



**Dossier lecturas complementarias sesión 8 de
septiembre "Propuesta estructuralista y eficacia
simbólica. La crítica desde la fenomenología"**

Segundo semestre 2023

Antropologías aplicadas: Antropología y Salud

Profesora:

Sol Anigstein

**Ayudantes: Diego Badilla, Yareth Carbonell,
Aylin (Mia) Hernández, Carla Ortiz,
Sol Nadjar y Javiera Vallejos**





Índice



Sesión 08/09: Propuesta estructuralista y eficacia simbólica. La crítica desde la fenomenología

Weidner, S. (2013). Eficácia simbólica: Dilemas teóricos e desafios etnográficos [Capítulo 2]. En Tavares & Bassi. Para além da eficácia simbólica. **3**

Leyton, D. (2021). La beneficencia médica como eficacia simbólica. Etnografía en la gota de leche de Santiago de Chile. Revista Chilena de Antropología, 43, pp. 187-202. **34**



Eficácia simbólica

Dilemas teóricos e desafios etnográficos

Sônia Weidner Maluf

A noção de eficácia simbólica, desenvolvida por Lévi-Strauss em dois artigos sobre o xamanismo, ganhou uma amplitude e uma extensão para além das práticas xamânicas, constituindo um verdadeiro percurso próprio nos campos da cura ritual, das articulações entre saúde e religião, das terapias não convencionais e externas à biomedicina, mas também da feitiçaria e da bruxaria, benzeção e desembruxamento. De modo geral, a noção de eficácia simbólica passou a caracterizar e a descrever toda forma de ação, e em especial de ação voltada para a cura, que escaparia à causalidade mecânica ou orgânica da lógica biomédica e científica. Se a eficácia da cura e dos tratamentos no campo da biomedicina é medida pelo sucesso da relação entre causa e efeito, ação mecânica, orgânica, química etc, a eficácia simbólica remeteria a outra dimensão dos efeitos de um determinado tipo de ação e de experiência. Questões como a dicotomia entre a ordem objetiva e a subjetiva, entre o físico e o moral, entre matéria e símbolo, entre representacionismo e pragmatismo estão em jogo nessa diferença entre as duas dimensões da cura, diferença que de certo modo reinstaura a dicotomia entre magia e ciência e/ou entre religião e ciência. Ou entre rito e técnica.

Na eficácia simbólica, são os símbolos que agem como objetos ou são os objetos que agem como símbolos? O objetivo deste artigo é de repensar essa noção, seus limites e potencialidades para a compreensão de certas práticas e representações sociais ligadas à cura ritual, aos processos de adoecimento e cura e aos vários recursos terapêuticos utilizados, à construção e transformação ritual de pessoa e corporalidade, entre outros temas. O foco, a partir de minha própria experiência de pesquisa, será a questão da cura ritual e dos procedimentos terapêuticos na relação entre cura e religiosidade ou espiritualidade. A reflexão será desenvolvida em torno de três abordagens complementares:

- 1) os desafios etnográficos colocados à noção de eficácia simbólica, buscando entender os dispositivos que operam numa situação de cura ritual;
- 2) os percursos da noção de eficácia no campo da antropologia e das ciências sociais, através de um retorno aos textos e autores que inicialmente lançaram e buscaram definir a noção de eficácia (mágica, ritual e simbólica), feito a partir de uma leitura a contrapelo, não apenas focada no argumento central desses autores, mas buscando alguns elementos residuais ou periféricos que possam ter algum rendimento para uma discussão contemporânea sobre o conceito e
- 3) os desafios teóricos atuais em torno da noção e seu rendimento para a pesquisa antropológica, a partir de suas apropriações pelos estudos de antropologia da saúde e estudos de ritual, e as abordagens da cura ritual, conforme os paradigmas da pragmática da linguagem e das teorias da *performance*.

Finalmente, serão discutidos alguns elementos para uma abordagem para além das dicotomias descritas acima.

Desafios etnográficos sobre a eficácia simbólica

Em um trabalho anterior (MALUF, 1996, 2005) discuti o conceito de eficácia simbólica buscando compreender de forma mais ampla os mecanismos, dispositivos, técnicas e procedimentos que operam no momento de uma cura ritual no universo das chamadas culturas da “nova era” no Brasil. Minha discussão objetivava, de um lado, mostrar as relações estreitas entre as dimensões terapêuticas e espirituais, ou terapêuticas e rituais das práticas e representações dos sujeitos envolvidos nessas experiências, o sentido terapêutico das práticas rituais e as dimensões espirituais ou religiosas das práticas terapêuticas, evidenciando que definir uma determinada forma de ação como “terapêutica” ou “religiosa” não depende da ação em si, mas dos sentidos dados a estas num contexto social particular. De outro, buscava descrever e compreender como funcionam, como operam os mecanismos e a lógica da cura ou do alívio do sofrimento e da aflição numa situação terapêutica e/ou ritual nesse universo. Um conceito central que apareceu em campo e que se mostrou fundamental para compreender esses mecanismos foi o de *trabalho*, utilizado para designar as diversas atividades rituais e terapêuticas e as duas dimensões dos agenciamentos individuais e coletivos: os ligados à situação terapêutica e ritual propriamente dita, os procedimentos, técnicas e ações realizadas pelos partici-

pantes, não apenas das pessoas envolvidas, mas também dos demais “agentes” envolvidos no processo de cura ritual, entidades espirituais, forças e energias, objetos e substâncias que fazem parte do evento ou que por ele circulam. Essa definição do trabalho terapêutico e dos agenciamentos que envolve se estende para outros universos espirituais e religiosos, como o das religiões afrobrasileiras, onde trabalho se refere tanto ao ritual com os orixás e as demais entidades, quanto às obrigações do fiel em relação à religião e a essas entidades e orixás. No Santo Daime, trabalho refere-se também ao ritual. Um outro universo no qual, na linguagem comum de adeptos e praticantes, a noção de trabalho era bastante usada, principalmente no decorrer dos anos 1970 e 1980, no Brasil, é o da psicanálise e das culturas psicanalíticas, designando, sobretudo, a experiência do indivíduo envolvido em análise ou em autoanálise. A presença da psicanálise aqui tem um sentido especial, porque é justamente a esta que Lévi-Strauss irá comparar e contrapor o xamanismo para discutir seu conceito de eficácia simbólica.

Para ir além das práticas rituais ou terapêuticas, o outro campo semântico ao qual a noção de trabalho responde, e que é complementar ao descrito acima, refere-se a um projeto ou estilo de vida em que um esforço é investido no sentido da vivência do sofrimento e de sua superação ou transcendência na direção de uma reinvenção de si. A eficácia simbólica está ligada aqui à ideia de transformação de si, metamorfoses do *self*, emergência do sujeito. Eficácia como cura, de um lado, e eficácia como modo de subjetivação, de outro.

