estão ou passaram pelo tratamento clínico, o de famílias alcoólicas que freqüentam o Al-Anon e o das famílias alcoólicas em que o alcoólico se converteu ao pentecostalismo. Assim, fazer da família um campo etnográfico serve ao propósito de compreender quais as mudanças que os membros familiares de alcoólicos empreendem ao entrar para uma agremiação religiosa pentecostal.

De cada grupo foram selecionadas 3 famílias com as quais foram planejadas em torno de 5 visitas a cada uma. Os contatos foram definidos, a princípio, com toda a família, embora já se soubesse de antemão dos condicionantes circunstanciais, ou seja, a dinâmica entre os membros da família, determinando a disponibilidade dos mesmos. Os encontros foram feitos no domicílio, para que houvesse uma noção mais precisa do ambiente em que a família convivia e facilitar a adesão dos membros ao propósito da pesquisa. As durações dos encontros com as famílias foram em torno de uma hora e meia. Os intervalos entre as entrevistas variaram de vinte a trinta dias, conforme acertos e disponibilidade das famílias, mas manteve-se, basicamente, em uma freqüência mensal. No contato inicial, as famílias foram informadas e esclarecidas sobre o objetivo do trabalho, duração dos encontros, periodicidade, etc. Também foram sondadas quanto à possibilidade de gravar os encontros, sendo que nenhuma fez objeção quanto a esse propósito. A realização deste trabalho etnográfico se estendeu de janeiro a outubro de 2007.

Foram sondadas para a pesquisa 28 famílias de alcoolistas. Destas, 9 foram definidas para o trabalho efetivo de pesquisa, após a fixação de critérios previamente estabelecidos. Os critérios para a participação neste estudo basearam-se na composição familiar, definindo-se pela família nuclear⁵, no aceite em participar do estudo, na trajetória do alcoolista e familiares quanto às tentativas de manutenção da abstinência, na vinculação aos tratamentos convencionais e, em um terço das famílias, na conversão ao pentecostalismo como fator de eficácia no tratamento do alcoolismo. Quanto aos grupos de famílias alcoólicas, foi utilizada a abreviação FTC (Família Tratamento Clínico), FAL (Família Al-Anon) e FPT (Família Pentecostalismo) respectivamente, e para garantir o anonimato das pessoas optou-se por nomes fictícios. Cada grupo foi subdividido em 1, 2 e 3 para diferenciar as três famílias em cada grupo. As análises feitas possibilitaram o agrupamento de comportamentos semelhantes em categorias teóricas - denominadas neste estudo de padrões de vida, os quais congregam uma identidade de comportamento alcoolista. Esses resultados remeteram-nos para as situações que foram consideradas, dentro de uma perspectiva batesoniana, de manutenção, mudança de primeira ordem, e de repadronização, mudança de segunda ordem.

O procedimento padrão usado foi o de um contato telefônico inicial com as famílias a fim de marcar um horário em que todos os membros estivessem presentes. Quase que invariavelmente, este propósito foi frustrado, a presença constante era a da mulher, os outros membros participavam de modo diferenciado em cada grupo de famílias. O encontro era feito na casa da família, no horário marcado (geralmente à tarde, fim de semana e feriado). A opção por encontrar as famílias no seu próprio lar resultou de uma necessidade prática: era indispensável a observação do contexto em que a família alcoólica estava inserida. Comunicava-se ao grupo que as informações eram sigilosas e que ninguém, senão o pesquisador, teria acesso direto aos dados identificadores. As (poucas) perguntas – formuladas oralmente e dirigidas ao grupo – eram bastante abertas, dando margem a que respondessem o que quisessem. Respondia-se a perguntas eventuais da família.

O relato descritivo da observação participante compreende informações coletadas em todos os encontros realizados, ainda que alguns tenham sido mais profícuos que outros. Esta observação fez, progressivamente, esclarecer o padrão de funcionamento da família. Foram identificadas as condições da família para lidar com o alcoolismo, como percebiam o problema, que conflitos foram gerados e mantidos durante o período do uso do álcool, as perdas ocorridas e as modificações que a família sofreu para acomodar o uso do álcool. Para

⁵ Segundo Bell (1975) a família é uma unidade coletiva composta de pais e filhos, desenvolvida a partir de um relacionamento biológico, recebendo comumente a designação de família nuclear.

direcionar a coleta de informações foi pensada, a princípio, em uma estrutura básica de entrevista que apenas serviria de auxiliar na descrição da visão de cada membro a respeito do uso do álcool, as interferências que o seu uso trazia às relações, a história da família atual, da família de origem, enfim, a constituição da família. Mas isto contrariava a perspectiva sistêmica proposta nessa investigação, uma vez que se objetivava analisar os processos de comunicação familiares, ainda que as famílias, particularmente as do Al-Anon e pentecostal, adotassem o relato pessoal como preponderante. Desse modo decidiu-se por uma interferência verbal mínima por parte do pesquisador e um não direcionamento por meio de perguntas.

Não é uma tarefa simples ir a campo com tal pretensão e este conflito se estende para o processo de transcrição do material. Quando relido o que foi transcrito, o sentimento da distância entre o que queria exprimir e o que o texto fixou pareceu evidente. As informações coligidas trazem consigo os traços das impressões afetivas, que transcendem a linearidade exigida pelo texto escrito. Num sentido antropológico, isto é, a interpretação, ou seja, quando se aventura a dar um sentido àquilo que se olha e ouve, num tempo posterior de reflexão que toma uma forma e configuração ditada pela necessidade de delimitar o campo de visão. A forma encontrada de aproximação dessa questão é a de tomar as palavras - as palavras daqueles a quem eu observava - em seus contextos valorativos específicos (onde os sentidos das palavras são inseparáveis do contexto e momento em que são enunciadas). As palavras são carregadas de um poder de evocarem sentimentos de afeto, que não são completamente recobertos pela instância comunicativa da linguagem.

Este trabalho talvez possa situar-se como um exercício de superação, que geralmente se expressa na sensação ou mesmo nos fatos que muitas vezes definimos como uma dificuldade de escrever sobre a experiência. O exercício antropológico é um exercício de interpretação, mas não pode reduzir-se a uma interpretação qualquer, pois é marcada pelos conceitos que balizam a disciplina e a investigação proposta. Desta forma, pode-se partir do próprio funcionamento da linguagem, tomando-o como analogia deste processo de construção do objeto. Ao falar, recorta-se um determinado campo de linguagem, e com este gesto, fixa-se um certo domínio de relações que as palavras estabelecem entre si no interior deste campo. Por outro lado, sempre é deixada de fora, ainda que apenas momentaneamente, uma série de outros campos possíveis. Seguindo com esta comparação, pode-se dizer que, ao falar, fala-se de um determinado lugar. E pode-se até mesmo tentar perceber de que lugar se está falando. Mas, com isso, não se exclui os outros lugares que os outros falantes ocupam. Quando se fala a alguém, se fala desde um lugar e, quando os outros falam, ocorre o mesmo. Estes lugares

não são delimitados apenas por suas marcas lingüísticas, mas também nas dimensões social, histórica, discursiva e subjetiva. A palavra enunciada deixa vários traços que seus locutores irão ler de acordo com o lugar social e subjetivo que ocupam.

O olhar metodológico é o que vai determinar o objeto de conhecimento específico. É um olhar sensibilizado pela teoria. Ou seja, não se trata de um mesmo objeto visto de perspectivas diferentes, mas de que o ponto de "visada" se recorta o objeto na multiplicidade dos diferentes possíveis objetos. Existem diferentes perspectivas pelas quais se conduz uma investigação empírica - diferentes maneiras de se olhar para o campo empírico - e estas perspectivas vão estar condicionadas por questões epistemológicas. Bateson é um crítico das epistemologias, entendidas aqui como um modo rígido de se posicionar no mundo. Nesse sentido, essa investigação é ciente das suas limitações. A análise que se depreende desse contato com as famílias deve estar, portanto, cercada de ressalvas, ainda que se preserve a sua significação antropológica.

3.3.1 – A família alcoólica e o tratamento clínico

A família **FTC1** é constituída de quatro membros: o casal e dois filhos, um menino, Renato, de sete anos e uma menina, Gabriela, de quatro anos. Iara, a mãe, tem 34 anos e está casada há nove anos com Sandro, 35, funcionário público, alcoolista desde os 15 anos. Ele esteve internado cinco vezes e está em abstinência há dois meses.

O primeiro encontro com a família FTC1 foi um pouco frustrante. Havíamos combinado com quinze dias de antecedência e logo no primeiro contato, pretendido com toda a família, só Iara estava presente. Ainda na porta de casa ela se desculpou dizendo que o marido teve um contratempo e não poderia chegar para a entrevista. Os filhos tinham ido à casa da tia, que mora a dois quarteirões dali. Ela logo confidenciou que preferia mesmo que eles não estivessem presentes. Iara fala olhando para os lados, visivelmente desconfortável com a situação. A casa da família fica num bairro de classe média baixa. A parte externa ainda exhibe lajotas aparentes e um certo desleixo com o entorno. Iara me convida para me acomodar na sala. O cômodo é bastante pequeno, com dois sofás que ocupam quase todo o espaço. Ela fica de pé, visivelmente ansiosa. Pergunta se não quero uma água ou café. Recuso de imediato. Eu estava um pouco decepcionada com a ausência dos demais e não dissimulava muito bem este descontentamento. Iara parece ter percebido e diz que da próxima vez que eu retornasse a família inteira estaria reunida. Ela se senta e começa a falar do

marido, como se estivesse prestando depoimento, e não numa conversa informal (pelo menos pretensamente informal). Olhava-me em busca de aquiescência. Sua fala era entrecortada com suspiros. O olhar, às vezes, parecia vago, como se ansiasse por se fixar em algum objeto. Ela se refere a Sandro sempre amargamente, mas de forma ambígua. Uma hora ele é referido como “não tem jeito mesmo”, outras vezes de “coitado, ele não se controla”. Ela deixa bem claro que só fica tranqüila de fato quando ele se interna. Ela se dirige a mim, um olhar menos desconfiado, e confia que se sente muito melhor quando o marido está internado, o que já ocorreu cinco vezes, nos últimos quatro anos. Segundo Iara, as atividades do comum dos dias, como comer e dormir, ganham em qualidade. Os filhos, ainda que indiretamente, compartilhariam da sua opinião. Sandro, diz ela, alterna períodos de afetuosidade e de hostilidade em relação às crianças, elas se sentem perdidas com o “destempero” do pai, conclui Iara. O problema, portanto, estaria no retorno ao mundo, o que definitivamente não pode ser evitado. Durante a conversa com Iara fica evidente o seu orgulho de estar sempre prestando ajuda à vizinhança. Iara, ao que parece, encarna o protótipo da “Dona Socorro”. Ela se sente poderosa nesse aspecto. Sua voz ganha uma vibração antes embotada pelo constrangimento do primeiro encontro e o conteúdo “pesado” de seu relato. Ela se diz muito querida pela vizinhança. Seus filhos freqüentam as casas vizinhas e de acordo com ela “isto não tem preço”. O retorno do marido, após o período de internamento, faz, no entanto, com que ela tenha que se submeter aos seus desmandos. “Eu já pedi ao doutor para ele ficar mais tempo internado. O tempo que ele fica não é suficiente”, Iara repetiu algumas vezes isso ao longo da conversa. Fica claro, para mim, que ela se sente podada com a presença do marido. Ela gesticula ao falar. Parece constrangida e ao mesmo tempo aliviada por confiar a mim o desconforto que a presença do marido, muitas vezes, impõe. Acredito que, ao fim desse primeiro encontro, ao contrário do que eu esperava, a conversa em particular com Iara serviu para “quebrar o gelo” e estabelecer uma relação menos tensa com o meu objeto de estudo. Marcamos para o sábado seguinte o próximo encontro. Perguntei, nesse momento, se o marido havia se arrependido de ter concordado em colaborar com a minha investigação. Afinal eu não queria trazer mais conflito àquela relação. Ela me assegurou que não.

No segundo encontro Sandro finalmente aparece. Iara me apresenta a ele, que me cumprimenta sem muito entusiasmo, ainda que polidamente. Iara fala que os filhos estão brincando na casa da vizinha e que logo voltariam para casa. Sandro permanece calado até então. Ele quebra o silêncio solene que se estabelece por alguns instantes e me pergunta sobre o trabalho que estou realizando, o que de fato eu quero deles. Estamos definindo a relação. Exponho rapidamente o que pretendo a princípio. Ele assente com a cabeça, sem mais

curiosidade. É notável o desconforto de Iara. Sandro fala que há um exagero por parte dela, ele não é um alcoólico inveterado como ela costuma pintar. Ao contrário, ele leva uma vida normal como todo mundo. Quando perguntado sobre o tratamento, no entanto, se mostra evasivo, diz que foi por problemas de saúde. Iara pontua a conversa com uma ou outra observação, ao que Sandro reage quase sempre contrariado. Fica evidente a sua resistência às observações da mulher. Iara se mostra, progressivamente, mais aguerida em sua postura física. Sua voz aos poucos ganha expressão. Há uma nítida atmosfera de confronto, ainda que Iara tente minimizar isso com generalizações do tipo “Que família não tem problemas?” ou “Viver junto não é nada fácil, a gente tem que matar um leão por dia”. De certa forma, a presença do marido impõe uma atmosfera hostil, como eu já previa. Tento não interferir no rumo da conversa. Ambos conduzem a conversação. Aos poucos o discurso ganha contornos mais incisivos, há troca de acusações, ainda que veladas por um verniz de polidez, percebe-se um clima de rivalidade, de meios tons. A metacomunicação se torna mais explícita e ambos se dirigem ou se referem ao modo como o outro enuncia suas observações. A tensão é cortada pela chegada dos filhos. Iara me apresenta as crianças. Elas não parecem intimidadas pela minha presença. O pai pede aos dois para aguardar no quintal. Prefiro encerrar o encontro por ali mesmo. Não havia mais clima para retomar a conversa.

No encontro seguinte, vinte dias depois, a família toda está em casa. O pai senta-se numa cadeira e permanece silencioso, enquanto Iara fala com determinação do seu expediente em ajudar uma vizinha que tem um menino com paralisia cerebral. Renato e Gabriela se impacientam e pedem à mãe para brincar no quarto. Minha presença parece já não oferecer qualquer barreira à livre expressão de ambos. Iara quer muito falar de suas aflições. Embora seu discurso tenha um tom amistoso, ela pontua com observações explícitas sobre o comportamento, a seu ver, reprovável do marido. Sandro reage ao comportamento dela: “Olha que coisa, ela fica reparando o meu jeito, o que eu faço, o que eu digo, parece que estou sendo vigiado por um sargento!”. Sua fala se dirige a mim, no entanto ele olha fixamente para ela. A resposta de Iara é padrão: “Me preocupo muito com ele e ele não reconhece isso! Me desgasto por eles e olha o jeito como ele fala comigo!”. A comunicação era uma sucessão de diálogos interrompidos abruptamente por exhibições de orgulho e vaidade do pai: “Eu sou muito positivo, quando eu mando, mando com autoridade” ou “quando eu era rapaz, era bonito, conquistava todas as meninas facilmente” e “controlo tudo na minha vida e não é um copo de cerveja que me escraviza, que me dá rasteira”. O problema é que a “rasteira acontecia” principalmente nos finais de semana, segundo relato de Iara, quando ele chegava

extremamente alcoolizado em casa, como também pude presenciar uma vez, num domingo à tarde.

Nosso último encontro repetiu o mesmo padrão comportamental do anterior. Percebo que ambos não querem que eu converse com as crianças sobre os problemas da família. O que não seria mesmo fácil dada a pouca idade de ambos. Iara comenta nesse encontro das dificuldades de Renato na escola. A professora tem relatado que ele é muito disperso e, às vezes, reage agressivamente às brincadeiras dos colegas. Sandro interrompe minimizando as considerações da mulher. Para ele isto é uma fase e que logo ele se adaptaria à escola. Iara volta a falar dos projetos frustrados de reformar a casa. O dinheiro nunca sobra, diz ela. Sandro permanece em silêncio, ela pisca o olho para mim quando diz: “Eu não agüento mais, vou mesmo dar um jeito na minha vida, penso em arrumar um emprego e ir para bem longe. Sei costurar muito bem, já costurei para fora e posso me virar”. A piscada queria dizer claramente que aquela não era uma ameaça concreta, que ela não faria isso.

Sandro volta a falar do quanto era sedutor no passado. Iara balança a cabeça para a esquerda e para a direita e levantava os olhos como se dissesse: “Que horror! Que mentira! Que metido!”. Iara parece não se encaixar no perfil das mulheres irresistíveis que ele descrevia. No momento, pelo menos, tenho diante de mim uma mulher que aparenta ter mais idade do que efetivamente tem. Seus cabelos estavam mal cuidados, oleosos, e suas roupas foram vestidas para me receber: um blazer que não se usa em casa, há uma nítida preocupação com a imagem.

Nesse dia, Sandro parece empenhado em contar vantagens sobre seu trabalho, onde ele não tinha nenhum inimigo. Ele era a pessoa que se dava bem com todas as outras do mundo. O problema estava na dona Iara, a sargento. Quando ele diz isto, ela se levanta e diz: “Também pudera! Você é o bonzinho. Fora de casa você é um espetáculo! É só querer alguma coisa que você faz. Mas tem que ser de fora. Assim até eu sou boazinha. Dá dinheiro para os outros. Emprста tudo, não tem cuidado com nada. Outro dia emprestou a furadeira. Eu precisei porque o varal caiu, mandei buscar no vizinho, ela estava quebrada. Ele disse que não tinha problema não, só para se mostrar, se fazer bonzinho. Eu pedi a ele que mandasse consertar. Ele disse que se eu quisesse ela consertada que tomasse providências! Resultado: estou com o varal despencado até hoje. Vem aqui para você ver”. Me conduzi até o quintal onde ela me mostra o varal. Ele não estava propriamente arriado, ele estava apenas pouco estendido, sem grandes prejuízos para a secagem da roupa. Enquanto me mostra o varal continua a falar: “Agora, eu sou boa aqui dentro. Eu cuido da minha família, das nossas coisas. Eu economizo tudo que posso. Não compro nada pronto. Faço até massa de pizza. Eu

me preocupo com ele e ele não reconhece isto. Nem durmo direito com medo dele não voltar do trabalho. Pois eu corro este risco! E medo dele ficar fazendo dívidas nos botequins. Depois, né, eu é que tenho que pagar. Por isto é que eu estou lerda. Ando esquecendo as coisas. De tão cansada! Outro dia eu descii do ônibus e andei três quarteirões além do meu ponto. Fico triste porque ele não dá valor. A quê? A mim”. Depois desse desabafo voltamos para sala. Sandro me diz que tem que sair. Eu agradeço a disponibilidade de ambos em me receber. Não nos falamos mais.