Operam nesses dois sentidos do trabalho ritual e terapêutico duas dimensões complementares: a ideia de *transformação* (de um conjunto de afecções a outro, do sofrimento à cura ou ao alívio, de si, etc.); e a ideia de *agência*, ação, prática ou práxis individual ou coletiva, dimensão apenas residual ou senão ausente nas diferentes formulações e usos do conceito de eficácia simbólica na análise antropológica. Seria a dimensão da agência e da práxis (individual ou coletiva) um dos limites, o que não estaria contido nas diferentes formulações do conceito? Essa é uma primeira questão que pretendo formular de forma mais detalhada adiante. O “trabalho ritual ou terapêutico” opera uma transformação, e é esta que baliza toda a questão da eficácia resultante do esforço investido. A noção de eficácia como transformação está presente já nas formulações de Lévi-Strauss e compõe uma de suas perguntas não respondidas:

a de como transformações simbólicas produzem ou induzem transformações orgânicas ou fisiológicas. Na discussão do autor, o conceito de analogia (entre diferentes planos estruturais) se sobrepõe e eventualmente exclui o de agência.

Além disso, conforme discuto nos textos mencionados (MALUF, 1989, 1993, 1996), o trabalho terapêutico e ritual refere-se também a uma dimensão cosmológica, de valores. Ele é um operador simbólico de valores e modos comuns de existência, ao mesmo tempo em que contém uma teoria da terapia, uma teoria dos processos de adoecimento e cura.¹ Ao mesmo tempo, essa transformação que descrevo nas curas rituais não se reduz a uma série de analogias estruturais que dariam sentido umas às outras ou que induziriam umas às outras, mas trata-se de uma transformação que envolve um conjunto de práticas, ações e encaminhamentos, e, conseqüentemente, de sujeitos. Não apenas porque no decorrer do processo terapêutico é o sujeito que emerge, mas porque esse processo envolve questões como criatividade, imaginação e ação, questões que uma abordagem performática da cura ritual têm também colocado. (LANGDON, 2007)

Nos trabalhos citados, descrevo detalhadamente diversas práticas rituais e terapêuticas, abordando questões como espaço e tempo rituais, gestos, técnicas e procedimentos corporais, linguagem ritual, valores e códigos compartilhados, relação ritual e terapêutica, mecanismos terapêuticos e mediadores simbólicos, pensando o ritual de cura como uma forma de relação, e mesmo de comunicação, em diversos níveis. É na discussão específica sobre a dimensão narrativa do trabalho ritual e terapêutico que busco um diálogo mais efetivo com a noção de eficácia simbólica e com o texto de Lévi-Strauss que traz esse título. Minha intenção, conforme descrevo, é problematizar o aspecto narrativo do mito, e não sua dimensão formal e estrutural, ou sua decodificação gramatical. Meu argumento é de que a “cura” no universo das culturas da nova era encontra-se no caminho do meio, ou na fusão, das duas dinâmicas descritas por Lévi-Strauss, entre a cura xamânica e a psicanalítica,² pois opera com

1 Confira Favret-Saada (2009a, p. 51), para uma teoria do ‘desenfeiteamento’.

2 A analogia com a psicanálise provocou diversos comentários, desdobramentos e críticas ao autor. Me parece que a escolha da psicanálise se dá justamente pela ausência nesta de um tipo de causalidade mecânica típica da biomedicina, por exemplo, aproximando aquela das formas de cura ritual, especificamente do xamanismo. Sobre a redução do argumento de Lévi-Strauss ao aspecto verbal do ritual, vou tentar mostrar adiante, em uma leitura mais detalhada do texto, que outros aspectos também têm uma importância em sua definição da eficácia.

as duas dimensões narrativas, a do mito coletivo (representado pelos diferentes símbolos e mediadores utilizados no processo de cura: os símbolos astrológicos, as cartas do tarot, os hexagramas do I-Ching, os hinários do Daime, as essências florais), que é utilizado como operador simbólico para a reconstrução de uma narrativa pessoal, sendo esta a sua segunda dimensão. Discuto o processo não linear de transformação narrativa, na passagem e tradução de uma linguagem a outra, não apenas através de analogias estruturais (núcleo do argumento de Lévi-Strauss), mas através de transformações operadas a partir do próprio momento do trabalho ritual e terapêutico, em que um tipo de esforço intelectual, corporal e afetivo é realizado, visando provocar uma determinada experiência. A ideia de experiência não está ausente do argumento de Lévi-Strauss, apenas não recebeu a devida ênfase, como nesta passagem em que compara a cura xamânica com a psicanalítica:

[...] as duas visam provocar uma *experiência*; e as duas o fazem reconstituindo um *mito* que o doente deve viver ou reviver. Mas, em um caso, é um *mito individual* que o doente constrói, com a ajuda de elementos tirados de seu passado; em outro, é um *mito social* que o doente recebe do exterior [...]. (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 220, grifo nosso)

A pergunta que vou buscar formular de forma mais consistente neste artigo é se o diálogo com a noção de eficácia simbólica poderia contemplar aspectos como trabalho, esforço, agência e, sobretudo, sujeito, que emerge dessa experiência de reinvenção de si e do mundo, como dimensões centrais dos mecanismos e dispositivos que operam numa situação de cura ritual. Para isso, é necessário voltar aos textos que inicialmente buscaram definir o conceito e pensar um pouco a trajetória deste.

O percurso antropológico da eficácia simbólica: uma leitura à contrapelo

Mesmo tendo sido formulada de maneira mais explícita por Lévi-Strauss nos artigos *A eficácia simbólica* e *O feiticeiro e sua magia*, a noção de eficácia simbólica teve sua carreira em dois campos nos quais a influência da análise estrutural é bem menor do que as análises interpretativistas e fenomenológicas: os

campos da antropologia da saúde e da doença e dos estudos antropológicos de ritual e religião. Por sua vez, talvez por se tratarem de dois dos textos que poderíamos definir como dos mais fenomenológicos de Lévi-Strauss,³ eles acabaram não tendo a importância de outros de seus trabalhos na formação de um pensamento estruturalista na antropologia, sendo mesmo relegados como textos menores, desacreditados pela própria insuficiência e eventual equívoco dos dados etnográficos com que o autor trabalha.⁴

Apesar de sua pouca repercussão no campo da análise estrutural, a eficácia simbólica fez um trajeto que se inicia bem antes dos dois artigos de Lévi-Strauss e se prolonga para depois destes, tendo algumas de suas raízes na chamada Escola Sociológica Francesa, principalmente nos trabalhos de Marcel Mauss e tendo seus desdobramentos contemporâneos nos estudos de ritual e cura. Antes de fazer a leitura do trabalho de Lévi-Strauss sobre o tema, seria interessante recuperar como o conceito de eficácia aparece dos trabalhos da Escola Francesa.

De Mauss a Lévi-Strauss

Dois questões que envolvem inicialmente a discussão da eficácia simbólica é a dos chamados atos mágicos e a dos efeitos do rito. Durkheim discute os conceitos de eficácia e de eficácia física no livro III de *As formas elementares da vida religiosa*, quando descreve o ritual.

É particularmente em *Esboço de uma teoria geral da magia* que Mauss e Hubert desenvolvem de forma mais explícita o conceito de eficácia, no caso eficácia mágica ou ritual, buscando discutir o que denominam de “explicações ideológicas da eficácia dos ritos”. Para os autores, essa explicação estaria em um resíduo que as explicações dadas à magia a partir de suas diferentes manifesta-

3 Essa questão será desenvolvida mais adiante, em torno do que se evidencia nos dois textos em questões como os aspectos práticos e vivenciais da eficácia simbólica, que funcionam em situações cujo princípio de cura é o de ‘provocar uma experiência’.

4 Mais recentemente, foram trazidos à tona dados sobre a língua na qual a reza do xamã Cuna é feita, não sendo esta uma linguagem conhecida pela parturiente, mas uma língua secreta ou arcaica, no caso de *A eficácia simbólica*. No caso de *O feiticeiro e sua magia*, textos etnográficos mais recentes, informam que Quesalid, ao contrário de ser o ‘xamã típico’, era alguém com um status especial, sendo mestiço com branco, tendo sido escolarizado e letrado no conhecimento ocidental moderno, sendo esse o contexto de sua descrença nos efeitos do xamanismo, e não a expressão de uma dúvida comum a qualquer xamã, tal como argumenta Lévi-Strauss.

ções (as fórmulas simpáticas, a propriedade mágica das coisas e dos elementos da magia e a teoria dos “demônios”, ou seja, a crença em espíritos) não dão conta.⁵ Essas explicações, aliás, devem muito mais à lógica científico-racionalista, e ao que Mauss denomina de “nosso entendimento adulto europeu”. (MAUSS; HUBERT, 1997, p. 100) Minha leitura do *Esboços...* é um tanto transversal aqui, na medida em que, menos do que a magia em si e as definições que os autores buscam construir no texto, me interessa entender de que maneira sua eficácia é discutida. É justamente sobre aquele resíduo não explicado pelas diferentes classificações da magia que os autores buscam construir, em uma das partes do *Esboço...*, uma teoria sobre a crença na eficácia dos ritos mágicos a partir da “ideia compósita de força e de meio”, noções que escapariam do racionalismo individualista ocidental e seriam perfeitamente apreensíveis por uma concepção não intelectualista e coletivista, conforme os autores. Coletividade parece ter aqui um significado ligeiramente distinto daquele de substância ou entidade acima ou fora da experiência e das singularidades, tal como uma ortodoxia durkheimniana poderia supor. Essa força ou “potencialidade mágica” é a causa mesmo dos efeitos mágicos: “doença e morte, felicidade e saúde”. (MAUSS; HUBERT, 1997, p. 100) É comparável à força mecânica, na sua relação de causa e efeito, mas separa-se desta na medida em que o meio em que atua, e com o qual faz um, é outro, permitindo, entre outras coisas, o contato na distância. Para melhor descrever e definir esse compósito eles usam o conceito nativo de *mana* – palavra comum às línguas melanésias, designando, além de força, ação, qualidade e estado. Mas designa, sobretudo, algo que *confunde e reúne* os vários

5 Eventualmente o texto acaba servindo para reificar a distinção que perdura em certas análises no campo das ciências sociais, entre magia e religião, mesmo essa sendo apenas uma das partes do longo artigo de Mauss e Hubert, cuja intenção era muito mais a de constituir os fenômenos descritos como objeto das ciências sociais e definir uma especificidade para a prática da magia para além dos outros grandes campos já instituídos da análise social, como a religião. A distinção entre magia e religião, cujo fundamento tem raízes mais teológicas do que sociológicas, perdura tanto nas análises sócio-antropológicas quanto nos discursos internos às próprias organizações religiosas, que buscam construir diferenças e distinções em suas fronteiras fluídas com outras crenças e práticas. Um exemplo desse uso ‘distintivo’ da diferença no universo religioso brasileiro são os ataques das igrejas neopentecostais às religiões afrobrasileiras, tachando-as como magia, feitiçaria, e não religião. Ou a recusa da Igreja Católica em aceitar certas práticas populares de cura, como as benzeduras e curas rituais, como sendo de ordem externa à religião, como credences e não crenças. Não é por acaso que a noção de eficácia simbólica acabou sendo prioritariamente utilizada para descrever e explicar práticas rituais e de cura exteriores à modernidade ocidental ou às formas terapêuticas da biomedicina. O que de certa forma reproduz a velha divisão entre magia, ciência e religião. Não obstante, alguns autores buscaram estender o conceito para as religiões insituídas e hegemônicas na modernidade ocidental, como é o caso do estudo de François Isambert sobre os ritos cristãos e sobre a liturgia dos sacramentos. (ISAMBERT, 1979)

elementos que, na lógica ocidental, permaneceriam separados, como o agente, o rito e as coisas e objetos. Essa é uma questão importante de reter por enquanto, levando em conta duas coisas: primeiro, que os textos centrais da Escola Sociológica Francesa consideram que a análise sociológica e antropológica deve se debruçar sobre aquilo que define o mundo social, ou seja, suas formas de classificação, diferenciação e separação; segundo, que a crítica mais importante de Lévi-Strauss a Mauss, esboçada na célebre *Introdução à obra de Marcel Mauss*, é sobre a utilização de uma noção como *mana* como categoria de explicação antropológica, o que seria, em resumo, um deslize irracionalista de Mauss, ao buscar as origens do *mana* numa “ordem de realidade que não as relações que ela ajuda a construir”, jogando a análise para o que seriam “epifenômenos ou mistérios”, “em todo caso, objetos extrínsecos ao campo de investigação”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 45)

Na tentativa de pensar os atos mágicos e a magia em sua especificidade, como um sistema possuindo uma unidade, a ideia de eficácia ritual ou simbólica emerge como forma dessa especificidade dentro de um inventário enorme de princípio, técnicas, procedimentos, representações, efeitos, do que seriam esses atos. A especificidade da magia, do ato mágico, da cura ritual, do ataque ritual ou simbólico, seria o de funcionar num campo de eficácia simbólica.