Na Família **FTC2** o problema do álcool ainda era inicial. A família é composta de cinco membros: o senhor Carlos, 62 anos, a senhora Rute, 61, os filhos André, 29, e Filipe, 32, e a filha, Débora, 35. Eles moram numa casa de padrão médio no centro da cidade.

O primeiro contato com a família foi por telefone. Carlos se mostrou receptivo e interessado em me receber. No primeiro encontro fui recebida pelo casal e os dois filhos. Com exceção de Rute, a princípio distante e taciturna, todos foram muito receptivos. Carlos fala pausadamente, num tom seguro, calmo. Relata o histórico familiar conflituoso com o alcoolismo. A mãe de Carlos era alcoólica e o pai saía freqüentemente de casa. Desde cedo ele procurou compensar isso com o trabalho. Trabalhava fora de casa desde os 10 anos de idade. Casou-se cedo, aos 18 anos, quando sua mãe atingia a fase mais difícil do alcoolismo. Nessa fase as brigas eram constantes e ele presenciava as agressões de seu pai à sua mãe. A sua voz fica embargada quando relembra isso e reafirma o fato de nunca ter sucumbido ao álcool. Sua mulher, Rute, tinha um tio alcoólico, mas os pais aparentemente não apresentaram qualquer problema com o álcool, ele acrescenta. Os filhos ouvem atentamente e me reportam o problema que enfrentam com a irmã. Débora se formou em pedagogia e vive com os pais. Ela tem o perfil da dependência cruzada. Desde a adolescência fazia uso mais ou menos constante de maconha, sem maiores problemas, relatam os irmãos. Mas agora tem chegado em casa alcoolizada quase todos os dias da semana, acrescenta o pai, visivelmente contrariado. Filipe relata que a irmã já se internou uma vez, contra a vontade dela. Rute, que até então não havia falado e se esquivava olhando para os lados, interrompe o filho e fala com determinação que Débora é muito inteligente, procura emprego e não encontra porque, segundo ela, “tá difícil encontrar emprego”.

Fica evidente que Rute ainda não aceita o fato de que sua filha é alcoólatra, a despeito da internação. O pai atribui o comportamento da filha a um relacionamento com um viciado em maconha: “um maconheiro que ela namorou”. Sua fala denota um certo rancor com essa situação. Segundo ele “tudo o que menos queria na vida era ter um filho envolvido com o inferno que é o álcool”, mas não faz referência à maconha. Os irmãos, francamente à vontade,

afirmam que ela sempre “aprontou todas” e que se ela está assim é porque os pais “sempre passaram a mão na cabeça dela”. Eles reagem à fala de André. Carlos se inclina para frente e fala, olhando para André, que os irmãos sempre foram muito ciumentos em relação à irmã. Mas, ao contrário, ele sempre fez o possível e que não é nada fácil entender os filhos. Ele olha para mim esperando que eu reaja positivamente à sua fala. Rute apenas balança a cabeça em desacordo. Filipe parece irritado com a reação dos pais, mas não diz nada.

Débora está em casa, no segundo encontro com a família. Ela se recusa, no entanto, a participar da conversa. Cumprimentou-me secamente e disse, voltando-se para a mãe, que não deveriam contar problemas internos da família. Ela se altera com a mãe. Em seu discurso fica claro que ela apenas se excedeu algumas vezes e que o fato de sair e tomar “umas e outras” com os amigos não tinha nada demais. A mãe parecia ter medo das reações de Débora e arrependida de ter concordado em me receber. O pai mostrou-se indignado com a situação e falou rispidamente com ela. Débora disse que tinha mais o que fazer e se retirou batendo a porta. O pai virou-se para mim: “Olha o que ela tem feito comigo, olha esse tom de voz, eu é que trabalho e sustento essa casa!”. A mãe resmunga alguma coisa quando o pai eleva a voz. Seus resmungos se mostram fonte de profunda irritação para os filhos. Débora se recusou terminantemente a “colaborar”, em todas as visitas posteriores ela permaneceu no quarto ou saiu de casa.

Tentei estabelecer uma relação menos cerimoniosa com a família. No terceiro encontro fui para a cozinha com Rute e Carlos. Tentei entabular outros assuntos, ao que Carlos se mostrou reticente. Senti que ele queria falar de Débora, compartilhar comigo as suas aflições. Rute, ao contrário, sempre sisuda, ombros voltados para frente, mãos pensas, adota uma postura defensiva. Me comovem suas olheiras, penso no enorme sofrimento que elas encerram. Ela retoma o discurso dos encontros precedentes, diz, em tom maternal, que não se preocupa com o modo de beber de Débora porque sabe que ela vai parar na hora que quiser. “E também o problema dela não é tão sério. Ela é muito inteligente. Sempre foi muito bem na escola”. Carlos toma um gole de café e, ignorando a fala da mulher, diz: “Eu já movi céus e terras para ver se essa menina cria jeito. Já paguei até internação particular para ela. Cheguei a usar todas as economias que eu tinha para reformar esta casa. Nada parece agradar a Débora. Acho minha filha muito perdida, sem um norte na vida”.

Nossos dois últimos encontros foram praticamente uma reedição dos anteriores. Rute mantinha-se alheia às considerações do marido, ainda que ela não confrontasse Carlos, pelo menos diretamente. André e Filipe mantinham-se alheios aos conflitos dos pais. Numa conversa com Filipe ele se mostrou entediado com aquela situação. Nos falamos em

particular, por iniciativa dele. Carlos e Rute não se opuseram, mas pude notar olhares apreensivos. Filipe foi logo dizendo que não tinha intenção de contrariar os pais e nem mesmo contradizer os seus relatos. No entanto precisava contar o quanto os pais colaboravam com os problemas da irmã. Sua fala, pela primeira vez, denotava alguma emoção. Ele e o irmão já estavam saturados daquela repetição diária das mesmas cenas. “Já decorei a fala daqueles dois”, ele diz. A irmã, a seu ver é uma “descompensada”, incapaz de gerir a própria vida. E tudo culpa dos pais que não conseguem contrariá-la. O pai, apesar de se exaltar com Débora está sempre “metendo os pés pelas mãos”. “Você não vê esta história de reformar a casa só para agradar a filhinha. Isto adiantou alguma coisa?”. Filipe olha para mim buscando aprovação. Ele prossegue falando da mãe, segundo ele, complacente demais com Débora. “Olha só como ela se recusa a ver o que está na cara. A Débora é uma alcoólatra, da droga eu não sei dizer, até mesmo se ela já pegou coisa mais pesada, de qualquer jeito eu não alivio o lado dela não. Sempre conversamos com ela, eu e André, e ela nem aí. Desistimos de tentar convencer minha mãe de que ela tem que ver as coisas como elas são e começar a agir. Minha irmã não é mais nenhuma adolescente, pelo contrário, é mais velha que nós, embora continue se comportando como se tivesse 17 anos”. Filipe se exalta um pouco, agitando os braços. Ele narra em seguida alguns episódios protagonizados por Débora. Ele não dissimula sua irritação e vergonha enquanto descreve o que para ele é uma provação. Rute e Carlos, ao fim da conversa, não escondem que preferiam que se conversasse “às claras” naquela casa. André chega da rua e vai para o quarto, alegando estar com uma forte dor de cabeça. Me despeço constrangida. Eles esboçam um sorriso.

A família **FTC3** tem quatro membros: José, 45 anos, Diva, 44, e dois filhos, Luciano e Bruno de 15 e 16 anos, respectivamente. Casal e filhos moram num bairro de classe média baixa.

Nos encontramos pela primeira vez num domingo à tarde, depois de três tentativas frustradas. Diva tinha marcado e desmarcado por razões que não ficaram muito claras. O apartamento deles fica num conjunto habitacional bastante depauperado. Lá dentro não é muito diferente. Há um nítido esforço de fazer com que o ambiente fique mais aconchegante, mas é impossível disfarçar as paredes mofadas e os móveis desgastados. Diva me recebe com entusiasmo infantil. Fala como se não tivesse muita consciência do que é dito. Apresenta-me o marido, José, e o filho mais velho, Bruno. Luciano tinha saído com amigos e eles não sabiam a que horas retornaria, apesar, segundo Diva, dos seus reiterados pedidos para que ele permanecesse em casa para me receber. José entra na conversa para reclamar do comportamento do filho que, de acordo com ele, não obedece ninguém. Bruno permanece

calado, olhar tímido e visivelmente entediado por estar ali. Pergunto se ele não costuma sair com o irmão e ele me diz que eles têm turmas diferentes. “Nada a ver”, ele diz. Diva me pergunta sobre o meu trabalho, interessada em saber o que eu pretendo exatamente da família. José não está nem um pouco à vontade. Me olha com desconfiança. Diva relata então que tanto ela quanto o marido tiveram pais distantes do universo do alcoolismo. Os casos de alcoolismo estão em parentes muito afastados. Não é o caso de José, segundo sua mulher: desde que se conheceram ele já apresentava inclinação para o álcool, o tempo só veio intensificar isso. Ele reage dizendo que não é bem assim, que sua mulher sempre implicou com o fato dele gostar de uma cervejinha. Ao que Diva responde com olhar zombeteiro: “Se fosse só a cerveja ainda tava bom!”. Ela logo emenda em considerações sobre os filhos, que já estariam trazendo dor de cabeça. “Não sei o que eu que fiz de errado”, diz Diva, “tentei proteger eles do exemplo do pai que gosta de uma birita, mas outro dia eles chegaram com um bafo de cerveja e eu briguei muito com eles.” O pai minimiza: “A juventude hoje está mais informada, mais aberta e se eles tiverem força de vontade, podem fazer qualquer coisa”. Bruno parece indiferente aos comentários dos pais, mas diz: “Acho que num tem nada a ver, de vez em quando, tomar... O sujeito tem é que se controlar”, ao que a mãe interveio: “Você sabe como seu pai falava isso e como isso era mentira”. Ele responde sem hesitar: “Meu pai é outra história”. Nesse momento me dou conta de que pai e filho não se olham, não reagem às considerações um do outro.

Luciano chega em casa, me surpreendo com sua aparência. Ele colore o cabelo, usa um corte arrojado e roupas nitidamente de inspiração gótica. Ele me cumprimenta e olha para a mãe e diz: “Perdi muita coisa?” Ela balança a cabeça e pede a ele para se sentar. Ele me diz que tinha se atrasado porque o ônibus demora muito no domingo. Foi logo perguntando se os “véi” tinham “detonado com ele”. Ao que a mãe reagiu dizendo: “Eu só falei que vocês estão indo para o mesmo caminho do pai”. Ele se irrita: “Que é isso mãe? Tá achando que sou que nem meu pai, um baita beberrão”. E aqui a tensão se elevou ao máximo: “Veja como fala comigo menino! Olha o tom de voz! Eu te ensinei a falar baixo e quando você era criança era mais obediente. Acho que as birita, como você fala, mexeram com tua cabeça!”. O filho sai da sala, bate a porta, liga o rádio e coloca uma música no último volume. O pai entra e dá uns murros na porta dizendo: “respeita tua mãe pô! Olha o que eu te ensinei!” e ele respondeu: “Ensinou nada véi! Ensinou foi a puta que pariu”. Bruno se levanta do sofá e fica em frente à janela olhando a rua. José se dirige à cozinha e pega uma cerveja. Diva não interfere, permanecendo sentada. A esposa sussurrou comigo: “nunca consegui ganhar dessa minha concorrente: ele tem dentro e fora de casa...”.

As constantes interações de José provocam nos filhos muita revolta, Diva me confidencia no segundo encontro com a família. Nesse dia só Diva e Bruno estavam em casa. O marido não tinha ainda retornado da rua. Noto um olhar cúmplice entre ela e o filho. Diva me mostra um crochê que ela estava fazendo, mas insiste em dizer que tem muito pouco tempo para essas atividades. Que gostaria de voltar a estudar e terminar o ensino médio. Conta que foi muito boa aluna na época do colégio e que se tivesse se esforçado poderia ter chegado à faculdade. Depois do casamento nunca mais encontrou tempo e nem paz para se concentrar em outras coisas que não as atividades domésticas. Ela costuma fazer pizza e umas tortas para vender na vizinhança quando o dinheiro fica curto demais em casa. Diva se entusiasma por alguns instantes relatando seus dotes culinários. “Prometo trazer da próxima vez umas receitas de pães”. Bruno não parece irritado com o rumo da conversa. Ele interrompe educadamente e diz que se não fosse o descontrole do pai eles podiam estar numa condição melhor de vida. Fala isso com um certo rancor e olha para a mãe enternecido. Diva olha vagamente o ambiente e diz que não é nada fácil a vida que eles estão levando. Teme pelo futuro dos filhos com o exemplo que têm em casa. Ela fala do marido tecendo generalizações, não relata pormenores dos problemas diários que o álcool acarreta para a família. Bruno, ao contrário, está muito revoltado com o pai, mas ao contrário de Luciano, se fecha em copas na presença de José.

No terceiro encontro com família novamente só estavam os dois em casa. Ficou claro que José estava se esquivando de qualquer conversa mais aberta acerca do alcoolismo. O episódio do primeiro dia me deixou a impressão de que a presença dos filhos é muito incômoda para ele. Luciano não está nada interessado no assunto. Segundo o irmão ele só pensa em sair de casa e viver a vida dele. Ao que a mãe reage, dizendo ser bobagem, que ele é muito “esquentado” e que fala o que vem à boca. Diva ameniza as coisas argumentando que essas reações são típicas de adolescentes e que com o tempo eles iriam saber superar esses conflitos com o pai.

No nosso último encontro, os dois filhos estão em casa. Eles conversam abertamente sobre o pai. Ao mesmo tempo que se revoltam com a situação, particularmente Luciano, têm a expectativa de que o pai abandone de vez o álcool. Predomina uma intensa troca de acusações, incluindo a mãe, que, segundo eles, poderia ser mais dura com José. Diva se limita a ponderar as acusações dos filhos dizendo-se vítima de uma situação para a qual ela não estava preparada, e que de qualquer modo José é o pai deles e, portanto, devem respeitá-lo. Eles reagem com ironia. Luciano fala num tom agressivo. Diz que o pai só se dirige a eles com estupidez, isto quando não está “chapado”, “completamente fora de combate”, o que é

freqüente. A internação é vista então como um hiato de paz. “Essa casa é outra sem ele por perto”, define Bruno. Luciano não esconde a satisfação quando fala destes períodos sem a presença do pai. Segundo ele a mãe parece outra pessoa, muito mais bem-humorada e feliz. Diva não parece compactuar muito com essas conclusões. Ela afirma que as internações do marido são muito sofridas, que os filhos falam assim porque não têm que cuidar de tudo e ainda ter que ir à clínica visitar o marido. Não há emoção na sua voz, ela fala desses episódios como de uma reprise de um filme desagradável que se é obrigado a assistir. Nos despedimos e eles insistiram para que eu retornasse. Não era mais o caso.

3.3.2 – A família alcoólica e o AL-ANON

A família **FAL1** é constituída por quatro membros: Olavo, 60 anos, funcionário público, casado há 29 anos com Rosana, 56, funcionária pública aposentada há quatro anos por problemas de saúde. Eles têm dois filhos, Ciro, 27, e Guilherme, 23 anos.

O casal me recebeu pela primeira vez sem a presença dos filhos. Olavo e Rosana foram particularmente simpáticos. Eles moram em um condomínio fechado, numa casa de padrão médio. Rosana faz questão de mostrar toda a casa. Depois nos sentamos na sala e Olavo me diz que ele está em abstinência há 11 anos. Sua história com o alcoolismo remonta à infância: filho de ferroviário alcoolista ele presenciou a degradação de seu pai e o inferno familiar. Mas a história não fora diferente com ele. Começou a beber na adolescência e foi ao fundo do poço, quando procurou o AA, também por insistência da mulher. Rosana me diz que ela já não suportava mais viver aquele calvário, sua saúde foi seriamente comprometida por tantos aborrecimentos. A entrada no Al-Anon foi decisiva para que ela entendesse e ajudasse o marido. A preocupação deles hoje é outra. Guilherme tem um comportamento alcoólico, bebendo todos os finais de semana. Este comportamento se intensificou nos últimos dois anos, mas ele já apresentava uma relação de risco com o álcool desde os 16 anos, quando, por inúmeras vezes, relata Rosana, ele chegava em casa quando a gente já estava tomando café da manhã. Olavo olha desolado para a mulher e se diz muito triste de reviver esse problema.

A conversa com o casal se estendeu pela tarde, eles estavam particularmente interessados em falar dos seus processos de amadurecimento em grupos de mútua ajuda. Olavo narrou emocionado a sua trajetória alcoólica: “A gente não vai a lugar nenhum sem dar o primeiro passo. O meu primeiro passo foi nos Alcoólicos Anônimos. Eu saía com meus amigos e bebia e eles bebiam, mas eles me traziam para casa. Nunca foi o contrário, eu sempre bebia mais. E depois que eu casei eu me senti o dono do mundo. Quem paga aluguel

sou eu, quem trabalha sou eu, a mulher é minha. Aí eu continuei a beber. Eu bebia porque achava que beber era coisa de macho. E me tornei um pau d'água. E Rosana retomou os estudos. Ela fez normal, curso superior, começou a dar aula. Cuidou dos meus filhos. Eu estava cada vez pior. Aí eu fui procurar o AA. Eu não sabia o que era de fato, como era a programação, eu não sabia nada. E lá eu comecei a ver que estava no caminho errado. Eu não estava bebendo como os outros bebiam, eu estava sempre exagerando. E eu comecei a reorganizar a minha vida. Eu comecei a ser melhor do que eu era, e essa sensação era muito estimulante". Ele continua: "Meu filho Guilherme é muito inseguro, eu também era muito assim".

O segundo encontro com a família teve a presença de Ciro, o filho mais velho. Ele se mostra interessado em discutir o alcoolismo na família e de reiterar sua resistência a não sucumbir ao álcool. Ciro fala com desenvoltura e olha fixamente para mim. "Meu pai é um exemplo de superação, eu ainda me lembro bem do que era a nossa vida antes do AA", diz. Rosana corrobora a opinião do filho a respeito do marido. Ciro segura a mão da mãe e complementa; "Na verdade minha mãe é que foi determinante nesse processo, ela segurou uma barra tremenda, o Al-Anon impediu que ela sucumbisse". Rosana relata então sua experiência: "Foi uma batalha com vitória. Eu não entendia nada ainda. Mas eu queria entender e a porta estava aberta, era a porta do Al-Anon. Eu mergulhei de cabeça, literatura, serviço, prestação de serviço, reunião. Por que eu era uma pessoa infeliz? Eu buscava tudo, buscava religião, mas não encontrava felicidade. Estava sempre insatisfeita, cheia de autopiedade, cheia de raiva de todo mundo. Graças ao poder superior eu consegui colocar um rótulo de veneno na raiva. Se eu ficar com raiva quem vai ficar doente sou eu. Consegui melhorar noventa por cento em relação a mim, à minha família. O meu marido me acompanhou nessa, participando ativamente do AA e mais recentemente também no Al-Anon. Eu estou muito feliz porque existe essa irmandade que é o Al-Anon. Hoje eu sou feliz mesmo. A coisa mais importante nesse mundo é o equilíbrio. Eu não pensava assim, eu pensava que era o dinheiro, que era uma condição melhor de vida é que traria o equilíbrio à minha família. O Al-anon oferece isso. Equilíbrio para aceitar, equilíbrio para viver o que nós temos, só hoje, o Poder superior mostrará o que vai ter que ser feito, é hoje, é agora. Eu agradeço muito ao Poder Superior por essa obra maravilhosa, por ter aberto a mim as portas para eu encontrar a felicidade, o equilíbrio. Eu tinha muita mania de esperar que o outro me fizesse feliz. E hoje eu vejo que eu posso me fazer feliz". Rosana olha para o marido, que lhe sorri, meio sem jeito. Ela prossegue: "Já faz muito tempo que eu estou no Al-Anon, eu já aprendi muito com a espiritualidade do programa, no trabalho que fiz para mim mesma. Foi um trabalho árduo,

mas como a minha vida era muito mais dolorosa que qualquer trabalho eu segui em frente. Eu sofri muito para cumprir o primeiro passo. Depois de alguns meses eu comecei a entender que eu sou muito impotente perante os fatos da vida. O pior defeito de caráter é a autopiedade. Mas antes de ter o Al-Anon na minha vida eu achava que era muito dona da situação. Que eu ia ter condições de mudar meu marido. A forma dele pensar. E de repente eu me vejo assim diante de uma situação que eu não consigo mudar ninguém. Muito menos meu marido e filhos. Com Guilherme foi diferente, eu já pensava de outra maneira. A doença que está dentro do meu marido e do meu filho só melhora se eles quiserem, porque a única coisa que eu posso fazer é trabalhar, aprender com o Al-anon a entender e oferecer coragem para que eles aceitem a recuperação deles”.

Guilherme apareceu nos dois últimos encontros com a família. Foi arredio, não quis conversa, ainda que os pais insistissem. Disse apenas que não era nada pessoal, mas não estava a fim de falar sobre o assunto. Olavo tenta contornar o embaraço justificando-se: “Meu filho sempre me acusava e minha reação era péssima, eu dizia para ele que quem botava a comida na mesa era eu. Depois que eu entrei com minha esposa para o Al-Anon, percebi que essa forma de tratar e de se relacionar com o mundo é de gente insana mentalmente”. Rosana acrescenta: “nas discussões entre os dois eu ficava é desorientada. Corria de um lado para outro como barata tonta. Quando meu filho dizia que ia embora e eu enchia ele de atenção era como se eu o enchesse de mais álcool ainda”. Não por acaso, a máxima “só por hoje” passou a ser usada o tempo todo aqui em casa ‘só por hoje vou ser gentil, vou ser paciente, etc. com o meu filho’”. Pois como lembra o pai, “quando eu não estava no Al-Anon, as atitudes de meu filho me enfureciam de tal modo que ficava transtornado. O poder superior me deu o privilégio de assistir hoje o filme de minha vida com outro ator, é por isso que mais do que nunca eu estarei prestando serviço e levando à frente a quinta tradição e o décimo segundo passo”.

Ambos dizem que a ida às reuniões é muito sagrada: “É como se fôssemos a um templo, uma igreja”. Eles não professam nenhuma religião atualmente, eram católicos não praticantes e hoje se dizem sem religião. Mas reconhecem que as pessoas “que buscam a fé em igrejas e reuniões é importante para dar um sentido à vida”. “Foi depois que eu descobri em uma sala de Al-Anon que o alcoolismo é uma doença que eu passei a dar um sentido à nossa família”, e mais “de que eu precisava cuidar da minha vida e não da vida dos outros”, volta a insistir Rosana.

A família **FAL2** é constituída de quatro membros: Tarso, o pai, com 67 anos, Mariana, a mãe, 62, Adriano, com 35 anos e Carla, com 30 anos.

Esta família repete o padrão da família FAL1. No primeiro encontro Tarso foi logo explicando que ele está abstinente há uma década, desde que entrou no AA. Seu filho, Adriano, é que de fato estava num quadro de alcoolismo bastante preocupante. Ele começou a beber sistematicamente aos 25 anos. Muito simpático Tarso no entanto não esconde que é muito ansioso e fala como se fosse perder o fio dos pensamentos. Estavam todos em casa nesse dia. Maria e os filhos me cumprimentaram um tanto resabiados. Adriano permaneceu em silêncio, olhar disperso. Ele não ouvira minha conversa com o pai no portão da casa. A impressão que tenho é que os pais insistiram para que ele ficasse. A irmã se mostra um tanto arrogante me fazendo perguntas para as quais parecia não estar interessada nas respostas.

Mariana me diz que se sente feliz em poder falar de um assunto que, em grande parte, se confunde com a vida dela, a luta travada contra o alcoolismo do marido. Ela me diz que seus pais, ainda vivos, nunca foram alcoólicos, que se lembre apenas um tio que ela praticamente nem tivera contato. Tarso, ao contrário, apresenta um histórico familiar alcoólico bem mais extenso, incluindo o pai e uma irmã. Ele teria começado a beber quando, depois de casado, ficou desempregado por alguns meses. Tarso é enfático nesse momento: “Mas eu me recuperei quando meu filho começou, há uns 10 anos atrás”. Adriano interfere na conversa. Sua fala não é agressiva, mas nitidamente contrariada. Ele diz que gosta muito de sair, que não encontrou alguém e que por isso “enquanto não estou com a pessoa certa, divirto-me com as erradas e com uma boa cerveja na mão”. Sorri para a mãe, que não retribui. Tarso relata um pouco das “presepadas” do filho. Adriano minimiza as coisas que o pai conta que ele aprontou. No relato do pai, de um episódio típico, Adriano diz: “Ah! Pai, nem foi tão sério assim, o cara estava mexendo com minha namorada e fui lá e acertei as contas com ele, ele merecia, afinal sou macho mesmo!”. Tarso responde: “E precisava quebrar o nariz do coitado?”. Carla contemporiza, diz que o irmão apronta mesmo, quando bebe vai embora o pouco juízo que tem. Adriano reage com uma sonora risada. A mãe tenta interferir diante da troca de acusações, muito bem humoradas, que se seguem entre os dois. Carla diz que tem que estudar e sai da sala. Termina por ali mesmo aquela conversa.

Nossos outros encontros foram reveladores de outras dinâmicas da família. A partir da segunda visita, Carla se mostrou mais amistosa e tentou monopolizar as atenções. Ela, a mãe e o pai freqüentam algumas reuniões do Al-Anon. Disseram muitas vezes terem cansado das trocas de acusações que de nada adiantavam. Carla é mais desenvolta e diz não sofrer mais com “esse peso que é o alcoolismo na vida da gente”. Tarso e a filha competem para monopolizar a fala em quase todos os encontros com a família. Mariana parecia não se incomodar com isso.

Tarso diz que a maior conquista foi a abstinência, mas que não basta somente evitar o álcool através dela. É preciso evitar tudo que está relacionado ao álcool. Ele passou por um "programa de evitações", no qual evitava "os velhos hábitos", "os velhos amigos" e "os antigos lugares" que estava acostumado a frequentar nos tempos do alcoolismo ativo. E diz com tranquilidade, apesar do seu jeito ansioso: "Meu filho não sabe que esse caminho não leva a boas coisas, mas paciência. Ele precisa aprender sozinho. Se ele não pedir ajuda, ele não sai dessa." Tarso diz que o estudo da literatura de AA e Al-Anon foi a sua pedra de salvação. "Não importa o motivo, o que importou foi o resultado mais tarde. Então eu aprendi que eu era um grande ignorante espiritual. Eu não sabia nada a respeito da espiritualidade, da sabedoria da vida, do modo de conviver com as pessoas, eu não sabia nada disso. E foi dentro desses grupos que eu descobri as minhas verdades, eu tinha descoberto que eu sofria de um vazio existencial. Isso deixa qualquer um fora dos eixos. E eu sofria do vazio existencial. Eu sofri muitos anos desse mal, tanto é que eu podia estar em qualquer lugar e eu vivia um tormento permanente. Mesmo que eu aparentemente estivesse razoavelmente tranquilo, interiormente eu estava infeliz. E foi por esse vazio espiritual, mais tarde dentro do Al-Anon, que eu fui aprender que eu precisava substituir as verdades que eu havia trazido pelos ensinamentos, fundamentos do Al-Anon. Eu hoje não tenho mais medo de dizer que amo a minha esposa, eu não tenho. Antes eu não amava, eu era egoísta. Como é que um egoísta vai amar uma outra pessoa? Então isso eu aprendi. Até a fala simples dos companheiros, para mim é um ensinamento. E para mim hoje, um depoimento de um companheiro é um prestação de serviço, que me ensina a aprender. Então eu tive a oportunidade de aprender. Então eu tive a oportunidade de sair da minha indigência espiritual. Posso ser ignorante num monte de coisas, mas espiritualmente não. Se o AA me permitiu me conhecer melhor, o Al-Anon me deu condição de eu aprender a viver e conviver melhor com a minha família".

Mariana complementa a fala do marido: "Eu fiquei mais ou menos um ano sem entender nada. Eu não entendia absolutamente nada, porque a minha cabeça estava ocupada com outras verdades, com outras vidas. E eu tinha uma visão da vida muito distorcida, queria que as coisas fossem mais simples do que de fato elas são. Eu não queria entender que a verdade era outra. Foi um processo difícil me aceitar como parte de uma família dominada pelo alcoolismo. O Al-Anon me situou, me fez ver que eu não estava sozinha, que muitas famílias viviam o mesmo drama. Encontrei pessoas que sabiam dimensionar exatamente o que eu sentia. Diferente dos parentes que só recriminavam, sem qualquer retorno positivo para mim e para a minha família".

Adriano retornou no nosso último encontro. Carla não estava, segundo a mãe estava viajando. Tarso queria muito que o filho ficasse. Ele não esboçou resistência. Disse apenas que não tinha muito tempo. Conversamos inicialmente sobre um assunto que estava na mídia aquela semana. Tarso estava menos ansioso. Ele retoma a questão do alcoolismo com um propósito que ficou bastante claro: “Meu alcoolismo, e com certeza o do meu filho, começou a se desenvolver a partir do momento que eu entrei em contato com a bebida alcoólica. Mas eu estou saindo dessa”. Diz ele: “Fui fazer uma experiência, eu fui lá no bar que eu costumava ir, fui jogar um bilhar com os caras lá. Justamente o parceiro que estava jogando comigo estava totalmente bêbado, mas bêbado, bêbado, que quase não parava em pé. Mas, só de falar com ele, aquele cheiro me fez um mal, que me embrulhava meu estômago. Eu sei que eu fui obrigado a parar o jogo e ir embora porque eu não agüentei ficar ali, não dava mais para mim. Saí fora do bar, eu fui para casa e falei com meus filhos que se foi o tempo que eu gostava de bar, porque hoje o bar não dá mais para eu freqüentar. Porque a bebida não está com nada. Se eu fiz muita coisa errada, hoje eu até peço desculpas para você (olha para a mulher, que abaixa os olhos, emocionada), porque, olha, agüentar um bêbado não é fácil, e hoje eu percebi isso”.

Nesse momento Adriano fica pensativo. Não fala nada e se recolhe ao quarto. Tarso me cutuca e diz sussurrando: “Pelo poder Superior, a sabedoria está penetrando lentamente a cabeça de meu filho”. Para Tarso, há uma preocupação, o desemprego de seu filho: “Eu quero ajudar meu filho a arrumar um emprego, a vida dele agora é ficar dentro de casa, ontem ele foi à cidade levar uns currículos”. “Mas”, continua Tarso, “o pior de tudo é que se eu vou falar com ele, ele começa a chorar e fala assim: ‘É pai agora dá para a gente conversar, porque hoje o senhor não bebe mais, graças a Deus o senhor não bebe e a gente pode conversar’. No que eu respondi: ‘Em parte você tem razão, se fosse o tempo em que eu bebia já tinha te tocado um soco no nariz e te mandado para a rua procurar trabalho’. Então hoje eu só posso agradecer tudo o que aconteceu na minha vida, que modificou bastante”. Ele parecia determinado a expressar essa mudança: “Eu costumo dizer que eu tenho a minha família, mas que ao ingressar em Al-Anon eu ganhei uma família imensa, irmãos e irmãs que eu ainda não conheço, mas que já têm um lugarzinho dentro do meu coração”.

A família **FAL3** tem quatro membros: Ana, 57 anos, funcionária pública federal, e Fernando, 55, também funcionário público federal. Eles têm duas filhas. Lara, 27 anos, assistente social, e Lígia, 23, que está terminando pedagogia.

Ana me recebe no apartamento da família. Ela está aparentemente sozinha. Pediu-me mil desculpas. Deu a entender que o marido não queria participar, pelo menos naquele dia.

Acomodou-me na sala enquanto se dirigia ao interior do apartamento. Ela retorna com Lígia, que me cumprimenta muito afável. Ana e a filha perguntam sobre o meu trabalho, querem se inteirar do que realmente pretendo. Ana tem olheiras acentuadas, é impossível não se fixar nelas, num primeiro momento. Ela me diz que está casada com Fernando há 24 anos. “Quando namorávamos, minha mãe já se preocupava com o modo de beber de Fernando e eu garantia para ela que ele pararia quando quisesse e que não havia motivo para preocupações. Ele dizia isto para mim e eu acreditava piamente. Depois do casamento a coisa piorou e me transformei numa pessoa diferente. Depressiva, procurei um médico que me indicou uma psicóloga, que me mandou procurar o Al-Anon. Não entendi. Ele era o doente, complicado e eu é que tinha que me tratar? Nessa época eu tinha movido céus e terras para ajudar Fernando a parar de beber e a coisa só piorava. Ele bebia cada vez mais, eu deprimia cada vez mais. Vivía chorando, de olheiras e quando saía de casa usava óculos escuros para disfarçar. Aí procurei o tal do Al-Anon e encontrei o caminho para o céu”. Ana se entusiasma, apoiada pela filha que assentia com a cabeça a cada frase da mãe. Ela continua: “Quando eu cheguei ao Al-Anon eu tinha muito medo de viver. Eu trazia muita raiva, um ódio muito grande. Eu era uma pessoa hostil. Eu não gostava de mim, eu não gostava de viver, eu não gostava da minha vida. Eu não gostava de absolutamente nada. Eu tinha perdido a esperança, se é que eu tive esperança alguma vez na vida. Então eu cheguei ao Al-Anon pedindo ajuda. Eu já tinha batido em algumas portas e estas portas se abriram e me ofereceram ajuda, mas eu não consegui compreender. No Al-Anon eu me identifiquei com o que nós chamamos de linguagem do coração, essa que todos nós sabemos escutar. Porque as pessoas falavam da dor, elas falavam da angústia, elas falavam da solidão, elas falavam de medo. Elas falavam de mim na verdade. Eu não sabia o que eu tinha que fazer para continuar aí, mas eu me propus a voltar. Estava muito comprometida, porque as emoções interferem no comportamento. Então eu estava bastante comprometida. Com dificuldade para entender as coisas. Mas aos poucos eu fui me sentindo à vontade, aquelas pessoas eram iguais a mim. Elas me recebiam com carinho, não me perguntavam absolutamente nada. Então me deixaram ser eu. E foram me propondo um caminho de recuperação da minha auto-estima. E eu fiquei um tempo bom para entender os Passos, as Tradições e os Conceitos, e foi assim que eu fui ficando. É muito difícil aceitar o primeiro passo, mas aos poucos eu passei a vivê-lo. Eu não tinha muito o que discutir. Minha vida estava falida, meu casamento estava falido. Era difícil convencer a mim mesma de que era bom continuar vivendo. Mas emocionalmente eu demorei um bom tempo para aceitar que eu era impotente perante o alcoolismo do meu marido. Eu percebi que não era suficiente. Eu precisava me render perante um Poder Superior a mim mesma. Mas eu não conhecia Deus.

Ele era estranho. Eu não o encontro à vontade, e eu passei a buscar. Me foi lançada uma corda e eu fui conseguindo me agarrar, eu me ergui e comecei a sair do poço. Havia algo maior do que eu. E é a esse algo que eu iria me entregar”.

Nos nossos encontros posteriores, Ana continuava sendo a protagonista. Fernando não aparece em nenhum momento. Lara está sempre ao lado da mãe, mas se limita a confirmar o que a mãe diz, não faz nenhuma observação quanto ao comportamento do pai. “Agradeço a Deus por ter me casado com um alcoólico” (Diz isso com voz embargada). Por que Ana? Eu pergunto. “Porque me tornei uma pessoa melhor. Eu era um trator. Dona da verdade, poderosa, achava que resolvia todos os problemas e que um dia eu teria uma idéia mágica que ia fazê-lo parar de beber. Este pensamento não me largava. Daí foi difícil fazer o primeiro passo: aceitar que eu sou impotente perante o álcool. Demorei uns dois anos. Aí percebi que neste tempo eu brincava de Deus e dizia o que ele devia fazer. Costumava dizer: Seja feita a vossa vontade, mas não percebia que continuava insistindo que fosse feita a minha”.