É interessante reter os qualificativos utilizados pelos autores para definir o *mana*: além de preencher um resíduo, trata-se de uma noção “obscura e vaga”, mesmo tendo um “emprego determinado”, “abstrata e geral” e, ao mesmo tempo, “plena de concreto”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 102) Fundamentalmente, *mana* é o que dá valor a coisas, fatos, ações, agentes etc. Ele é a força das coisas (do feiticeiro, do rito, dos objetos): “o *mana* é a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora sua ação mecânica sem a aniquilar” (1989, p. 104) (assim, é o *mana* que garante que a canoa fique estável no mar,⁶ que a casa permaneça sólida etc.). Não há, assim, contradição entre o *mana* e a função ou ação mecânica dos objetos, das coisas. Os autores vão além: o *mana* não pode ser objeto de experiência, porque ele, na verdade, absorve a experiência,

6 Tal como também constatei em minha pesquisa sobre narrativas de bruxas na Lagoa da Conceição, Florianópolis. É o benzimento da canoa que permite que esta não naufrague ou não seja objeto de ataques de bruxas durante a pesca. (MALUF, 1989, 1993)

o que invalida qualquer tentativa de compreender sua ação na lógica científica experimental. Ou, tal como eles explicam, uma das características da magia é que ela é tributária de uma crença *a priori*, independente da experimentação.⁷ Finalmente, Mauss conclui essa parte do texto explicando que essa força não é uma qualidade intrínseca às coisas e às pessoas, mas são atribuições sociais (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 114), resultantes dos diferentes e relativos lugares sociais ocupados por essas coisas, pessoas e contextos. É dessa diferença que emergiria o *mana*, ou qualquer que seja a noção empregada para designar essa força potencial.⁸

O projeto de Mauss e Hubert nesse texto é menos o de discutir os mecanismos que operam no ato mágico e em sua eficácia do que em definir sua unidade e especificidade, tanto em relação à religião quanto em relação à técnica. E é uma lástima que mesmo as leituras contemporâneas desse texto se debrucem mais sobre as questões de definição da magia, suas diferenças com a religião, seja na sua crítica ou na reprodução anacrônica dessa diferença, do que sobre a potencialidade dessa tentativa embrionária de tentar discutir a eficácia do ato mágico a partir de sua lógica intrínseca. Também é interessante a fronteira tênue, segundo os autores, entre a magia e as diferentes técnicas ocidentais, como a medicina, por exemplo, apesar do acento que colocam sobre a necessidade de distinguir nas práticas de cura o que seriam os atos mágicos (rezas, evocação de espíritos, queima de ervas) dos atos que a ciência ocidental reconheceria como de causalidade mecânica. Ora, os procedimentos terapêuticos e de cura rituais formam um todo indissociável do ponto de vista nativo, sendo que a própria concepção de causalidade mecânica pode mudar conforme as concepções científicas ocidentais mudem – o que permanece é o princípio experimental, mas essa experiência pode levar justamente ao abandono da ideia de causalidade mecânica para definir uma prática que no momento anterior

7 Essa crença *a priori* será relativizada no mesmo texto, quando os autores descrevem o mágico ou feiticeiro, sendo uma de suas características a simulação e uma certa descrença no que fazem. 'A simulação do mágico só é possível com a crença pública'. (MAUSS; HUBERT, 1997, p.89) Posteriormente esse será o argumento central de Lévi-Strauss ao descrever e analisar a trajetória de Quesalid, o xamã 'descrente', mesmo não fazendo referência à discussão de Mauss e Hubert.

8 Ao discutir o que seriam atributos ontológicos dos agentes da feitiçaria, Favret-Saada (2009a) evidencia a noção de 'força' como um desses atributos, e um dos elementos centrais também de uma teoria do desenfeitiçamento.

era reconhecida a partir de tal princípio. Vou discutir mais adiante o quanto a dicotomia mecânico x simbólico, que tornou-se fundamental para definir a eficácia simbólica e encontrar nela alguma especificidade, acaba tendo suas fronteiras esmaecidas quando interrogamos, com Latour (2006), sobre o sentido construído, fabricado (feito), tanto do símbolo quanto do objeto técnico.

Nessas poucas páginas em que buscam elaborar uma explicação da magia e de sua eficácia, questões interessantes são colocadas para um futuro desenvolvimento. Questões como os aspectos residuais do ato mágico e da complementaridade entre ação mecânica e ação “mágica” (a primeira potencializada pela última), a crítica às explicações racionalistas e extrínsecas à magia, a ideia de “potencialidade ou força mágica” (*mana*), a complementaridade entre simulação e crença, a definição dos atos rituais como essencialmente criadores e eficazes, que efetuam mudanças e transformações, são elementos a serem retomados em uma discussão sobre os limites e potencialidades do conceito de eficácia simbólica. Mauss e Hubert (1997), para descreverem as diferentes noções culturais que se referem à eficácia, falam de uma verdadeira “metempsicose” de noções ao se referirem ao caso indiano, mas que pode ser generalizado a outras noções de uso e de significado semelhantes ao *mana*. Uma noção de “eficácia pura”, ao mesmo tempo material e localizável que seja espiritual e que aja à distância.

A dimensão coletiva da eficácia aparece no argumento dos autores como a dimensão compartilhada da experiência, mesmo que as intenções, os desejos e os significados dados a essa sejam distintos. É também, segundo Mauss e Hubert (1997, p. 119), a constatação do efeito por uma coletividade o que produz ou reconhece o meio como apto a produzir o efeito, estabelecendo assim uma síntese entre causa e efeito. Levando adiante o argumento dos autores, num diálogo com discussões contemporâneas, poderíamos inferir que o que opera aqui é a ideia da afecção, do deixar-se afetar, um tipo de agenciamento em geral involuntário, não porque inconsciente apenas, mas porque corporificado e afetivo. Mais do que uma crença (experiência intelectual), trata-se aqui da afecção (experiência corporificada e afetiva). A ideia de fusão entre causa e efeito faz lembrar uma outra discussão de Bruno Latour (2004), sobre a educação olfativa dos analistas de perfumes e a relação entre o nariz e o aroma: se por um lado a diferença entre os aromas de perfumes fabrica um nariz de

especialista, que consegue identificar os diferentes tons e notas olfativas, por outro, esses diferentes tons e notas olfativas só existem quando cheirados, ou seja, quando são fabricados por esse nariz especializado: o aroma fabrica o nariz, mas o nariz, por sua vez também fabrica os aromas e suas distinções. Deformando um outro exemplo de Latour, também distante do tema da saúde e da religião: é porque os objetos explodem no laboratório que se reconhece uma determinada técnica como apta a produzir um efeito. Inverte-se a relação causa e efeito: não é a técnica que produz a explosão dos objetos, mas é a explosão dos objetos (sua agência, para Latour) que produz a técnica como tendo algum efeito. No ato de cura ritual, na fusão entre causa e efeito, os gestos, os objetos, as substâncias, etc, produzem uma afecção corporificada, assim como o corpo afetado constitui, engendra, esses objetos e gestos de eficácia.