“Hoje percebo que se não tivesse lutado contra o alcoolismo, este problema poderia já ter sido resolvido. Eu só agravei. Com minha insistência eu só deixava mais obstinado. Estamos ainda vivendo o problema. Talvez Fernando seja um dos poucos infelizes que nunca aceitam o programa. Mas agora posso dizer que sou capaz de viver com mais dignidade, aceitação e paz. Ele agora bebe menos e não faz tanta confusão, isto é, não quebra mais as coisas. Aprendi a viver com suas bebedeiras, aceitando aquilo que não posso mudar. Aprendi a me desligar sem abandoná-lo, a não fazer cenas, a não me deprimir, hoje vou ao cinema com minha colegas de trabalho, vou a aniversários e parei de persegui-lo. Parei de jogar bebida fora, de dormir na sala para vê-lo chegar e parei com todos os esquemas de controle. Gostaria sim de não ter dívidas financeiras, de ter um marido que fosse sempre ele mesmo, mas preciso viver a minha vida da forma como ela é e não da forma como eu gostaria que ela fosse. Como aprendo que o alcoolismo é uma doença, não me sinto à vontade para abandoná-lo. E rezo todos os dias para que ele volte ao AA e viva o programa honestamente”. Ela fala quase sem pausa, num discurso que flui naturalmente, sem embaraços.

No quarto e último contato com a família, a filha mais velha, Lara, estava presente. Ao contrário da irmã, ela fez questão de expressar o seu ressentimento com o pai: “Não é justo o que ele faz com a minha mãe e com a gente. Ele é um homem inteligente, pode muito bem tentar superar isso, mas ao contrário, ele segue sendo irascível”. A mãe prefere não comentar a observação de Lara. Ana quer relatar sua aproximação ao Al-Anon: “Quando cheguei pela primeira vez ao Al-Anon os ressentimentos tomavam conta de meus

pensamentos, distorciam meu raciocínio. Os problemas ocupavam minha cabeça. Eu vivia esquecendo meus compromissos, quando descia do ônibus andava quarteirões além do meu ponto e sempre, sempre olhava para as pessoas sem ouvir o que elas diziam. Quando me disseram no grupo que eu precisava talvez de uma mudança na minha maneira de pensar e de viver eu fiquei surpresa e desapontada. Eu vivia cheia de auto-piedade e ressentimento”. Lígia lembra que sempre foi muito difícil enxergar o pai como alcoólico. Por um tempo se estabeleceu um silêncio cúmplice entre elas. Ana confirma essa observação da filha: “Antes do Al-Anon eu não acreditava que ele era alcoólico. Pensava mesmo que eu é que estava fazendo alguma coisa para ele beber, quer dizer, eu aceitava a culpa pelos erros dele. Acreditava que ele bebia porque estava com problemas no trabalho, que estava sob pressão e que eu, para manter a paz deveria ficar quieta, compreender para não ter mais conflitos e ter um bom casamento. Pensava que as coisas iam melhorar, acreditava que ele era assim porque ainda não havia se firmado na vida profissional”.

3.3.3 – A família alcoólica pentecostal e o tratamento do alcoolismo

Entre as famílias alcoólicas pentecostais, a **FPT1** apresenta a seguinte composição: Regina, 40 anos, do lar, casada há 16 anos, com Geraldo, 42 anos, funcionário público, ex-alcoolista, como costuma dizer. E os filhos, Alan, 14, e Beatriz, 12. Frequentam atualmente a Igreja Assembléia de Deus.

No primeiro encontro, o contato foi exclusivamente com o casal. Os filhos se recusaram a falar, a princípio, talvez mais por timidez do que por resistência. O encontro tinha sido agendado uma semana antes. No primeiro contato com o casal, por intermédio de um pastor da igreja, ambos se mostraram receptivos à idéia de serem entrevistados sobre o “problema” superado pela família. Eles estavam visivelmente ansiosos e emocionados. O encontro na casa deles se deu num sábado à tarde. Foram cerimoniosos e acolhedores, confirmando a impressão inicial. Regina estava mais à vontade embora se movimentasse com pouca desenvoltura enquanto me acomodava no sofá da sala. Geraldo permanecia de pé, ao lado da porta. Regina me relatava o seu projeto de arrumar o jardim na entrada da casa. Falamos durante alguns minutos sobre jardinagem, dei a ela algumas sugestões de onde comprar plantas ornamentais. O marido gentilmente conduziu a conversa para o assunto que nos interessava interrompendo-nos com um comentário sobre o trabalho do pastor, com adolescentes adictos. Ele se sentou de frente para nós. Se inclinou em minha direção e disse que estava contente de poder falar sobre o problema do alcoolismo em sua vida. Regina olha

para ele e sorri. O marido então relata que ele é filho único, a mãe é falecida há um ano. Fez tratamento para o alcoolismo há cinco anos atrás, mas parou de beber quando entrou para a igreja, a convite de Regina, que se converteu há mais tempo.

A entrada de Geraldo na igreja foi, como disse Regina, uma verdadeira batalha espiritual, uma “guerra contra o mal, contra uma maldição hereditária na família”. A batalha era realizada, diz ele, com muito afinco pela mulher. Segundo ele: “Só os milagres de Jesus mesmo! No meio da provação, quando chegava bêbado e queria quebrar tudo, Regina não me acusava, mas orava em silêncio. “Êta mulher de fé!”. E olhando para Regina, como se “autorizasse”, ela se expressou assim: “Mas não foi fácil não. Isso é a mão de Deus que nos dá força e coragem, como diz Jesus na palavra: coragem, eu venci o mundo! A conversão do meu marido foi um milagre de Jesus”. Há um silêncio cúmplice entre os dois. Regina retoma sua fala dizendo ter tomado consciência disso quando das revelações do “Espírito Santo”, mostrando que uma maldição fora lançada contra o casamento e contra a família. Isso aconteceu, ela diz, durante um culto em que um pastor disse em voz forte (sic) que tinha uma fiel cujo marido estava no vício da bebida e que Jesus iria operar o resgate e a conversão dele quebrando uma maldição. Quando ela contou as revelações para o marido, ele riu muito e desafiou-a dirigindo-se à geladeira. Neste momento ele interrompe a conversa, e fazendo um gesto de carinho, disse “deixa que essa parte eu falo. Aí eu fui lá na geladeira, peguei uma cerveja e fiz um brinde ao diabo. Mal sabia eu o que estava fazendo.” Ela voltou a falar: “É verdade, pois depois daquele dia parece que tudo piorou mais ainda, mas era Deus testando minha fé e eu não desisti! O sangue de Jesus foi derramado por mim e ele já ganhou a vitória, eu disse em lágrimas, e tomo posse para meu marido”. Nesse momento ele baixou os olhos e disse “Aleluia!”. Na seqüência, ambos se revezaram relatando diversos episódios alcoólicos vividos pela família. Geraldo demonstra certo desconforto, ao longo da entrevista, ainda assim insiste em contar, como ele diz, “a tristeza que é a vida de um alcoólatra”. O comportamento religioso é percebido pelas constantes referências à bíblia e saraivadas de aleluias ao longo da entrevista. Uma oração de encerramento foi rezada, dizem eles, para que “o Espírito Santo desse sabedoria”.

No segundo encontro Alan, de 14 anos, está presente. Segundo Regina, ela o convencera a ficar e participar da conversa. Ele está visivelmente contrariado por estar ali. O pai já havia falado sobre sua resistência a eles e a freqüentar a igreja. Ele resmungava durante a entrevista “Eles estão assim até quando? Isso foi psicológico, não foi Deus não”, afirmou num tom que parecia o de uma provocação. Mas eles responderam com calma, “Sim, meu filho, Jesus nos deu a paz que precisávamos” e depois para mim em tom de voz baixa

“Sabemos que o inimigo nos provoca, usa as pessoas, as palavras, as ocasiões para tentar os que estão em Jesus, mas Jesus nos deu amor, nos deu seu Espírito Santo para termos sabedoria para agir”.

A forma de orar, compassada e altissonante, chamou-me atenção. Mas, segundo a mãe, nessas batalhas quase desistiu do marido. Ela dizia que sempre quando isso acontecia ia à igreja e recebia como que uma “bola de fogo” na cabeça, uma força enorme que, segundo ela, vem do Espírito Santo. Regina citou uma passagem da Bíblia, Atos dos Apóstolos capítulo 2, em que ao receber o Espírito Santo, os apóstolos foram corajosos, proclamavam o evangelho em alta voz e em várias línguas e muitos judeus diziam que eles estavam bêbados de vinho doce. Ela diz: “Jesus enche o coração com o vinho espiritual e foi esse vinho que tirou o veneno do álcool do meu marido!”.

Geraldo interrompeu a entrevista e disse: “quando ela ia, eu ficava com ciúmes, brigava até, mas pouco a pouco Jesus foi tomando conta do meu coração. Teve um dia, foi o dia da minha conversão, que eu tava muito mal, me sentindo péssimo. Aí dormi e sonhei que um anjo me chamava. Acordei e falei para minha esposa, que chorou e me levou depois na igreja. Chegando lá o pastor impôs as mãos e aconteceu aquilo que eu já falei, mas voltei diversas vezes e o negócio se manifestou até eu ser liberto de vez. Quando eu fui liberto, foi necessário ser batizado, porque quando a gente não é batizado, não adianta nada. É como Jesus falou: se a casa tá vazia, vem sete espíritos piores para morar. Mas o curioso no meu batismo é que senti de verdade, quando oraram, como se um líquido, um óleo escorresse por minha frente. Aí tive a certeza que Jesus me curava e nunca mais coloquei o líquido do diabo na minha boca! Glória, aleluia!”

A idéia de vinho espiritual era tocada a todo o momento. Geraldo dizia: “A batalha foi muito dura. Tinha dias em que eu ficava muito tentado. Era tentação a todo momento: os antigos colegas de botequim apareciam do nada, do nada me ofereciam bebida, cigarro. Nessas horas eu clamava por Jesus e por seu sangue, que é nosso vinho espiritual! E pedia que Jesus me mergulhasse por dentro e por fora. Sentia na mesma hora as forças voltarem, os joelhos ficarem mais fortes”.

Regina balançava o tempo todo a cabeça, em aprovação. Ela dizia: “Jesus me impulsionava, eu ia para as ruas evangelizar. Ele dizia pra mim que se eu cuidasse das coisas dele, ele cuidaria das minhas. E assim fui. Quando não freqüentava a Igreja era aquela briga, pois ficava em casa, batendo o pé esperando ele. Mas depois fui indo às reuniões, aos projetos de evangelização da Igreja e Jesus foi fiel: me trouxe de volta o Geraldo!”

A família **FPT2** é constituída de cinco membros: Rodolfo, com 45 anos, Vera, 40, e os filhos Alana, 8, Jaime, 10 e Lucas, 12 anos. Eles frequentam a Congregação Cristã do Brasil.

O casal me foi apresentado pelo pastor da igreja que eles frequentam. No dia combinado, a família toda me esperava. A pequena casa que eles moram é bastante confortável (eles têm um padrão de vida de classe média baixa). Logo que me recebem, Rodolfo faz questão de me mostrar a casa recém-reformada. Ele me apresenta os filhos e eles pedem para ir à rua. Ele não contraria as crianças. Sentamos na sala. Rodolfo e a mulher falam alternadamente fazendo um retrospecto da vida deles. Há um certo alheamento enquanto falam, parecem contar a história de outro Rodolfo e outra Vera. Não há expressão de constrangimento. O pai de Rodolfo era alcoólico, assim como o pai de Vera. Rodolfo passou a beber quando seu pai o expulsou de casa e ele foi morar com os tios. Isso com 17 anos. Vera é prima de segundo grau de Rodolfo. Eles se apaixonaram e se casaram três anos mais tarde. As famílias de ambos eram católicas, mas havia frequência a cultos de umbanda. Nesses cultos havia a ingestão de cachaça e é por aí, que “entrou o demônio na minha família”, observou Rodolfo. Após uma série de sucessivos revezes e morte de sua tia, que cuidou dele como se fosse filho, Rodolfo acabou indo para o álcool e aí ele se tornou muito agressivo com Vera. Ela confessou que quase perdeu seu filho Jaime, hoje com 10 anos, por causa de uma briga. Vera relembra com serenidade esse episódio, típico dos tempos de “bebedeira” do marido: “Já passava da meia noite quando ele chegou com um bafo horroroso de cachaça. Ele disse que estava com amigos e que era pra eu me colocar no lugar de mulher. Virei e falei: Olha que amigos o que! Tu estavas é com mulher, olha a marca de batom aqui! Apontei para a camisa. Aí ele virou e me deu tapa tão forte que cai no chão e ele começou a me chutar. Aí eu vi que o mal estava tomando conta da vida dele”. Vera se recolhe quando relembra essa surra.

Rodolfo lembra com particular emoção o episódio que ele considera o mais trágico de sua vida, o que ele chama de “fim de linha”: a tentativa de suicídio, ocorrida há 7 anos. “Eu não conseguia mais emprego devido as minhas constantes bebedeiras. Eu ficava num estado lastimável. Bebia o final de semana inteiro e na segunda eu estava um trapo. Minha mulher me cobrava o que era de direito, que eu pusesse comida dentro de casa e que não ficasse tudo nas costas dela. Eu não tava agüentando mais e foi aí que eu tomei uma batelada de comprimidos. Fiquei muito mal, mas o mal maior era a dor na consciência. Eu tinha feito a minha família sofrer muito e só piorado as coisas”. Vera inclina a cabeça e olha para o chão e diz: “Este foi o pior momento da minha vida. Eu me vi muito sozinha no mundo. Eu não tinha ainda a proteção de Jesus”. Eles falam como se quisessem me convencer da veracidade daqueles fatos.

Rodolfo foi convertido há cerca de dois anos. Segundo Vera “Jesus tocou o coração dele”. Mas também fora um combate renhido. Vera me diz: “Cheguei a desistir, cheguei a ir para bailes e descontar tudo o que ele me fez. Mas ficou tudo pior e aí pensei comigo que não estava sendo corajosa e voltei e determinei pra mim mesma que enquanto não obtivesse vitória, não ficaria sossegada! E Jesus me deu a vitória. Jesus só dá a vitória aos que perseveraram!”. Rodolfo e Vera participam ativamente de sua igreja, como Rodolfo faz questão de salientar. “Hoje ele não bebe, mas para garantir eu trago um pouquinho de água abençoada”, insiste Vera. Rodolfo diz que Jesus fez com ele como com o profeta Jeremias. Ele cantou a passagem bíblica que dizia: “Seduziste-me Senhor e eu me deixei seduzir, numa luta desigual, dominaste-me Senhor e foi tua a vitória!”, e prosseguiu: “Se antes a bebida me seduziu e me deixou na lama, entre prostitutas, comendo como porco, se me contaminei no mundo, Jesus não me acusou: me olhou nos olhos e me colocou junto dele. E isso aconteceu quando eu apareci num culto. Era um sábado e minha mulher já tinha ido pra Igreja, enquanto eu estava no boteco bebendo muito. Eu bebia, mas dizia comigo: não quero essa vida, e não conseguia parar e quanto mais pensava, mais bebia. Até que me lembrei da igreja e disse: vamos ver se o Jesus é mais forte do que a bebida! E chegando lá torto de beber, o pastor disse: entra agora uma ovelha perdida que Jesus tocou e vai curar. Na mesma hora comecei a chorar abundantemente e até mesmo o cheiro do álcool, depois da imposição de mãos dos irmãos, passou! Glória a Jesus!”.

Nossos encontros posteriores tiveram a mesma tônica. Ambos relatavam fatos que para eles eram marcantes, como o dia em que Rodolfo foi batizado. A igreja ganha um espaço considerável nessas conversas. Eles me contam como foi a recepção de ambos na Congregação, a de Vera bem antes que da dele. A esse respeito Vera faz questão de frisar que após a tentativa de suicídio do marido a luz no fim do túnel foi a ida para a igreja por insistência de uma vizinha. “Louvado seja o dia em que eu coloquei os meus pés naquele templo, minha vida ganhou outro rumo. Meu marido não deixou de beber, mas eu fiquei mais forte para conduzir minha família, até que Jesus tocou o coração de Rodolfo e ele largou definitivamente o vício”. Os filhos apareceram em alguns encontros. A princípio muito tímidos, não participavam da conversa, embora estivessem atentos ao que era dito. Nos dois últimos encontros, no entanto, começaram a se pronunciar, confirmando o esforço da mãe e revelando uma certa cautela em relação ao pai, embora olhassem para ele em alguns momentos revelando admiração. Lucas foi incisivo: “Nós ganhamos um outro pai, aquele outro era um desconhecido que entrava na nossa casa pra tirar a paz. A gente mal se falava. Eu, pra dizer a verdade, tinha medo dele. Ele olhava pra gente de um jeito esquisito, isso

quando não gritava e vinha pra cima da gente”. Os meninos são bastante desenvolvidos para a idade e falam com orgulho do pastor da igreja, a quem prezam muito. Vera e Rodolfo se mostraram muito receptivos, me convidando, inclusive, para almoçar com eles num domingo. Não recusei o convite. Eles não pouparam esforços para preparar o melhor que podiam. Rodolfo estava muito envolvido nos preparativos, o que Vera fez questão de destacar. Meu último contato com a família foi nesse almoço.

A família **FPT3**, convertida à Igreja do Evangelho Quadrangular, tem 5 membros: Ubiratan, com 45 anos, funcionário público, Gilda, 41, dona de casa e os filhos: Vítor, 15, Luana, 16, e Laura, com 23 anos. Eles têm um padrão de vida tipicamente classe média.

Mantive contato primeiro com Gilda, por telefone. Ela se empenhou em marcar um horário para me receber. No primeiro encontro só ela e o marido estão presentes. Gilda fala quase o tempo todo, relatando o histórico alcoólico da família. Sua fala é entusiasmada, convicta. Ela gesticula muito. No caso da família de Gilda não há histórico de familiares alcoólicos. Mas na família de Ubiratan o histórico é “pesado”, como frisa: seu pai era alcoólico, seu avô e sua bisavó também. No entendimento de Gilda, nascida na Assembléia (sua mãe se convertera 10 anos antes dela nascer), a família de seu marido tinha “uma herança amaldiçoada e precisava ser liberta no poder de Jesus e no fogo do Espírito Santo”. Essa constatação era, como na primeira família, resultado de revelações divinas, ocorridas durante uma vigília, a qual ela freqüentava na igreja. Diz ela: “Nessa noite, o pastor orava e recebia revelações para cada fiel que estava ali. Ele tirou o paletó e passava sobre a assembléia e ninguém parava em pé: todos caíam no chão. Chegou a minha vez e o pastor passou o paletó e profetizou que iria ocorrer uma libertação muito grande na minha família, uma cadeia amaldiçoada era quebrada ali, retirando das trevas das drogas e da bebida um homem. Na mesma hora tomei posse e gritei: ‘é meu marido’”. Gilda participa ativamente dos trabalhos comunitários da igreja. Além disso mantém uma rotina semanal de pregação. “Não tem lugar que eu não tenha coragem de ir. Vou evangelizar até mesmo em cadeias. Tenho meus companheiros de evangelização e não posso deixar eles sozinhos”. Ela fala com determinação.

No segundo encontro Ubiratan se mostra mais. Ele era um recém-convertido, como frisou de início, “após uma longa batalha contra as forças do mal que durou uns 20 anos”, dizia sua esposa. Ubiratan diz que depois que foi à igreja ser orado pelo pastor as coisas começaram a mudar: “Antes eu só pensava no bar. Quando chegava do trabalho eu não parava cinco minutos em casa e já ia para o bar. Muitas vezes eu chegava em casa bêbado; dormia de qualquer jeito. Quando acordava era aquela ressaca (...). Hoje eu chego em casa e abraço

meus filhos, converso com eles, com minha mulher. Agora, por exemplo, eu estou pagando a formatura de minha filha. Hoje, eu consigo conversar com meus filhos. Tudo isso eu devo a Jesus meu salvador”.

Só no terceiro e quarto encontros com a família os filhos estão presentes. Eles, que também freqüentam a igreja, reiteram o discurso da despossessão. Dizem que seu pai mudou muito desde que foi convertido. Até então eles tinham um pouco de medo dele e o clima pesava quando ele chegava em casa. Laura relata que antes discutia muito com ele, tentava em vão dissuadi-lo a abandonar o vício. Mas Luana dizia que viu seu pai “no lixo, imundo, xingando e dizia pra minha mãe pra abandonar esse traste, esse canalha. Pra mim ele era do demônio e não tinha jeito. Cheguei a rezar para ele morrer. Mas Jesus dava uma enorme paciência pra minha mãe. Um tempo depois eu compreendi o porquê: Jesus não desiste de ninguém!”.

Vítor não quis falar. Disse apenas que Jesus já havia permitido que tudo fosse revelado pela boca de seus pais. No discurso da mãe surgiu a mesma idéia do sangue de Jesus como remédio universal, como, literalmente, um líquido sagrado a escorrer de fato. Ela disse: “Não foram poucas as vezes em que eu sentia escorrer pela minha face o sangue de Cristo! Teve uma vez que senti gosto de sangue na boca e clamei a Jesus que fizesse uma transfusão de sangue no meu marido, que tirasse o sangue envenenado da bebida e colocasse outro no corpo dele. E nessa hora eu senti um choque muito forte, como se fosse um choque elétrico. Dei glórias a Jesus!” E insiste em dizer que só se firmou na vida porque sua mãe é uma mulher de muita fibra, “que encara o mundo de frente e não se deixa abater”. Finalmente ela estaria sendo recompensada pelo Senhor.

CAPÍTULO 4 – A EPISTEMOLOGIA DA FAMÍLIA ALCOÓLICA PENTECOSTAL

Através da observação definida nesta investigação tentou-se capturar o sentido das vivências próprias das famílias alcoólicas observadas. As famílias, no caso, produzem as suas explicações de mundo, a sua forma própria de sentido. O pesquisador, por sua vez, constrói uma significação deste sentido que ele "observou". É no convívio intenso, tanto com o campo quanto com o material registrado na forma escrita, em suas releituras, que tudo isto começa a tomar relevo, destacando-se uma epistemologia. Esse capítulo busca levantar os procedimentos analíticos que localizem e transcendam esses dados empíricos. Os três capítulos precedentes servem agora de suporte para que se perceba a forma como se integra e se define o campo relacional dessas famílias, no qual compartilham e estabelecem diferentes tipos de relações e significações. Propondo a família como um sistema de interações, "epistemologias" e estruturas, a experiência do alcoolismo e seu enfrentamento por essas famílias conduzem a duas hipóteses "batesonianas", a da existência de dois tipos de aprendizagem. A primeira, chamada de tipo 2, relacionada às mudanças de primeira ordem, é na verdade uma aprendizagem condicionada, circular e linear, fazendo com que a estrutura não mude em seu equilíbrio fundamental. Os hábitos e papéis sociais se "repetem", ou para usar uma linguagem batesoniana, retroalimentam os mesmos comportamentos. Esta aprendizagem estaria vinculada à conduta da família alcoólica que tem como alternativa de combate ao alcoolismo o tratamento clínico. A segunda aprendizagem seria a de tipo 3, de tipo lógico-superior. Está baseada no desenvolvimento de habilidades ligadas às simbolizações, complexas. Essas aprendizagens, ligadas às mudanças que Bateson chama de segunda ordem, impelem o sistema familiar para um novo patamar, um novo contexto, no qual os papéis e hábitos são reformulados. Esta conduta estaria associada às famílias alcoólicas que freqüentam o Al-Anon ou que se converteram ao pentecostalismo. De acordo com Bateson, a aprendizagem remete à construção de uma epistemologia. Então esses três tipos de família construiriam epistemologias diferentes, mas que poderiam ser divididas em dois tipos básicos: a linear e a complexa. Assim delimitada, pode-se estabelecer num primeiro momento a epistemologia que se depreende dos relatos das famílias FTC e, em seqüência, a epistemologia da família alcoólica pentecostal. Próxima desta define-se a epistemologia da família FAL, com diferenças que serão ressaltadas no subcapítulo 4.3.

4.1 – O tratamento clínico do alcoolismo e mudança de primeira ordem

Seria interessante, antes de qualquer consideração e análise da família alcoólica e o tratamento clínico, descrever as impressões suscitadas pela observação participante dessas famílias. De um modo geral, e antecipando conclusões, nos três contextos observados a visão da família quanto ao alcoolismo leva a supor que se não fosse este inconveniente a vida familiar seria perfeita. Nas relações afetivas inter-pessoais e sociais, observa-se muita dificuldade de aproximação e manutenção de laços de intimidade, de confiança e de compartilhamento de experiências. Observa-se que a desconfiança influencia fortemente as relações familiares, o que torna o ambiente consideravelmente instável para o pesquisador. O sistema familiar é visivelmente alterado pela existência de um membro dependente de álcool, fazendo com que a família movimente-se para adaptações.

Grosso modo, foi perceptível nos alcoolistas observados, que parece confirmar uma tendência geral, sentimento de culpa e vergonha quanto às atitudes tomadas quando alcoolizados, as quais conduzem a um isolamento, quase que invariavelmente a um isolamento social. Quanto a esta característica, há uma tendência a evitar o envolvimento social com indivíduos que não usam o álcool. Evidencia-se também que esse isolamento ocorre também com alguns dos familiares que tentam viver em um mundo à parte, em uma tentativa de proteger-se de algo doloroso que pudesse vir de fora do sistema familiar. Neste caso o familiar não tem energia para o convívio social efetivo, trata-se de um papel que a família desempenha para adaptar-se a uma situação provocada pelo comportamento anti-social do alcoolista. Tal atitude facilita que o alcoolista se mantenha usando álcool.

Num ambiente alcoólico, é difícil saber o que esperar. As regras muitas vezes não são declaradas, mas se impõem com rapidez. E essas regras podem mudar a qualquer momento, conforme os caprichos do alcoólico. O resultado é uma atmosfera de confusão angustiante. Do ponto de vista dos familiares luta-se para seguir essas regras, ainda que voláteis, para agradar o alcoólico ou, pelo menos, para manter a paz, mas quando não se consegue acompanhar o passo das repentinas mudanças não anunciadas, instaura-se um clima de fracasso. Em suma, para o familiar, há uma sensação constante de que não importa o que seja tentado, está-se sempre errado. O observador, por sua vez está numa terra de ninguém, sujeito às instabilidades do sistema.

O tratamento clínico não fundamenta uma nova relação com o mundo, isto fica evidenciado na observação das famílias FTC. A simples atitude de parar de beber, sem nenhum tipo de reformulação, não traz consigo bons prognósticos, pois a postura diante do

mundo exibida no período de ativa acaba por se manter, e o alcoólico entra de novo no ciclo do desafio. O caso da família FTC1 é paradigmático dessa situação. Sandro passou por diversas internações, o que não alterou em nada a sua relação com o problema. Ele mantém uma atitude reativa a qualquer definição de sua condição como alcoólico. A família nesse caso já se acomodou a uma situação consideravelmente desconfortável. Iara reitera sempre o fato dela e dos filhos se sentirem menos vulneráveis quando o marido está internado. É uma pausa num drama que se estende sem o vislumbre de um desfecho razoável. Trata-se de um caso típico da *hubris*, ou seja, da audácia desmedida de um homem frente ao destino. Um forma de heroísmo que remete ao confronto simétrico. Esta busca de identidade produz-se através de uma luta interior, “a luta contra a garrafa”. Sandro joga esse jogo. Ele se mostra resistente às considerações da mulher, minimiza seus problemas com o alcoolismo e, mais que isso, faz questão de demonstrar o quanto é bom fora de casa. Ele não quer se render aos fatos. E o fato é que ele não consegue, há muito tempo, ter o mínimo controle sobre o álcool. Suas constantes internações se mostram como óbvias tentativas de mudança de primeira ordem. A família se acomodou homeostaticamente a esta situação.

Não é diferente de José, da família FTC3. Aliás, as duas famílias guardam uma trajetória bastante parecida. A diferença está no acréscimo de tensão trazida pela presença de filhos adolescentes, participando ativamente da dinâmica dessa família alcoólica. Diva, a mãe, mostra-se muito preocupada com a inclinação dos filhos para o alcoolismo. Ela teme reviver com eles o drama que se arrasta desde que se casou. A relação simétrica exacerbada de José com o alcoolismo leva-o a resistir a qualquer mudança efetiva. O filho mais velho, Luciano, repete o discurso do pai, ainda que o faça reativamente. Para ele não há problema em beber, é preciso apenas saber se controlar. O processo de comunicação reativa, demonstrado nessas famílias, só alimentariam a escalada simétrica de seus comportamentos. É notória que a metacomunicação nessas famílias é uma armadilha. Não há comunicação efetiva entre os membros da família. Eles falam exclusivamente de seu relacionamento, com comentários recíprocos a respeito de seus comportamentos mútuos. O que perpassa é a sensação de um constante ajuste de contas. Na conversa com José há meio que um alheamento do problema. Ele se esquiva da questão do internamento e das diversas idas e vindas da clínica. Mostra-se preocupado com a hostilidade dos filhos e irritado com as constantes cobranças de Diva.

A família FTC2 vive esse processo de maneira menos explícita, pois há um reforço de caráter social. A família tem um padrão de vida bastante superior às outras duas. Os discursos demonstram isso bem, há uma tentativa de definir a relação de forma a preservar uma harmonia que não existe de fato. Débora não participa diretamente da descrição do que

foi observado nessa família. A princípio, a sua ausência poderia ser pensada como uma lacuna que impediria de ver o conjunto e daí definir a conduta da referida família. No entanto, isso não procede. O caráter sistêmico da família faz com que tanto os pais quanto os irmãos respondam pela definição de um padrão de comportamento alcoólico associado a uma família alcoólica. Débora, tanto quanto Sandro e José, insiste em pontuar sua relação com o álcool, e no seu caso também com drogas ilícitas, de maneira simétrica, o que é reforçado pelo embate dos outros membros. O jogo de negação por parte da mãe e de recriminação ostensiva por parte do pai e dos irmãos pontuam o problema de forma a manter inalterado o quadro.

A cobrança de outras pessoas frente ao alcoólico, a própria vontade deste de mostrar que tudo agora é diferente podem levar a uma expectativa excessiva com relação a si mesmo, às oportunidades que virão a surgir em sua vida e à atitude de familiares, sobretudo. Tal expectativa leva à frustração, ao ressentimento, à raiva, à auto-piedade: a relação simétrica com o mundo ainda parece ser a mais viável. Isto fica claro através das atitudes defensivas, ataques de ira, estabelecimentos de metas inatingíveis (e justificativas para o conseqüente fracasso), aparente indiferença, rejeição do auxílio e desejo de morrer. O alcoólico passa a achar que pode controlar a bebida, e tenta realmente fazê-lo, até chegar a um fundo de poço, muito pior que o anterior. Isto fica bastante evidente nas três famílias FTC observadas, ainda que se considere diferenças na dinâmica de cada uma, mas pode-se dizer que há uma cristalização da comunicação rigidamente simétrica.

As soluções tentadas por essas famílias pertencem geralmente à classe de suas aprendizagens de tipo 2; mas estas só dão acesso a mudanças de nível 1, e assim contribuem para a perpetuação do problema. A passagem para o nível de aprendizagem 3 consistiria, em primeiro lugar, em retirar o problema do contexto inadequado a partir do qual ele é visualizado seja pelo alcoólico ou pela família, redefinindo-o em um contexto que seja mais operatório. Essa capacidade de acessar o tipo de aprendizagem 3 permite escapar às armadilhas que são construídas pelo padrão de interação da família. No caso das famílias FTC as tentativas de solucionar o problema não fazem mais que agravá-lo. São soluções aparentemente de bom senso, circunstanciadas dentro de uma visão médico-terapêutica de amplo respaldo social. Mas estas soluções vêm das aprendizagens de tipo 2 e das mudanças de nível 1 colocadas em ação e que provocam, paradoxalmente, um pouco mais de permanência e não de mudança.

A complexidade dos problemas de comunicação vem do fato deles necessitarem de soluções qualitativas, de aprendizagem de tipo 3 e de mudanças sistêmicas. Longe de produzir e difundir cada vez mais informação, como é habitual nos tratamentos clínicos, onde o

“paciente” recebe através de palestras e discursos médicos informações acerca dos problemas associados ao alcoolismo, trata-se de fazer evoluir os modos de relações humanas, modificando as regras e as premissas que as regem. Buscar resolver os problemas em termos de mudança de mentalidade impede o progresso de qualquer mudança. Se se observa a descrição das famílias FTC pode-se localizar, em larga medida, ações e discursos em torno do problema - ele não é de modo algum negligenciado -, embora não resultem numa mudança efetiva de padrão comportamental. Colabora para essa manutenção a maneira linear de abordar um problema tão complexo. Toda mudança precisa passar inicialmente por uma reconstrução da realidade.

É interessante relembrar aqui o caso da família FAL3. O problema do alcoolismo não foi resolvido, Fernando continua reiteradamente na negação, mas sua mulher, ao contrário, reconstruiu sua conduta em relação ao álcool frequentando o Al-Anon. Isto teve repercussões diretas no relacionamento com suas filhas. Ana se resgatou do fundo do poço ao qual havia se lançado junto com o marido. Não foi uma mudança isolada como pode se supor à primeira vista. Mesmo não tendo convencido o marido a frequentar o AA, a mudança de Ana em relação à sua realidade imediata teve como consequência mais notável a construção de um discurso sobre esse processo. Trata-se de um discurso auto-referido, não estacionado nas metacomunicações negativas que embasaram seu relacionamento por muitos anos. Essa dinâmica discursiva, aprendida nas salas de Al-Anon, permite a ela sair da posição rígida de mulher de alcoólico no carrossel de negação.

Iara (FTC1) e Diva (FTC3), ao contrário, permanecem rigidamente atreladas às mudanças de primeira ordem. As relações são fortemente marcadas por ameaças de abandono do lar, seja pelo marido alcoólico, seja pelo filho adolescente, ou mesmo por elas, num ato de rendição final ao problema. Nesse contexto em que elas se encontram é notória a procura de ajuda quando esta ajuda é para "curar" ou "resolver" problemas dos filhos ou maridos. Muitas vezes, é difícil o pedido de ajuda ser explicitado quando se trata de um “tratamento” para elas próprias. Não há um reconhecimento da necessidade de ajuda para si e sim de uma orientação para ajudar os outros. Isto também remete à construção do papel da mulher na cultura ocidental enquanto "cuidadora" e responsável pela saúde, educação e comportamento dos filhos (e com os "outros", em geral). Tanto Iara quanto Diva estão condicionadas pelo papel de “Dona Socorro”, num esforço extenuante para manter o sistema em funcionamento.