Mauss e Hubert não estavam tão distantes ao formular a noção de eficácia em torno da ideia de fusão entre causa e efeito, apesar de não terem ido adiante.

Durkheim, certamente influenciado pelas reflexões de Mauss, irá discutir a eficácia do rito em *As formas elementares da vida religiosa* (1912), distinguindo o que seria uma eficácia moral do rito (construir ou engendrar o sentimento de sociedade) e sua eficácia física, uma consequência ou efeito contingente da primeira. A eficácia moral é o efeito do rito em criar e recriar esse “ser moral” que é a sociedade, e do qual dependemos. A eficácia física seria um derivado imaginário ou contingente da eficácia moral, que para ele é a eficácia real do rito:

O que em primeiro lugar está implicado na noção de relação causal é a ideia de eficácia, de poder produtor, de força ativa. Entende-se comumente por causa o que é capaz de produzir uma mudança determinada. A causa é a força antes que tenha manifestado o poder que está nela; o efeito é o mesmo poder, mas atualizado. (DURKHEIM, 2003, p. 394)

Para Durkheim, a origem dessa “força” e desse “poder” é a sociedade. Em outra ocasião, a discussão de Durkheim sobre a eficácia moral e a física mereceria um tratamento mais detalhado, o que não é possível fazer no escopo deste artigo.

Nos dois artigos em que discute a eficácia simbólica, Lévi-Strauss busca responder à questão da eficácia da magia e da cura xamânica, e de como certos fenômenos podem se expressar ou ter efeitos sobre o plano fisiológico. A seguir

vou trilhar de maneira mais detalhada e demorada esse caminho, não apenas buscando as linhas centrais do argumento do autor, mas vou percorrer também os pequenos “desvios” e os meandros de sua reflexão. No caso de *O feiticeiro e sua magia*, a pergunta é formulada em torno da morte física provocada pelo que se poderia chamar de morte social, ou seja, a dissolução da personalidade social do sujeito, assunto já trabalhado anteriormente por Mauss. Nesse texto Lévi-Strauss discute diversos exemplos em que questões como manipulação e descrença na feitiçaria por parte do xamã e o posterior convencimento de sua validade, crença ou desconfiança por parte da audiência são tematizadas. No fundo de seu argumento, há uma relativização da ideia de crença, na medida em que essa é retirada do plano do *a priori*, quando o autor descreve a transformação do xamã que, inicialmente descrente de suas habilidades ao teatralizar de forma consciente essas habilidades, vai ele próprio se tornando efetivamente um feiticeiro. A análise do autor de uma dessas situações, a do adolescente Zuni, acusado de feitiçaria depois que uma menina teve uma crise nervosa quando este pegou sua mão, revela uma verdadeira pragmática da linguagem: “Até que ponto o jovem não se tornou refém de seu personagem, ou melhor: até que ponto ele não se tornou efetivamente um feiticeiro. ‘Mais o jovem falava’, dizia-se de sua confissão final, ‘mais profundamente ele se absorvia em seu tema’”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 192) Mesmo que seu argumento central para justificar a retirada da acusação tenha sido o fato de que, ao desfiar todo um discurso (inventado) sobre sua maneira de proceder na feitiçaria, o acusado teria propiciado à comunidade um sistema para traduzir seu sentimento difuso e suas representações mal formuladas em torno da feitiçaria. De “ameaça à segurança física de seu grupo”, o jovem se torna “garantia de sua coerência mental”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 191) A dimensão moral (social) de Durkheim se traduz ou se transubstancia aqui em dimensão mental (simbólico-estrutural).

Dos exemplos discutidos pelo autor nesse artigo, o mais conhecido e citado por seus comentadores é o de Quesalid, que conta em sua autobiografia (recolhida por Boas) que, não acreditando no poder dos xamãs, decidiu fazer o aprendizado junto a eles com o objetivo de os desmascarar. Seu aprendizado apenas confirmou o que ele presumia: ensaios de pantomima e teatralização, aprendizado das mais diversas técnicas de manipulação e ilusionismo. Mas antes que pudesse efetuar sua denúncia, Quesalid já havia se tornado conhecido como

aprendiz de xamã e foi convocado para fazer uma cura. Apesar de sua descrença, o tratamento foi um sucesso, o que não modificou sua visão cética em relação à cura xamânica. Confrontado por outros xamãs e suas diferentes técnicas, Quesalid vai aos poucos nuançando sua descrença inicial em todos os xamãs: alguns seriam autênticos. Sobre sua crença em seu próprio poder xamânico, nada fica definido, a não ser que ele continua exercendo seu *métier* e defendendo sua técnica de cura. Em sua análise, Lévi-Strauss busca compreender o que seria o complexo xamânico, organizado em torno de dois polos: o consenso coletivo e a experiência íntima do xamã. Mas, além disso, alguns elementos centrais do xamanismo discutidos pelo autor acabaram se tornando uma referência nos estudos sobre a eficácia simbólica, xamanismo e cura: um doente curado por um xamã tem grande potencial de se tornar ele próprio um xamã; não é porque Quesalid curava que ele se tornou um grande feiticeiro, mas porque ele era um grande feiticeiro é que ele curava os doentes. O xamã oferece um espetáculo ao seu público, mas não no sentido da representação teatral meramente, ele efetivamente revive nesse espetáculo os fatos e acontecimentos em sua originalidade, vivacidade e violência. A esse último aspecto, Lévi-Strauss nomeia *ab-reação*, noção psicanalítica que significa a revivência intensa de uma situação que estaria na origem da perturbação, conceito também discutido em *A eficácia simbólica* para explicar os efeitos provocados pela reza do xamã sobre sua paciente. O ritual provocaria uma experiência.