Nas famílias FTC, o alcoólico se encontra continuamente numa situação em que consegue algo semelhante à desorientação. O alcoolista não tem opção. Muitas vezes se torna presa de um duplo vínculo. Quando há um colapso na capacidade do indivíduo para separar

entre os tipos lógicos cada vez que se apresenta uma situação de vínculo duplo, este colapso tem, nas famílias de alcoolistas, um efeito devastador. Quando o indivíduo está envolto em uma relação intensa, quer dizer, uma relação na qual sente que é vitalmente importante que ele se posicione, que discrimine acertadamente a qual classe de mensagem se lhe está comunicando, para poder responder a ela de maneira adequada. O indivíduo está enganado em uma situação na qual as outras pessoas que intervêm na relação (ou situação) expressam duas ordens de mensagens e uma delas nega a outra. O indivíduo é incapaz de comentar as mensagens que se expressam para corrigir sua discriminação de ordem de mensagens às quais tem que responder, quer dizer, não pode formular uma enunciação metacomunicativa. Esta é a classe de comunicação que em geral se dá entre o alcoolista e sua esposa, mas também em outras relações. Quando uma pessoa se encontra em uma situação de vínculo duplo, responde defensivamente de uma maneira similar ao alcoolista. O alcoólico toma literalmente um enunciado metafórico quando se encontra em uma situação na qual terá que responder de alguma forma, à qual se enfrentará com mensagens contraditórias e quando se sentir incapaz de comentar as contradições. O alcoolista se sente o tempo todo confrontado de uma forma tão terrível, que habitualmente, responde com uma insistência defensiva sobre o nível literal, ainda quando seja absolutamente inadequado, por exemplo, quando a outra pessoa está brincando. Nas famílias observadas esse processo não aparece de modo evidente. Não há uma descrição localizada de um quadro de duplo vínculo, seria preciso um tempo de convivência muito maior com as famílias para que se pudesse descrever o quadro de duplo vínculo em curso na interação entre seus membros. O que não quer dizer que ele não esteja presente. Pode-se constatar, de imediato, a dificuldade das famílias FTC em metaforizar o seu problema, por exemplo, ao contrário das famílias FAL e FPT que o fazem com frequência. Essa dificuldade pode ser associada a um processo em que seus membros a evitem pelo temor de que o alcoólico a tome como literal, por exemplo, criando ainda mais embaraços ao processo de comunicação na família.

Se alguém tem passado sua vida dentro de uma relação de duplo vínculo a maneira de relacionar-se com as pessoas terá um padrão sistemático. Em primeiro lugar não compartilhará com as pessoas normais aqueles sinais que acompanham as mensagens para indicar o que o falante quer dizer. Seu sistema metacomunicativo - as comunicações referentes à comunicação - será desmoronado, e ele não saberá a qual classe de mensagens foi a mensagem emitida. O alcoólico tende a ser incapaz de julgar adequadamente a partir do contexto ou pelo tom da voz, ou ainda, pelo gesto se o estão condenando pelo que foi dito ou se é simplesmente o que soam as palavras. Dada esta incapacidade para julgar acertadamente

o que a outra pessoa quer dizer e a excessiva preocupação pelo que efetivamente se está dizendo, uma pessoa pode defender-se elegendo uma ou mais de várias alternativas. Pode, por exemplo, supor que detrás de cada enunciado há um significado oculto que é prejudicial para seu bem-estar. Neste caso se preocupará excessivamente com os significados ocultos, e se esforçará por demonstrar que a ele não o enganam, como o tem feito toda a sua vida. Se escolher esta alternativa, estará continuamente buscando significados ocultos detrás do que as pessoas dizem e detrás dos acontecimentos fortuitos que se produzem em seu ambiente, e será caracteristicamente intrigado e desconfiado. Das famílias observadas a de Sandro e Iara (FTC1) foi a que se pode observar uma tensão muito grande no processo de comunicação. Ele reage de forma sistemática a qualquer comentário feito pela mulher. E não parece entender que as ameaças delas são uma forma de tentar fazê-lo reagir. A metacomunicação negativa se estabelece num nível e em outro parece prevalecer a incapacidade de Sandro em julgar adequadamente o contexto comunicacional.

José (FTC3) parece se encaixar melhor numa outra alternativa, a de aceitar literalmente tudo o que as pessoas disserem. Ainda que o tom, ou o gesto, ou o contexto o contradiga, ele pode armar um padrão consistente em descartar a rendição aos sinais metacomunicativos. Não há, ao que parece, uma discriminação entre níveis de mensagem e todas as mensagens como coisas sem importância ou às quais ele tem que replicar. Se não adota a perspicácia frente às mensagens metacomunicativas, ou não tenciona passar por cima, replicando, pode eleger um tratamento de ignorá-las. Então o resultado é que será necessário ver e ouvir menos a cada vez o que acontece ao redor dele, e fazer todo o possível para evitar suscitar respostas em seu ambiente. José adota uma postura constante de apenas replicar as provocações de Diva e Luciano. Não adota, contudo uma postura decisiva no embate que se trava entre os membros da família. Tende a minimizar o comportamento do filho Luciano e mesmo a ignorar as pontuações de Bruno. Cala-se enquanto a mulher e os filhos descrevem diante dele o cenário desolador montado pelo alcoolismo dele, transformado em sistema alcoólico altamente tensionado.

Se um indivíduo não sabe a que classe de mensagem corresponde uma mensagem, ele não pode eleger a única alternativa que lhe ajudaria a descobrir o que é que os outros querem dizer; não podem, sem uma grande ajuda, debater as mensagens dos outros. Ao não ser capaz de fazê-lo, o ser humano se torna semelhante a um sistema autocorretivo que perdeu o seu regulador; começa a recorrer a uma espiral de distorções intermináveis, mas sempre sistemáticas, como observa Bateson.

4.2 - O pentecostalismo como mudança de segunda ordem na família alcoólica

A análise do material etnográfico acerca da família alcoólica pentecostal e de toda a exposição acerca do pentecostalismo, realizada no segundo capítulo permite fazer uma descrição mais apropriada do que a família pentecostal denomina como intervenção divina na questão do alcoolismo. Essa noção supõe a idéia de cura da doença, diferente da desenvolvida no Al-Anon e AA, que propõe o alcoolismo como doença incurável e passível apenas de tratamento. A família pentecostal lida com o alcoolismo demonizando-o. A demonização desse fenômeno pode levar a uma desculpabilização, uma desposseção de si, fundamental para romper e mudar o padrão de comportamento que fundamenta o alcoolismo. Entre as idéias mais importantes para a redefinição dos papéis familiares está a idéia de conversão. Na linha de trabalho desenvolvida por Clara Mafra (1999), a conversão é compreendida como um processo de reestruturação global do indivíduo e de suas relações interpessoais. Considerando que o objeto desta pesquisa é a epistemologia da família alcoólica pentecostal, esta só pode ser delimitada a partir das definições do *ethos* pentecostal em contraposição, a partir do processo de conversão, ao *ethos* da família alcoólica. Nesse sentido, as representações próprias da família alcoólica pentecostal se evidenciam com mais nitidez nesse momento, uma vez colocadas em relevo outros contextos de tratamento do alcoolismo na família alcoólica.

A abordagem sistêmica da família, como exposto anteriormente, leva em consideração o fato de que a família é um sistema interacional em que dois ou mais comunicantes processam a definição da natureza de suas relações. A família, de um modo geral, tende a ser vista como um circuito de *feedback* negativo, constantemente regulado, na medida em que tende a preservar seus padrões estabelecidos de interação, buscando sempre um equilíbrio, que é mantido pelas regras de interação familiar. Quando, por algum motivo, estas regras são quebradas, entram em ação os mecanismos para reestabelecer o equilíbrio perdido. Nas famílias FTC pode-se sugerir que este é o padrão que se sustenta. Quanto às famílias FAL e FPT a hipótese é de que se quebre esse padrão, promovendo uma mudança de segunda ordem, uma mudança efetiva de vida. Neste item, mais especificamente, tenciona-se analisar as relações intrínsecas entre a religião pentecostal, a mulher evangélica e a questão do uso do álcool por um (ou mais) dos membros familiares. Na família alcoólica pentecostal há uma reformulação nos papéis de esposa, marido, filho, etc. Quando a mulher se converte a uma religião pentecostal ela, na maioria das vezes, se torna a catalisadora das mudanças que atingirão o lar. Gilda, da FPT3, enfrentou por 20 anos o alcoolismo do marido até a conversão

(dele). Tal como exposto no capítulo 2, o papel desempenhado pela mulher é determinante nesse processo de conversão. Gilda, filha de evangélicos, relata uma trajetória independente do marido alcoólico. Com a ajuda da igreja ela aprendeu a perdoá-lo. Como esclarece Mariz (1996), em relação às mulheres evangélicas, “seus maridos não são nem senhores a quem devem obedecer e nem opressores contra quem devem se rebelar”. São os filhos de Gilda que dão a dimensão dessa conduta, ao reiterar o esforço da mãe, seu progressivo fortalecimento frente ao alcoolismo do marido.

A redimensionalização do papel feminino nas igrejas evangélicas repercute no sistema como um todo. As atividades religiosas (ou extra-religiosas, se for o caso) agem, num primeiro momento, no âmbito pentecostal, mas, aos poucos, vão se infiltrando, permeando e norteando a relação familiar, o que provoca um novo arranjo do sistema familiar, modificando a comunicação, criando novos meandros metacomunicativos e sistêmicos. Ou seja, a religião passa a ser um componente experiencial na determinação ou etiologia dos padrões de conduta, torna-se um elemento transcontextual. Há uma superposição do lar e da igreja, o amálgama do elemento cotidiano (o lar) com o elemento religioso (a igreja) sustentam uma mudança de tipo lógico superior, uma nova relação com o alcoolismo.

A religião se apresenta como uma ferramenta conceitual na transformação pela qual a família irá passar. Mesmo que as delimitações não sejam, necessariamente, explícitas, a força da religiosidade se funde à mudança de postura adotada pela esposa em relação ao alcoolista da família. Em resumo, se antes a esposa adotava uma atitude agressiva e/ou castradora, em relação à dependência do membro da família, a partir do momento em que ela se converte a uma religião pentecostal, ela passa a adotar uma postura "mais compreensiva" e suas lamúrias se transformam em orações, suas dores e angústias se transformam em sessões de cura e em "pedidos de cura". Afinal, o pentecostalismo pode ser definido como uma religião de “aflição”. E a aflição mais imediata a ser estirpada é a do alcoolismo e tudo que ele condiciona no âmbito familiar. Salvando/curando o membro enfermo, o alcoolista, se estará salvando/curando também a família, a estrutura familiar em si. E a mulher se sente apta a capitanear a família; em sua visão, se necessário, ela irá "comandar" o clã pelo tempo que se fizer necessário. O *feedback* encontrado na comunidade evangélica lhe oferece o suporte necessário para a mudança e, ao mesmo tempo, ferramentas para superdimensionar esta mudança. Nas três famílias FPT, as esposas se investem desse papel, são elas que levam os maridos para a igreja, muitas vezes num longo processo de convivência com o alcoolismo, e nesse processo comandam a família, diante do comportamento errático dos maridos. Paralelamente, e isto fica patente nessas famílias, após a conversão e cura do alcoolismo, o

marido passa a se preocupar com questões familiares e emocionais que negligenciava antes (MARIZ, 1996).

Não se pode negligenciar o fato de que entre os membros das camadas populares, maior contingente de onde saem os pentecostais, a família é pensada como uma ordem moral, operando como uma referência simbólica central, a partir da qual se formula e se organiza a produção dos significados sobre a existência e sobre a vida social. A família como ordem moral torna-se uma referência simbólica fundamental, uma linguagem através da qual os pobres traduzem o mundo social, orientando e atribuindo significados às suas relações dentro e fora de casa. O alcoolismo é visto, portanto, como o antagonista na história de vida das pessoas. A conversão se mostra então como caminho viável de recondução da família para o contexto que ela ocupa socialmente. Isto significa também o restabelecimento de uma interação comunicacional eficiente entre seus membros.

A magnitude desta reorganização familiar é, por um lado, paulatina e vagarosa pois a sociedade ainda está arraigada ao sistema patriarcal - patriarcal aqui tem a concepção de algo unicamente masculino, desprezando, assim, as outras conotações inerentes ao vocábulo. Neste processo a mulher se reveste dos ensinamentos da igreja evangélica e é "direcionada" a uma nova abordagem da questão do alcoolismo em seu lar. A mudança de postura funciona como entidade metacomunicacional em seu ambiente, o lar. Através destes mecanismos criam-se sub-mecanismos que a auxiliarão na "reforma" da visão do *ethos* familiar. As relações familiares passam a ter um outro elemento de ação, a religião evangélica. Na conversão solitária este novo elemento pode ser uma força contraditória (quando o marido - ou o alvo da "cura"- não for também um convertido, ou ainda quando o "alvo" não aceita a ação deste novo elemento - a religião). Mas o processo de conversão estabelece uma quebra imediata com a visão que se tinha com o alcoolismo: ele passa a ser demonizado e, portanto, não há possibilidade de convivência com ele. Daí a persistência da mulher em conduzi-lo à igreja e não em convencê-lo, inutilmente, a abandonar o álcool. Subentende-se, nesse processo, que há um mecanismo totalizante que provoca, sustenta e mantém a mudança do padrão dentro do lar; este mesmo mecanismo é fator preponderante na reorganização familiar.

Machado (1996) nos chama a atenção, com muita propriedade, sobre os valores religiosos (o nível da doutrina) e a conduta (nível da prática concreta). Os dois valores corroboram novas conexões que são, ao mesmo tempo, convergentes e divergentes, isso porque os re-arranjos sistêmicos são contínuos e dinâmicos, contudo, o padrão seguido é unicamente o doutrinado pela religião pentecostal. O padrão pentecostal - que define o alcoolismo como a expressão do mal do qual a família precisa ser libertada - abre,

paradoxalmente, a conduta da família alcoólica para novos arranjos interacionais. Nesse sentido é que, diferente do tratamento clínico e o carrossel de negação que ele sustenta com o conseqüente processo de pontuação equivocado, a família alcoólica pentecostal, ao conjugar valores tradicionais e modernos restabelece uma dinâmica comunicacional mais eficiente. Uma vez que o alcoolismo é demonizado não cabe sustentar as metacomunicações negativas típicas dos confrontos simétricos que se estabeleciam antes entre os membros da família. Essa mudança na condução do problema caracteriza mudança de segunda ordem, sistematicamente sustentada por uma conduta mais relacional com o problema, mesmo nos contextos de conversão solitária.

4.3 – Pentecostalismo e Al-Anon: confluências e distanciamentos

A hipótese até aqui sustentada é a de que a conversão ao pentecostalismo e a experiência no Al-Anon podem ser compreendida a partir da aprendizagem lógico-superior, a experiência do tratamento clínico de aprendizagem do tipo 2 (manter o sistema, conservá-lo), tornando esse sistema homeostático. As informações arroladas de diversos autores e a transcrição da observação participativa apontam nessa direção, para a manutenção do sistema nas famílias FTC e para a mudança do sistema, ao invés da simples homeostase, nas famílias FAL e FPT. Estes dois sistemas estão muito próximos, ainda que mantenham diferenças irreduzíveis.

Em muitas abordagens sobre a eficácia do AA e do Al-Anon as análises apontam para a transferência da dependência do álcool para Deus através de uma predisposição religiosa ou espiritualista: “os que bebem devem olhar para um poder superior que os guie e eles devem venerá-lo. (...). Existe uma analogia entre o drama da situação do alcoólatra e o drama protestante de pecado e salvação. A salvação vem através da experiência de desespero que despertaria a fé e permite a conversão” (FAINZANG, 1994, p.337). Essa comparação tem nuances que não podem ser negligenciadas. A ação terapêutica dentro do movimento de Al-Anon contém uma dimensão análoga ao simbolismo religioso, apesar da doutrina não ser religiosa. Os encontros são ritualizados, nos quais são celebrados os valores do Al-Anon. Podem ser lidos como um ritual de iniciação ao grupo, com conseqüente mudança de *status*, sendo também um ritual terapêutico (com um modelo catártico de expressão dos sentimentos ruins transfigurados e remediados) e, acima de tudo, um ritual de identidade fornecedor de uma visão de mundo particular. O anonimato também tem uma função dentro do grupo, que é diminuir as diferenças individuais entre os membros que dele participam. A unidade do grupo

é mantida pelo princípio de auto-sacrifício das personalidades individuais, mas o Al-Anon também propicia uma nova identidade, através da construção desta identidade coletiva, onde as pessoas são integradas numa mesma família.

Os membros de grupos de ajuda mútua de AA e Al-Anon igualam-se no sofrimento e no sentimento de fraternidade. Neste sentido, a noção de ajuda mútua não pode ser pensada fora da dimensão do grupo, pois é o grupo que se ajuda. Estes marcos vão da aceitação da doença à percepção de um acontecimento da ordem de uma experiência espiritual. Da mesma forma que o pentecostalismo, por exemplo, pode ser denominado de religião de aflição, mas também de acolhimento. A experiência espiritual vivida pelo converso ganha, no entanto, outra relação com o alcoolismo, pois este passa a ser passível de cura, por influência direta do grupo.

A forma de legitimação do Al-Anon se deu, em grande parte, através da referência a profissionais reconhecidos no âmbito social, ocupando as funções de religiosos, médicos, psiquiatras e juristas. Inscreve-se a partir daí no campo das práticas e representações sociais, através da "aceitação" e "reconhecimento" do lugar que estes agentes ocupam socialmente. Deste complicado jogo de apropriações da medicina, da psiquiatria e do campo religioso, vai construindo-se uma forma de saber diferenciado, híbrido, para dar conta de uma experiência que contém seu saber prático, inscrevendo-a junto com os sujeitos a ela identificados e, sobretudo, buscando legitimar-se como uma alternativa terapêutica. De acordo com Oro (1996) há uma dimensão globalizante, "uma aspiração a um saber e crer unificado, integrado, com o mínimo de intermediação institucional. (...) em que as pessoas buscam mais espiritualidade e menos religião institucionalizada"; e uma dimensão terapêutica, na qual "o espiritual se articula, de maneiras diversas, com a busca da saúde, da realização do equilíbrio psíquico e do bem estar" (p.12-5). Cabe mencionar que este autor conclui seu artigo com a indicação de que "o campo religioso se transformou no contexto da modernidade" e que, de fato, a modernidade desencadeou uma multiplicidade de sistemas religiosos, uma super-oferta de bens e serviços simbólicos, propiciando "um poderoso recurso de que parcelas da sociedade lançam mão para preencher as lacunas de sentido que a modernidade mostra-se incapaz de fazê-lo"(ORO, 1997, p.17).

Tem-se visto, até agora, que a forma pela qual o dispositivo discursivo do Al-Anon constitui a sua unidade se dá pela apropriação e interpretação própria de elementos que foram construídos por outras práticas discursivas. Esta "unidade" está constituída de forma heterogênea (polissêmica), de modo a reunir enunciados diferentes entre si (religiosos e científicos), organizados numa mesma rede de formulações, referidas a um domínio de saber

próprio, relativo aos princípios constitutivos do Al-Anon. Também foi observado que a forma na qual esta heterogeneidade está construída, ou seja, a forma com que estes diferentes discursos se acomodaram de modo a produzirem uma modalidade diferente das suas modalidades de origem, de articulação. Mas, para que possam ser formulados, precisam apagar as marcas de onde derivaram-se, construindo sua "identidade" pelo funcionamento da negação, pelo que não são. Enunciando-se como não sendo nem uma religião, nem uma psicologia, acabam por constituir-se numa espécie de heterodoxia terapêutica.

Estas vertentes encontram-se reunidas no projeto terapêutico proposto pelo Al-Anon, um projeto de restauração da integralidade dos seus sujeitos e integração em uma comunidade de pertencimento. São sujeitos marcados pela fragmentação de suas identidades convencionais. Eles compartilham uma modalidade de terapêutica que propõe um discurso teórico-prático de re-interpretação da vida, re-integrando-os numa experiência coletiva "tradicional" (tradição criada pelo grupo, para sua sustentação simbólica) em um modelo ritual que lhes possibilite uma nova forma de (re)inserção social. No contexto das salas de Al-Anon os sujeitos buscam relembrar-se através de formas mais relacionais, em que o grupo tem prevalência sobre os indivíduos, ou seja, os indivíduos adquirem seu valor através de sua pertença ao grupo. Assim, o re-equilíbrio de cada um depende da capacidade de sustentação e continuidade de seus vínculos sociais, representados pelos valores acionados pelos grupos Al-Anon. A idéia central que sustenta estas relações é a de respeito mútuo, expressa no imperativo moral dos grupos em apenas escutar os companheiros e não os interpretar. Este imperativo é constantemente lembrado nas reuniões, principalmente aos que estão "vindo pela primeira vez". A dinâmica dos grupos Al-Anon qualificada de ritual tem na sua prática de escuta uma forma de acolhimento que propicia a integração das pessoas novas ao grupo, assim como a permanência das que já "pertencem" ao grupo há mais tempo.

Mesmo não havendo diálogo direto entre os participantes do grupo, apenas depoimentos onde cada um fala na sua vez, produz-se um sentimento de relação entre aquele que fala e o grupo que ouve. "Saber escutar" - é a principal mensagem, reforçada sempre a uma pessoa se integra ao grupo. Este dispositivo possibilita acolher todas as "diferenças", tanto pessoais quanto sociais. As "diferenças" são diluídas em um modelo generalizante, que regula a forma como devem ser estabelecidas as relações entre os participantes do Al-Anon. Esta modalidade de relação parece constituir-se em "sintoma" das próprias queixas trazidas pelos participantes destes grupos, pois referem-se às suas experiências como vivenciadas em algum nível de ruptura da relação entre indivíduo e família. Não são os indivíduos que devem

se tratar ou se analisar sozinhos, mas a "cura" tem que passar pela solidariedade entre as pessoas, o que a caracteriza como uma modalidade de "cura" pela relação. Cura, aqui, tem um entendimento diverso do pentecostalismo. A "cura" assim referida, não indica, como na família alcoólica pentecostal, um rompimento com o passado alcoólico, mas uma quebra no padrão relacional com o alcoolismo.

No Al-Anon o alcoolismo é visto como incurável. Isto significa que, independentemente do tempo em que a pessoa vem freqüentando o Al-Anon, ela continuará a fazê-lo, se quiser dar continuidade a seu processo de mudança. Nesse quadro, pode-se compreender o lugar que o álcool ocupa no interior do Al-Anon. O álcool é algo muito bom, mas não para aqueles portadores da doença, ele é entendido como elemento impuro, deve ser evitado devido a sua relação direta com a doença alcoólica. Nesse processo, no entanto, a família alcoólica experimenta uma flexibilidade maior na adoção de papéis no grupo familiar e na própria recuperação de cada um. Portanto, o dado de imutabilidade da doença está presente, porém o dado da reformulação parece atuar muito mais intensamente. No modelo terapêutico dos Al-Anon, a equação álcool/doença é fundamental na construção de uma ordem de sentido, na qual a experiência do alcoolismo adquire um sentido: "foi depois que eu descobri em uma sala de Al-Anon que o alcoolismo é uma doença que eu passei a dar um sentido à nossa família", e mais "de que eu precisava cuidar da minha vida e não da vida dos outros", conclui Rosana (FAL1). Uma saída, afinal, do posto de "Dona Socorro". Com efeito, a luta contra o álcool, evitando a cada dia dar uma resposta autoritária, a cada dia evitando colocar mais "lenha na fogueira" como dizem os dois (Rosana e Olavo), Isso traduz a exigência de um sistema classificatório, cuja fundamentação baseia-se na idéia de doença alcoólica e em suas percepções físicas e morais. O ponto básico desta questão é que, para o Al-Anon, mais que dizer que o alcoolismo é uma doença física, importa assinalar que é mantido como uma doença da relação pessoa/mundo e que se esta relação não se altera, não adianta de muito a simples abstinência do álcool.

A solução encontrada para mudar esta situação passa pelo apelo a uma intervenção divina. Mas a relação com este Deus não é ela exatamente o que propicia a "cura". A "cura" deve passar necessariamente pela relação com o grupo, ao produzir a dimensão de solidariedade e sentimento de pertença ao mesmo. Será necessário aos participantes que voltem a viver em sociedade sobre um outro patamar que não mais o individual. A existência individual passa a ser qualificada através deste ritual reintegrador da pessoa, num reconhecimento de si através do outro. Ambos reunidos por uma prática

confessional que lhes possibilita o reconhecimento mútuo e que tem sua garantia no apelo a uma transcendência, produtora de valores integradores do grupo e da pessoa. A religião é um lugar para expressar os sentimentos de espiritualidade, noção cara ao Al-Anon. Este lugar contém uma proposta de saber, que autoriza o sujeito a tomar a palavra, interpelando-o como sujeito deste discurso e submetendo-o a falar a partir dele. Desta forma, define o espaço onde o sujeito deve reconhecer-se numa identidade específica, para então poder reconhecer-se a si próprio.

De acordo com as publicações do Al-Anon, o modo mais produtivo para absorver tudo o que o programa Al-Anon tem para oferecer é praticar os Doze Passos. Eles propiciam o auto-conhecimento através de um guia de como fazer para aprender a viver na realidade do presente. Ao contrário do que a religião institucionalizada propõe, ou seja, dogmas a serem rigidamente seguidos (particularmente o pentecostalismo, que investe contra o mundano), os doze passos oferecem um processo que capacita o indivíduo a encontrar respostas por ele mesmo. “Começamos a cuidar de nós mesmos, e até a nos desafiar. Chegamos a perdoar a nós mesmos, bem como às outras pessoas - e por último, a amar mais profundamente do que jamais amamos”. Os passos são, portanto, instrumento práticos da mudança.

A mudança de segunda ordem empreendida no grupo Al-Anon tem um caráter progressivo e não imediato (no caso do alcoólico também se converter), como quando o membro alcoólico da família alcoólica pentecostal se converte. O texto do Al-Anon revela esse processo.

Praticar os Passos é uma experiência de aprendizagem contínua na qual cada ação traz uma nova percepção de nós mesmos. Até nossos erros nos oferecem grandes riquezas porque eles podem nos conduzir a uma significativa compreensão. Nesse sentido, toda tentativa que fazemos para seguir esse caminho espiritual é positiva e não podemos errar. Isto é uma sorte, visto que a prática dos Passos não é um processo simples nem direto. De fato, na maioria das vezes, apenas vamos aos tropeços. Embora não haja um único caminho para abordar os Passos, muitos de nós achamos mais benéfico praticá-los um por vez, na ordem. Cada Passo se baseia no anterior. Muitos recém-chegados, impacientes por mudanças, tentam trabalhar todos os Passos de uma vez ou saltar diretamente para o que eles consideram os Passos "de ação". Mas todos os Passos são "de ação", e cada um tem um papel vital a desempenhar no processo de recuperação. Talvez no início seja útil aprender sobre os Passos em geral e depois se concentrar especificamente nos três primeiros Passos, começando com o Passo Um e aplicando-os em nossas vidas o melhor que pudermos. Com uma compreensão sólida desses primeiros

passos, estabelecemos uma base firme para construir um novo e mais satisfatório modo de vida.

Perceber a necessidade de estabelecer um tipo diferente de relacionamento com o mundo sob pena de não sobreviver é uma coisa. Alterar esse mesmo padrão em termos práticos é outra bem diferente. Essa possibilidade vem a se viabilizar quando o alcoólico aceita sua dependência da bebida e a família alcoólica já passou pelas mais variadas formas de testar sua capacidade de controlar (a bebida do alcoólico) seu mundo, sua vida e quebra a negação, o mecanismo de defesa que impede o tratamento. Já desafiou ao máximo tudo e todos que podia, de todas as formas que sabia - já levou sua relação simétrica com o mundo ao ponto limite. A conversão ao pentecostalismo, por exemplo, quebra essa relação. Agora, encontra a afirmativa certa que vai definir seu problema, de uma forma simples e direta. É o diabo. E Deus pode contra o diabo. Desse modo estabelece novas fronteiras. O mundo do diabo e o mundo de Deus. Só Deus pode, eu não posso: Admitimos que somos impotentes perante o demônio, que tínhamos perdido o controle de nossas vidas (porque não estávamos com Jesus). A crença em Jesus, o poder superior, é forte o suficiente para devolver ao familiar a sua serenidade e a decisão de entregar sua vida a este poder superior. Antes da conversão a relação com o mundo era pontuada por uma postura eminentemente simétrica (mesmo aquelas famílias que mantinham alguma relação de fé durante o período de ativa do bebedor, faziam-no nos moldes de um relacionamento de desafio, exigindo desse poder respostas e soluções de um Deus erigido a sua própria imagem e semelhança). A partir do momento em que se convertem, entregando a si mesmos nas mãos de Jesus - esse poder reconhecido como superior - o fato de poderem traduzir tal dimensão em sua própria linguagem, pentecostal, no caso, os tranqüiliza.

A relação família-mundo passa a ser pontuada por uma complementaridade que se espalha a todos os comportamentos. A família alcoólica se debate no paradoxo que a paralisa: “não poder viver com o alcoólico e não poder viver sem o alcoólico”. Esse paradoxo a paralisa até que ela possa vivenciar um estado de submissão e rendição à sua realidade, como bem demonstra os relatos de membros das famílias alcoólicas FAL e FPT. É exatamente a experiência deste paradoxo que a lança à confusão, essencial ao processo de reformulação. A convivência nos grupos al-Anon e seu programa de vida, a demonização do alcoolismo proposta pelo pentecostalismo, tudo isso proporciona à família alcoólica a possibilidade de efetuar metacomunicações sobre sua forma de existir no mundo. O pentecostalismo funciona, então, como uma oportunidade para que a pessoa possa “aprender a aprender” maneiras diferentes de existir, de ser. Funciona como uma afirmação de que a mudança é possível e os

familiares passam a experimentar uma flexibilidade maior na adoção de papéis no grupo familiar. Esta reestruturação do sistema familiar alcoólico com o mundo a partir de novas regras ocasiona um afastamento da dualidade mente-corpo contida nos hábitos simétricos anteriores em favor de uma percepção mais global de si e de seu meio, que vem de forma involuntária.

Tanto no pentecostalismo como no AA e Al-Anon as atitudes orgulhosas do alcoólico e da família, como lembra Bateson, agem como programas de vida. Se esta postura sofre algum tipo de alteração, esta alteração se estenderá a toda vida e ao relacionamento com o mundo, pois fará com que o sistema eu-mundo se reorganize a partir de outras leis: “Se um homem realiza ou sofre mudança em premissas com as quais está profundamente enraizado em sua mente, ele estará certamente encontrando resultados e mudanças que se ramificarão através de seu próprio universo” (BATESON, 1976, p. 337). Ao reconhecer-se doente, Tarso, da FAL2, passa a ressignificar o conjunto de relações em que está envolvido entre, de um lado, o "bar", o "boteco", espaço da "ativa", em que as relações eram mediadas pelo uso do álcool e, de outro, a "casa", espaço das relações familiares, que é agora valorizado. Ao se deixar convencer pela mulher a freqüentar a Congregação, Rodolfo, FPT2, inicia o seu processo de conversão/reestruturação. O batismo, considerado pelo casal o umbral que marcou uma passagem para uma nova vida, redefine suas premissas anteriores. Os filhos expressam de maneira direta essa mudança: “Nós ganhamos um outro pai”. Nesse contexto, ser um novo pai é signo da recuperação do alcoólico e de sua família. Em outras palavras: a responsabilidade é uma categoria relacional por excelência, um valor ético-moral que articula os planos físico e moral da doença alcoólica. À imagem do "homem descompromissado", "dependente do álcool" e que tem sua vontade dominada pela bebida, contrapõe-se a imagem do "homem responsável", membro da igreja, que se responsabiliza pelo cuidado de si mesmo, ao mesmo tempo em que cumpre seus deveres em relação à sua família.

Em seu trabalho, Watzlawick, Weakland e Fisch (1977) apresentam um procedimento visando alcançar mudanças de segundo nível (apresentado no final do primeiro capítulo deste estudo). Este esquema de quatro etapas pode relacionar -se de forma bastante curiosa com os doze passos propostos pelo Al-Anon para a reformulação e recuperação pessoais. Embora pertençam a quadros referenciais próprios e distintos, ambos apontam para uma reorganização da situação, para a possibilidade de se alterar a pontuação dos eventos e de se produzir uma outra realidade.

A primeira etapa proposta pelos citados autores no sentido de se alcançar uma mudança de segundo nível diz respeito à definição clara do problema existente. Isto permite,

conforme já visto, uma distinção entre problemas e falsos problemas (cuja clarificação produz uma dissolução). O primeiro dos doze passos de Al-Anon, como já assinalado, diz respeito à aceitação da própria impotência perante o álcool. Tal aceitação parece ser a clara definição do problema. Até o momento em que passa a fazer esta afirmação tendo-a como verdade para si, a família do alcoólico já passou, certamente, pelas mais variadas formas de testar sua capacidade de controlar seu mundo, sua vida. Já desafiou ao máximo tudo o que podia, de todas as formas que sabia – já levou sua relação simétrica com seu mundo ao ponto limite. Agora, encontra a pergunta certa que vai definir mais claramente seu problema, de uma forma simples e direta: “Admitamos que éramos impotentes perante o álcool – que tínhamos perdido o domínio sobre nossas vidas”. O segundo e o terceiro passos – a crença em um poder superior, forte e suficiente para devolver a serenidade e a decisão de entregar sua vida a este poder superior, seja ele concebido como for – complementam a definição do problema.

Se antes a relação com o mundo era pontuada por uma postura eminentemente simétrica, a partir do momento em que realmente se deixam nas mãos de algo que reconhecem como superior e o fato de poderem traduzir tal dimensão em sua própria linguagem há uma reformulação das suas premissas em relação à realidade. Podem então descobrir algo novo numa relação viciada, impregnada por uma acirrada disputa de forças - agora não há mais necessidade de manter-se tal postura. A relação eu-mundo passa a ser pontuada por uma complementaridade que se espalha a todos os comportamentos. A simples aceitação da existência de um poder superior aponta o dilema da conduta anterior: tentar controlar o incontrolável. Tarefa fadada ao fracasso. Mariana e Carla, da FAL2, freqüentam algumas reuniões do Al-Anon e suas falas demonstram uma capacidade recuperada de lidar com o alcoolismo do pai e do irmão.

A segunda etapa para a mudança proposta por Watzlawick e seus colaboradores aponta para a investigação das soluções já tentadas, soluções que, na maior parte das vezes, serviram apenas para reforçar a situação problemática, ou que se prestaram a transformações que não tinham que ser feitas. No caso da família alcoólica, a tentativa mais acionada para combater o alcoolismo é através do tratamento clínico. Essa medida, ao longo do tempo, apenas mantém inalterada a estabilidade do sistema familiar. Ao sugerir a elaboração de um inventário de si mesmo, o quarto passo proposto pela programação de Al-Anon oferece ao alcoólico a oportunidade de rever tudo isso. Apesar da dimensão moral presente nesse passo ser em primeira instância muito importante para os grupos A-Anon, o que percebemos mais além é que, ao fazer um levantamento de seus erros e fraqueza, a família alcoólica tem a oportunidade de se confrontar com a pontuação que vinha fazendo de sua interação com o

mundo, com a verdade e a realidade produzidas por tal pontuação. Se a definição do problema foi acurada, mais ainda, se a aceitação de sua própria impotência diante do alcoolismo, chave de todo o processo, foi efetiva, a necessidade deste inventário vem naturalmente. Como uma necessidade de separar o que tem na interação da família com o alcoolismo de um de seus membros.

Já que o problema do alcoolismo foi deixado a cargo de um poder superior concebido, de acordo com suas crenças e necessidades, e as soluções já tentadas foram levantadas por meio de um inventário, uma nova dimensão aparece nesse processo de mudança. Agora, é necessário saber que mudanças se quer produzir, e isto, que começou a ser feito no segundo e terceiro passos, se delineando melhor no quarto, se aprofunda no quinto, sexto e sétimo passos. O importante aqui é que a transformação básica para a família alcoólica vem em função dessa atitude complementar, desta entrega da própria vida a um poder que venha controlá-la a partir de agora. Se a família alcoólica consegue abrir mão de sua postura antiga essencialmente simétrica, consegue aceitar o que quer que venha a lhe acontecer de forma nova. Se, antes, não conseguir algo que desejava era sinal de fracasso, de não ser bom o bastante, acarretando um comportamento de teste de tal realidade, agora se a família alcoólica deseja algo que não alcança, consegue esperar uma oportunidade melhor, ao lado da revisão de suas metas e estratégias. É interessante confirmar isso com a fala de Rosana da FAL1:

Eu sofri muito para cumprir o primeiro passo. Depois de alguns meses eu comecei a entender que eu sou muito impotente perante os fatos da vida. O pior defeito de caráter é a autopiedade. Mas antes de ter o Al-Anon na minha vida eu achava que era muito dona da situação. Que eu ia ter condições de mudar meu marido. A forma dele pensar. E de repente eu me vejo assim diante de uma situação que eu não consigo mudar ninguém. Muito menos meu marido e filhos. Com Guilherme foi diferente, eu já pensava de outra maneira. A doença que está dentro do meu marido e do meu filho só melhora se eles quiserem, porque a única coisa que eu posso fazer é trabalhar, aprender com o Al-anon a entender e oferecer coragem para que eles aceitem a recuperação deles.