Buscando destrinchar um pouco mais os mecanismos que operam numa cura xamânica, o autor discute a relação ente o xamã e seu grupo, e entre pensamento normal e patológico, que, numa perspectiva não científica, não se oporiam, mas, ao contrário, se complementariam. Para o pensamento normal, há falta, demanda, déficit de significado; para o pensamento patológico, excesso. Na cura xamânica operaria uma mediação entre essas duas situações complementares, entre a demanda e a oferta, entre o coletivo e o individual (o xamã), em que continuamente “se elabora e se modifica uma estrutura”. (1990b, p. 200) Lévi-Strauss estabelece aqui uma diferença entre a experimentação científica (verificável e controlável) a essa “experiência vivida de um universo de efusões simbólicas” em que pode se vislumbrar “as iluminações”. É essa experiência que define a adesão ao xamanismo. À explicação científica, que busca causas, contrapõe-se esta outra experiência, que busca articular

as coisas em uma totalidade, opondo o doente (passividade, alienação de si) ao xamã (atividade, transbordamento de si). Uma passagem esclarece como o autor define a cura nesse caso: “A cura coloca em relação esse polos opostos, assegura a passagem de um a outro, e manifesta, em uma experiência total, a coerência do universo psíquico, ele próprio projeção do universo social”. (LÉVI-STRAUSS, 1990a, p. 201)

Psicanálise, evidentemente, mas também a linguística são evocadas comparativamente para explicar esses mecanismos da “cura mágica”, que teria sua natureza profunda muito mais no intelecto do que nas manifestações afetivas – mais uma vez aqui a oposição entre significado e significante (e não entre causa e efeito, como seria o caso de uma cura no campo biomédico) aparece como o objeto central a ser resolvido tanto pela função simbólica quanto pelo pensamento mágico. O sofrimento é fundamentalmente o conflito entre dois sistemas contraditórios, e só pode ser ultrapassado através de uma linguagem que possa traduzi-lo e transformá-lo.

No outro artigo, *A eficácia simbólica*, publicado no mesmo ano do anterior, Lévi-Strauss detém-se em um exemplo e busca descrever detalhadamente como opera o processo de cura xamânica a partir de seu efeito concreto sobre o corpo do doente, no caso uma mulher com dificuldades no parto. Nesse artigo a noção de eficácia é mais explicitamente utilizada, mesmo que em alguns momentos seu sentido fique ainda obscuro, sobretudo quando se refere aos elementos não verbais do ritual de cura xamânica, como as imagens esculpidas pelo xamã que ganham sua eficácia no tipo de madeira utilizada, ou a fumaça de cacau, que fortalece e encoraja o xamã para o enfrentamento ritual. Lévi-Strauss descreve o ritual e analisa o longo canto proferido pelo xamã, quando chamado a tratar uma parturiente que encontra dificuldades no parto. Todo o procedimento é analisado como um ritual de cura xamânica, e definido como método ou técnica terapêutica. O autor menciona três tipos de cura xamânica: a extirpação da causa da doença através da sucção de um objeto do corpo do doente; a simulação de um combate espiritual; e o enunciado de rezas ou encantamentos seguidos de alguns procedimentos prescritos ao doente, “frequentemente eficazes”, mas cujo método terapêutico seria, segundo o autor, de difícil operação. É a este último tipo que corresponde o ritual analisado, no qual há uma longa reza, cujo conteúdo retoma de forma repetitiva e detalhada

o trajeto da doente, o recurso ao xamã e cada uma das forças que representam ou agem sobre os órgãos internos, útero e vagina, e que impedem o parto. Mas, mais do que representar, para o pensamento indígena, estas são imagens literais, elas são a vagina e o útero. Tal como Mauss havia descrito a eficácia da magia e o *mana*, não há separação entre símbolo e objeto. Talvez resida aí uma das dificuldades em se compreender os dispositivos que operam nesse tipo de cura: se para os protagonistas não se trata de representação, mas da própria realidade, o corpo mesmo, como interpretar esse processo com os instrumentos da lógica representacionista?

Lévi-Strauss desenvolve seu argumento comparando a cura xamânica com a psicanalítica, um outro tipo de cura não científica, segundo o autor, e também fundamentada na existência ou na construção de um mito, em um caso, um mito coletivo, noutro, um mito individual. Mas ele se arrisca a prever um futuro em que a analogia entre as estruturas e a ação de uma estrutura sobre a outra (a da narrativa mítica sobre a do corpo ou a fisiologia da parturiente) poderão ser explicadas bioquimicamente. Alguns comentaristas de Lévi-Strauss veem nessa previsão uma redução essencialista ou biologicista do autor, no entanto é possível interpretá-la como uma expansão do uso da noção de estrutura para outras esferas da existência, do mito à fisiologia, num momento em que o projeto da análise estrutural começava a se constituir dentro do campo antropológico.

Em sua comparação com a psicanálise, Lévi-Strauss usa igualmente o conceito psicanalítico de ab-reação, que se refere à organização dos eventos anteriormente caóticos na experiência subjetiva do sujeito. Nesse sentido, a cura xamânica seria o espelho invertido da cura psicanalítica: em uma, é uma mitologia coletiva que ajuda a reconstruir uma experiência, em outra, é uma mitologia (narrativa) individual; em uma, é o xamã que fala, em outra, é o psicanalista que escuta. Mas em ambos, é importante lembrar, e agora sabemos que isso vale também para a reza Cuna, o texto está em uma “outra língua”: a língua secreta na cura xamânica, a linguagem do inconsciente (livre associação) na cura psicanalítica.

O xamã forneceria, assim, uma língua que torna pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos. Não apenas a doente crê no mito, como este faz parte da concepção indígena de mundo.

Nesse sentido, concordo com as ponderações de Richard Rechtman (2000). De acordo com o autor, as revelações mais recentes⁹ de que, na verdade, o canto não teria sido enunciado em língua Cuna, mas em uma língua arcaica ou secreta desconhecida pela mulher, não invalidam o argumento central de Lévi-Strauss. Essa primeira “correção etnográfica” feita em relação ao material empírico utilizado por Lévi-Strauss diz respeito à língua em que a reza xamânica é proferida, sendo esta não a língua Cuna, conforme havia escrito Lévi-Strauss, mas uma língua arcaica ou sagrada, desconhecida pela parturiente. O que significa que a leitura literal que esta poderia ter feito dos elementos presentes na reza (muitos deles referindo-se metaforicamente às partes de sua fisiologia interna, útero, vagina etc), induziu-a a uma reação corporal à reza inexistente. Ora, quando fala do mito, Lévi-Strauss está falando de uma linguagem social que se utiliza dos símbolos e valores socialmente compartilhados. A cura xamânica reúne diferentes elementos que em sua totalidade formam um sistema. Rechtman, por outro lado, reduz seu argumento à ideia sintética de que trata-se de uma analogia entre estruturas inconscientes – não conhecer a língua não invalidaria a reflexão de Lévi-Strauss justamente porque todo o processo não se dá no plano do conhecimento consciente. Sem discordar inteiramente do autor, é preciso levar também em consideração o que Lévi-Strauss nomeia das dimensões sociais dessa experiência: o mito e seus personagens fazem parte da concepção de mundo nativa (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 218), e o xamã, mesmo proferindo uma língua estranha, não é ele próprio estranho a esse mundo social. Ou seja, se o xamã fornece uma linguagem à doente, essa linguagem não se resume ao canto e seu aspecto verbal ou linguístico. Trata-se de uma linguagem fundamentalmente social e afetiva, no sentido das afecções e experiências que provocam na doente.