Esta paciência, esta nova atitude frente ao que o dia a dia traz faz com que a família alcoólica não se sinta obrigada a provar que pode alterar o curso dos eventos.

Resta agora ao membro de Al-Anon que deseja mudar, formular um plano para produzir tal transformação, de acordo com Watzlawick e seus colaboradores (1977). Muito embora se possa compreender todo esse programa de doze passos de acordo com a proposição contida nesta quarta etapa, há alguns passos que se prestam, bem especialmente, a esta sugestão. Propor-se a reparar os danos causados a outras pessoas, desde que isso não as prejudique, continuar fazendo o inventário pessoal admitindo os próprios erros, procurar aprofundar o contato com o poder superior através de uma atitude de entrega expressa na

prece e na meditação, transmitir a mensagem de Al-Anon a outras pessoas que dela precisem. A mudança de segunda ordem se evidencia no tipo de relação que a partir de então passa a estabelecer com o mundo. A mudança acontece, portanto, quando o membro da família alcoólica se propõe, além dos necessários encontros com seus colegas de grupo, partilhar “códigos” e pontuações novas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados da pesquisa são construídos pelo observador que só pode agir sobre essa realidade num momento posterior. Não existe uma leitura falsa ou verdadeira da realidade, mas leituras que nos ajudam e ampliam nossas possibilidades, e outras que as limitam. Os problemas não são dados, são construídos. No entanto, não existe realidade objetiva independente do observador. O observador é simultaneamente ator e espectador. O modelo de uma epistemologia ecossistêmica implica então que, diante da realidade, a gama de leituras se amplia consideravelmente. A abordagem do alcoolismo pela perspectiva ecossistêmica é, portanto, uma ferramenta preciosa para detectar como nossos interlocutores construíram sua relação com esse problema. Ela consiste em estar mais atento ao modo como as pessoas pensam do que àquilo que elas pensam. A epistemologia é produto de uma atitude mental e comportamental que se evidencia, quando se procura delimitá-la, graças à observação dos processos de interação.

O modo de pensar sistêmico constitui uma nova etapa na história do pensamento, uma nova lógica para apreender o mundo. Sem querer considerá-lo uma verdade inatingível, ele permite a adoção de um novo olhar sobre a realidade e a abertura de novas perspectivas de resposta. Esse questionamento do pensamento linear não é uma derrota do pensamento. A lógica conectiva nos convida a nos libertarmos da ditadura do verdadeiro e do falso, do branco e do preto, do normal e do anormal, da tese e da antítese. Todos são, na verdade, duas faces indissociáveis de uma mesma realidade. A abordagem sistêmica tem como campo exatamente a observação e a intervenção nessa dimensão de interação que se insere plenamente nas lógicas conectivas, holísticas e circulares. Ela recoloca os indivíduos em seus contextos interacionais e leva, sistematicamente em consideração as interdependências e os feedbacks. Essa abordagem implica num relaxamento intelectual, que só pode ocorrer através de mudanças de nível lógico, para ultrapassar e transcender as abordagens lineares.

A partir de tantas leituras procurando apreender as famílias alcoólicas com as quais foi mantido um contato estreito nos últimos tempos, emerge gradativamente uma epistemologia própria a cada uma. Não há um contorno definido, há sempre a possibilidade de redimensioná-las. O esforço de fixação na epistemologia da família alcoólica pentecostal mostrou apenas alguns de seus aspectos. De certa forma ela já estava definida nos trabalhos dos diversos autores que serviram de suporte a essa investigação.

Esta investigação levou em conta o fato de que a formação de problemas e suas resoluções devem ser pensadas em termos de persistência e mudança, considerando-as em conjunto. Formular uma teoria da persistência e da mudança significa abrir um novo referencial que permita incluir os opostos lado a lado. A análise comparativa dos relatos das famílias acompanhadas no trabalho de campo explicita bem essa mudança epistemológica. Enquanto a família alcoólica sob tratamento clínico se debate em torno do problema e de sua negação, nas famílias freqüentadoras do Al-Anon já há uma nova visão do problema, que, claro, continua a existir, mas encarada em outra perspectiva, sob um ângulo menos rígido e auto-centrado. Nas famílias pentecostais, por sua vez, o reconhecimento de um poder superior à própria vida e ao álcool redefine o padrão familiar a tal ponto que o álcool se vincula definitivamente ao passado.

A crise epistemológica vivida pela família força-a à adoção involuntária de um novo ponto de vista. A resolução do paradoxo resulta numa nova pontuação da relação eu-mundo. E se o que ocorre é uma mudança na pontuação do padrão interativo exibido pelo sistema familiar, isto quer dizer que a organização de experiências e de relações na família alcoólica é feita a partir de uma nova percepção do problema. Se antes a regra era desafiar o destino alcoólico da família, agora a regra é reconhecer-se parte de um esquema muito maior, parte de um sistema em que existe um poder superior a si mesmo, sob pena de haver um retorno à realidade anterior. Agora o controle, ou melhor, a ilusão de controle da situação passa a ter menos importância que a entrega da própria vida a um poder superior, a um poder maior que o seu. Não há mais a urgência de ser Deus, mas antes a de entregar-se a ele.

Como já foi reiterado ao longo do último capítulo, se as tentativas de lidar com o alcoolismo poderiam ser comparadas a mudanças de primeira ordem, a sistemas em que a realidade produzida poderia ser caracterizada como “síndrome de utopia”, a partir do reconhecimento da sua impotência diante do problema a família alcoólica passa por mudanças de segunda ordem, baseadas na redefinição do problema. O processo de conversão supõe, portanto, abrir a porta para uma relação com o mundo que permita a complementaridade. Traz como efeito uma mudança de segunda ordem.

De acordo com tudo que foi dito nesta investigação, podemos perceber que há princípios básicos no processo de formação e de resolução de problemas. A mudança de atitudes, de comportamento, torna-se possível na medida em que o olhar se amplia até incluir no sistema em consideração o problema. Desta forma, os mecanismos que apenas contribuía para a persistência do problema como tal podem ser identificados, permitindo a reformulação de significados, a reorganização de premissas. É isto que podemos apontar a partir do estudo

do processo de mudança sofrido pela família alcoólica pentecostal. As regras de relacionamento estabelecidas após a conversão proporcionam a possibilidade de efetuar metacomunicações sobre sua forma de existir no mundo. Enquanto a realidade era apreendida com as mesmas constatações, as mesmas visões e os mesmos pressupostos, a família permanecia presa nos mesmos remédios e vítima dos mesmos bloqueios. A epistemologia ecossistêmica de Bateson descreve o oposto disso. A mudança tanto na FAL quanto na FPT tem o mesmo padrão. O padrão que liga (re-liga) a família a um campo maior de possibilidades de existência.

BIBLIOGRAFIA

- ANZIEU, D. & MARTIN, J. *La dinâmica de los grupos pequeños*. Buenos Aires: Editorial Hapelusz, 1971.
- ARÁUJO, Vicente A. *Para compreender o alcoolismo: teoria e prática*. São Paulo: Edicon, 1986.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- BARROWS, Suzanna e ROOM, Robin. *Drinking behavior and belief in modern history*. Los Angeles: University of California Press, s/d.
- BATESON, G. *Passos hacia una ecologia de la mente*. Buenos Aires/México, Ediciones carlos Lohlé, 1976.
- _____. *Mind and nature*. Glasgow: Fontana/Collins, 1980.
- _____. *Mente e Natureza*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, s/d.
- _____. *Metadiálogos*. Barcelona Gradiva Editorial, 1996.
- _____. *Una unidad sagrada: Passos ulteriores hacia una ecologia de la mente*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006.
- BATESON, G. e BATESON, M. C. *El temor de los ángeles*. Barcelona: gedisa Editorial, 2000.
- BATESON, G; JACKSON,D; HALEY,J; WEAKLAND,J. *Comunicacion, família y matrimonio*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.
- BATESON, G. E RUESCH, J. *Comunicación: la matriz social de la psiquiatria*. Barcelona. Paidós, 1974
- BENOIT, Jean-Claude. *Tratamento das perturbações familiares*. Lisboa: Climepsi Editora, 2004.
- BERTALANFY, L. *Teoria Geral dos Sistemas*. Petrópolis: Vozes, 1967.
- BERTOLOTE, J. M. *Conceitos em alcoolismo e problema sociais relacionados ao consumo de álcool*. In: *Alcoolismo hoje*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BITTENCOURT FILHO, José. *As seitas no contexto do pentecostalismo histórico*. *Cadernos do ISER*, n.21, 1989, p. 27-40.
- _____. *Crescimento dos evangélicos. Notas a propósito do CIN – 1982*. *Tempo e presença*, 269: 54-56, 1992.
- _____. *Remédio amargo*. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 24-33.

- _____. O protestantismo histórico brasileiro às voltas com os pentecostalismos. *Suplemento especial de Tempo e Presença*. Jan/fev. de 2000, p. 25-32.
- BONFATTI, Paulo. *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*: Paulinas, 2000.
- BORINI, P.; SOI, E.A.; RUBIRA, K.P.; ISHIKAWA, R.H., FERREIRA JÚNIOR., Alcoolismo feminino: padrão de consumo, motivações para o abuso e aspectos conceituais e emocionais de pacientes de baixa renda internadas em hospital psiquiátrico. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*. 48(1-2):539-545, 1999.
- BURNS, John E. *O caminho doze passos. Tratamento de dependência de álcool e outras drogas*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- CALIL, V. L. L. *Terapia familiar e de casal*. São Paulo: Summus, 1987.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: aproximação e conflitos. In: *Na força do espírito*. São Paulo: Pendão Real, 1999.
- CAMPOS JUNIOR, Luís de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. São Paulo: Ática, 1995, p. 11-38.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CERVENY, Ceneide Maria de Oliveira. *A família como modelo Desconstruindo a patologia*. Campinas: Editora livro pleno, 2000.
- CÉSAR, Waldo & SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CLAAB (Centro de Distribuição de Leitura de A.A. para o Brasil). *Alcoólicos Anônimos e Classe Médica*. São Paulo, 1978.
- _____. *Alcoólicos Anônimos atinge a maioria*. São Paulo, 1994.
- _____. *Alcoólicos Anônimos*. São Paulo, 1976.
- _____. *Os Doze Passos*. São Paulo, 1990.
- _____. *Viver Sóbrio*. São Paulo, 1997.
- _____. *Alcoólicos Anônimos em sua comunidade: Como a irmandade de A.A. Trabalha em sua comunidade para ajudar alcoólicos*. São Paulo: JUNAAB, 1998. (folheto explicativo).
- _____. *Reflexões diárias*. São Paulo: JUNAAB, 1999.
- _____. *Levar Adiante*. São Paulo, 2000.
- _____. *O grupo de A.A. : onde tudo começa*. São Paulo: JUNAAB, 1999.
- _____. *Vivência: Revista Brasileira de Alcoólicos Anônimo Reparações*. Rio de Janeiro:

- CONFERÊNCIA DE SERVIÇOS MUNDIAIS GRUPOS FAMILIARES AL-ANON. Os doze passos e as doze tradições do Al-Anon. 1993.
- CORTEN, André. Os pobres e o Espírito Santo: pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.
- COUTO, Maria Thereza. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. *Revista Estudos Feministas*. Ano 10, 2/2002, p. 57-68.
- DELA COLETA, J.A. Atribuição de causalidade: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1984.
- DREHER, Martin. Um esboço da história do protestantismo no Brasil. Curso de Verão III. São Paulo: Paulinas/CESEP, 1984, p. 101-119.
- EDWARDS, Griffith. *O tratamento do alcoolismo*. São Paulo: Fontes. 1987.
- FAIZANG, S. When the alcoholics are not anonymous. *Medical Anthropological Quarterly*. 8(3), p. 336-45. American Anthropological Association, 1994.
- FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. *Família: Diagnóstico e Terapia*. Editora Vozes: RJ. 1996.
- FERNANDES, Rubem César. Os evangélicos em casa, na igreja e na política. *Revista Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, V.17, n. 1-2, 1996, p. 5-11.
- FRESTON, Paul. Visão histórica. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- FRY, Peter Henry & HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. Debate e Crítica. *Revista Quadrimestral de Ciências Sociais*, n. 66, 1975, p. 75-94.
- GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Revista Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21, n.1, 2001, 87-119.
- GRUPOS FAMILIARES AL-ANON. *Os caminhos para a recuperação – Passos, Tradições e Conceitos do Al-Anon*. São Paulo: Os grupos, 2003.
- _____. *Manual de Serviços do Al-Anon Alateen*. São Paulo, 1999.
- HALEY, J. *Estratégias em psicoterapia*. Barcelona, Toray, 1971.
- HORTAL, Jesus. Um caso singular de pentecostalismo autônomo: a Igreja Universal do Reino de Deus. *Teocomunicação*. Porto Alegre: v.24, n. 116, dez. 1994, p. 47-59.
- INGOLD, Tim. *The perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.
- KALINA, Eduardo. *Clínica e terapêutica de adições*. Porto Alegre: Artmed. Editora, 2001.

- KELLERMA, L. Joseph . *Alcoolismo, um carrossel chamado negação*. Al-Anon do Brasil, 1986.
- LAING, R. D. *Laços*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996.
- _____. Olhando as mulheres pentecostais através do espelho. In: Valla Victor Vincent. *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ, Cecília L. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Revista Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 17/1-2, 1996, p. 141-159.
- MAFRA, C. J. *Na posse da palavra*. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Rio de Janeiro, UFRJ. Tese de doutorado, 1999.
- MARIANO, Ricardo. Neopentecostalismo: novo modo de ser pentecostal. In: ANJOS, Márcio Fabri (Org.). *Sob o fogo do espírito*. São Paulo: SOTER/Paulinas, 1998, p. 19-37.
- MARIZ, Cecília L. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. *Revista Religião e Sociedade*, 16/3, 1994, p. 80-92.
- _____. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 204-224.
- _____. Pentecostes e Nova Era – Fronteiras e Passagens. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, 17/1-2.
- MENDONÇA, Antônio G. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. In: Sinais dos Tempos: tradições religiosas no Brasil. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro: ISER, n. 22, 1989, p. 37-86.
- _____. O neopentecostalismo. In: *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: O campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997, p. 149-162.
- MENEDEZ, Gerardo. *Cultura holística, new age, auto-ayuda: nuevas caras para el individualismo o nuevo paradigma para el sentido comum?* Tese (Doutorado em Sociologia), 2002
- MINUCHIN, Patrícia. MINUCHIN, Salvador. COLAPINTO, Jorge. *Trabalhando Com Famílias Pobres*. Artmed Editora: Porto Alegre. 1999.
- MONTEIRO, Yara N. *Pentecostalismo no Brasil: os desafios da pesquisa*. *Revista de Cultura Teológica*. Faculdade de teologia Nossa Senhora da Assunção, n. 13, 1995, p. 7-20.

- NEVES, Delma Pessanha. *Alcoolismo: acusação ou diagnóstico? Caderno de Saúde Pública*. s/e. Rio de Janeiro. Janeiro-Feveiro, 2004. Pp.07-14.
- NICHOLS, M. P. & SCHWARTZ, R. C. *Terapia familiar: conceitos e métodos*. Porto Alegre: Artmed, 1998.
- OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. Experiência do sagrado e gênero: uma estrutura teórica. *Revista Rhema*. Juiz de Fora: Seminário Santo Antônio, v. 28, 2002, p. 103-110.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Classificação internacional de doenças*. 9ª ed. São Paulo: OMS/OPS,1,1978.
- _____. *Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- OSÓRIO, L. C. & VALLE, M. E. P. *Terapia de famílias: novas tendências*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002.
- RAPIZO, R. *Terapia sistêmica de família: da instrução à construção*. Rio de Janeiro: Instituto NOOS, 2002.
- RAMOS, Sergio de Paula. *Alcoolismo hoje*. Porto alegre: Artes Médicas, 1997.
- REIS, José Roberto Tozoni. Família, emoção e ideologia. In: LANE, Sílvia T. M. (org.). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ROHDEN, Fabíola. A questão de gênero e a ciência: ainda um desafio. *Revista Rhema*, v. 8, n. 28, 2002, p. 111-120.
- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SILVEIRA FILHO, Dartiu Xavier da. *Dependência: compreensão e assistência às toxicomanias: uma experiência do PROAD*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.
- SILVA, José Serafim da. *Caçadores de demônios: demonização e exorcismo como método de evangelização no neopentecostalismo*. Tese de mestrado, departamento de Ciência da Religião, PUC-SP, 1998.
- SOARES, Bárbara Musumea. *As melhores intenções – Análise dos programas de prevenção e recuperação da dependência química*. Rio de Janeiro: ISER. Núcleo de Pesquisa, 1994.
- STEINGLASS. Peter. *La familia alcoholica*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1989.
- STREY, Marlene Neves. Gênero. STREY, Marlene Neves et al. *Psicologia social contemporânea: livro texto*. Petrópolis: Vozes, 1998.

- TAVARES, F.R.G. *Alquimias da cura*. Um estudo da rede terapêutica alternativa do Rio de Janeiro. IFCS – UFRJ. Tese de doutorado, 1998.
- VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: Passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, 2001, v.7, n.2 ISSN 0104-9313.
- VON FOERSTER, H. Sobre sistemas auto organizadores y sus ambientes. In M. PAKMAN, *Las semillas de la cibernética: obras escogidas de Heinz Von Foerster*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- WATZLAWICK, P.; WEAKLAND, J.; FISCH, R. *Mudança: princípios de formação e resolução de problemas*. São Paulo, Cultrix. 1977.
- WATZLAWICK, P.; BEAVIN, J.; JACKSON, D. *Pragmática da Comunicação Humana*. São Paulo, Cultrix., 1981.
- WATZLAWICK, P. *Sempre pode piorar ou a arte de ser (in)feliz*. São Paulo: EPU, 1984.
- WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro. Guanabara, 1982.
- WIENER, N. *Cibernética*. São Paulo: Polígono, 1970.
- WOODHEAD, Linda. *Mulheres e gênero: uma estrutura teórica*. Rever – Revista de Estudos de religião. PUC-SP, n. 1/2002, p. 1-11.