A outra “correção etnográfica” feita recentemente é em relação ao *O feiticeiro e sua magia* e ao fato de Quesalid não ser exatamente o xamã típico, tal como argumenta Lévi-Strauss, mas um mestiço, alfabetizado e iniciado na cultura ocidental. Para este, o descrédito e a descrença (expressos por Quesalid) fazem parte da trajetória de formação de qualquer xamã. No entanto, os dados etnográficos trazidos à tona mais recentemente revelam que ele não é qualquer

9 Como as discutidas por Michel Perrin (1995).

xamã, mas um mestiço, meio indígena meio branco, escolarizado e iniciado na cultura ocidental.¹⁰ Lévi-Strauss não menciona, mas como foi exposto acima, Mauss, ao discutir sobre as figuras do mágico e do feiticeiro, descreve a descrença deles e a simulação (consciente ou inconsciente) como a contrapartida da crença pública. Independente de quem é o “verdadeiro Quesalid”, outros relatos etnográficos, entre eles aqueles explorados e discutidos por Mauss, por exemplo, de certa forma reforçam a ideia desse ceticismo do xamã ou do feiticeiro sobre a eficácia de sua prática. Ou seja, a revelação da posição social ambígua de Quesalid não invalida em si o argumento que tem como um de seus méritos colocar em cheque a noção de que para haver eficácia é preciso haver crença, conceito que, se faz sentido num discurso teológico, encontra dificuldades para alcançar uma definição mais clara nas ciências sociais. Rechtman (2000, p. 515) sintetiza a crítica de Lévi-Strauss à noção de crença: “Não basta crer para que funcione, não basta não crer para que não funcione”.

No caso de outras situações etnográficas em que a crença aparece como um conceito nativo, é necessário perguntar o que eles querem dizer quando dizem “crença” ou “fé” – talvez o significado não seja exatamente o mesmo da noção letrada que considera como crença o compartilhamento intelectual de um conjunto de valores, doutrina, cosmologia etc.¹¹ Talvez eles estejam se referindo à realização de um certo tipo de ação, a “crença” sendo a adesão prática (independente do que possa estar ocorrendo “internamente”) aos procedimentos rituais apropriados. É possível que fé designe muito mais uma adesão ao gesto do que a uma “experiência interior” do sujeito. A fé católica em muitas situações é depositada sobre esse gesto: fazer o sinal da cruz ao entrar na Igreja, ou não fazê-lo, como um gesto de falta de fé. Aqui “crença” tem um significado bem distante de seu sentido teológico.

10 Segundo Rechtman (2000), é David Brumble, em seu trabalho sobre as autobiografias dos índios da América, que traz o dado de que Quesalid não é um índio típico, mas filho de uma mãe indígena e um pai escocês, letrado, e informante privilegiado de Boas. O próprio Lévi-Strauss teria essa informação, pois faz uma homenagem a Quesalid (através de seu nome ‘branco’) e a seu trabalho, quando comenta os trabalhos do Escritório de Etnologia Americana e seu estímulo para que os índios se tornassem seus próprios linguistas, filólogos e historiadores (RECHTMAN, 2000). Mas isso no ano de 1965, ou seja, quase 15 anos após a publicação de *O feiticeiro e sua magia*.

11 Sobre a invenção da crença (e da idolatria e da religião) nos ‘outros’, ver Bernad e Grudzinski (1988) e Latour (2009, p.19): ‘A crença não é um estado mental, mas um efeito das relações entre os povos, o sabemos desde Montaigne’.

Além da crença, a outra “tentação” à qual Lévi-Strauss escapa, mesmo dialogando diretamente com a psicanálise e comparando o xamanismo a esta, é a do reducionismo psicologista, ou seja, a de reduzir a eficácia à ideia de “sugestão”, noção cara às explicações racionalistas da eficácia, lado a lado com a do “efeito placebo” de certas práticas de cura. A “capacidade indutora”, à qual o autor se refere ao definir a eficácia simbólica, é a capacidade de induzir uma transformação, ou uma reorganização estrutural, neste caso, no plano orgânico, através da vivência intensa do mito.

Há ainda a segunda parte da cura, em geral pouco mencionada pelos comentaristas do texto, em que o xamã parte com os moradores da comunidade para coletar plantas medicinais, que serão por sua vez introduzidas na vagina da doente (e parece não ficar claro se isso ocorre realmente ou é parte do canto). Mas, para o autor, poderia se pensar em duas táticas complementares: uma, através de uma “mitologia psico-fisiológica”, e outra por uma “mitologia psicossocial”, esta última aparecendo ainda de forma esboçada no relato analisado.

Fundamentalmente, a eficácia simbólica é definida e descrita por Lévi-Strauss a partir da ideia da produção de uma experiência específica. Um determinado procedimento, método ou técnica de cura são eficazes no momento em que produzem essa experiência. Através do canto, o xamã manipula o órgão doente, fazendo com que gradativamente se esvaneça a distinção entre o mito e a fisiologia. Através do canto, a doente revive “de modo intenso e preciso uma situação inicial”. (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 213)

No entanto, como foi dito, não é nem através do conceito teológico de crença, de um lado, nem pelo conceito psicológico de sugestão, que Lévi-Strauss explica esse processo.

É através da analogia entre diferentes planos ou níveis estruturais que a cura opera: a estrutura do canto Cuna enunciado pelo xamã provoca um reordenamento estrutural da situação vivida pela parturiente, o que terá consequências sobre seu corpo (recolocando as partes em seu lugar e restabelecendo a relação necessária para que o parto aconteça). Mais do que analogia, é de um processo de transformação que se trata. Mas o que garante essa analogia e, conseqüentemente, essa transformação, que mecanismos possibilitam essa transposição dos e entre os planos estruturais? Para o autor, “é a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações” (LÉVI-STRAUSS,

1990b, p. 222), ou seja, a eficácia simbólica não é somente a transposição entre os diferentes planos estruturais, mas ela é a própria possibilidade de que isso ocorra. Estamos então além da representação? O que nos jogaria novamente naquela zona que Mauss denominou de “aspectos residuais da magia e sua eficácia”. Mas de quais operações se tratam? No caso do xamanismo, é o xamã que fornece o mito e a doente quem efetua as operações no plano orgânico e fisiológico (uma dimensão não explícita de agenciamento aparece aqui, questão que vou retomar mais adiante). No caso da psicanálise, Lévi-Strauss descreve um exemplo não exatamente psicanalítico no sentido convencional, mas cuja protagonista se reivindica da psicanálise para definir seu método. Trata-se do tratamento de um caso de esquizofrenia, em que a terapeuta decide ultrapassar a linguagem simbólica e atingir o “complexo” da doente através de atos – não sua reprodução fiel e literalmente correspondente, mas “em golpes de atos descontínuos, cada um simbolizando um elemento fundamental da situação” (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 221) Assim, a face da doente é colocada em contato com o seio da psicanalista. É a carga simbólica do ato que o torna uma linguagem através da qual a psicanalista dialoga com seu sujeito, “não pela palavra, mas por operações concretas”. Os gestos da psicanalista, nesse exemplo, correspondem às representações evocadas pelo xamã. Num caso, os gestos levam a uma reconstrução do mito da paciente esquizofrênica; em outro, o mito leva às operações (gestos) de ordem fisiológica efetuadas pela doente. Aqui, Lévi-Strauss (1990b, p. 221) considera necessário alargar a noção de manipulação, pois sendo esta tanto uma manipulação de ideias quanto de órgãos, a condição comum é que ela se faça por meio de símbolos – os equivalentes significativos do significante, mas de uma outra ordem de realidade: gestos que afetam o *espírito* da paciente com esquizofrenia; *representações* que modificam as *funções orgânicas* da parturiente.

A eficácia simbólica consistiria precisamente nessa ‘propriedade indutora’ que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que se edificam com materiais diferentes, nas diferentes etapas do vivente: processos orgânicos, psiquismo, inconsciente, pensamento reflexivo. A metáfora poética fornece um exemplo familiar desse procedimento indutor [...]. Nós constatamos assim o valor da intuição de Rimbaud dizendo que ela pode também servir para mudar o mundo. (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 223)

A centralidade da dimensão simbólica para Lévi-Strauss vai além da cura, mas está na própria causa do adoecimento. Ele questiona a importância que poderia ser dada ao caráter real ou não das situações rememoradas pelo paciente da cura psicanalítica. Para ele, o valor terapêutico da cura está menos no sentido real das situações rememoradas, sendo que o poder traumatizante dessas situações está menos em seu caráter intrínseco, do que no fato de que, no momento em que essas situações se apresentam, o sujeito as experimenta sob a forma de um mito vivido e à capacidade de certos acontecimentos de, num contexto psicológico, histórico e social apropriado, induzirem uma “cristalização afetiva que se faz no molde de uma estrutura preexistente”. (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 224)

Na parte final do texto, em que sintetiza sua reflexão, o argumento mais puramente estruturalista é mais evidente. Ou seja, questões como contexto social, histórico e psicológico, afecções, experiência, assim como aquilo que podemos definir como os vários agenciamentos descritos pelo autor, que aparecem de forma não tão tangencial no decorrer do texto, são sintetizadas a partir da noção do inconsciente e sua estrutura. Todos esses outros elementos só passam a fazer sentido capturados ou reduzidos a essas estruturas inconscientes. Alguns princípios gerais da análise estrutural estão presentes na descrição e na análise do autor, a primeira delas sendo a centralidade do símbolo para a discussão sobre estrutura, por um lado, e a centralidade da estrutura na compreensão do símbolo. A segunda é a universalidade da estrutura, sobre diversas e diferentes dimensões da existência. Mesmo que a estrutura não esteja nas coisas, mas nos modos de entendê-las e representá-las, as coisas podem ser reorganizadas e transformadas pela estrutura.

Ao mesmo tempo, não é negligenciável a importância que é dada a esses outros elementos conformados pela estrutura, como a experiência, os viventes e suas operações, as imagens, o vocabulário etc. O que pode ser percebido também nas passagens iniciais de *A Eficácia...*, em que o autor descreve os elementos não verbais do ritual, como as imagens esculpidas, a fumaça de cacau e a eficácia destas. Esses aspectos serão retomados mais adiante como importantes para se repensar a noção de eficácia.

A carreira fenomenológica da eficácia: pragmática da linguagem e teorias da performance

Para além da leitura do simbólico (e seu poder), a partir da ideia de representação social, a eficácia simbólica fez uma carreira, de um lado, para além do xamanismo (apesar de ter seguido um caminho neste também, além dos textos de Lévi-Strauss) e, de outro, para além do estruturalismo e da Escola Francesa e suas representações coletivas. Os estudos de ritual e de eficácia ritual representam uma vertente enorme de trabalhos etnográficos e discussões sobre a dimensão simbólica da relação entre ação e seus efeitos na cura e na fabricação de pessoas e transformação de sujeitos e de identidades sociais, passagem de status etc.¹²

A inspiração para uma leitura fenomenológica e de uma pragmática da linguagem se dá tanto pela identidade temática com os dois textos de Lévi-Strauss, xamanismo e cura, quanto pelas brechas que sua reflexão abre em torno de noções como experiência, sentimentos, transformação, força indutora. Um dos desdobramentos mais interessantes dessa discussão é o enfoque performático do ritual e a relação entre cura, ritual e performance. Para Jean Langdon, “a eficácia terapêutica deve ser atribuída sobretudo aos aspectos performativos do ritual” (2007, p. 5). A autora traça a trajetória das diversas abordagens da magia, do xamanismo e da cura ritual na antropologia, enfatizando o quanto em muitas dessas abordagens os dois últimos são reduzidos a uma certa concepção de magia – conceito em geral utilizado de forma redutora, em oposição à noção de religião, e apreendido a partir de um viés em geral evolucionista, presente, por exemplo, na previsão de que esse tipo de prática desapareceria diante da expansão da modernidade. (LANGDON, 2007, p. 9) A partir do que considera os limites da abordagem estrutural do ritual, e na perspectiva de uma antropologia da performance, a autora considera que a eficácia do ritual estaria não nos seus aspectos lógicos ou semânticos (aqui a crítica dirige-se não somente a Lévi-Strauss, mas também

12 Não há espaço neste artigo para passar de forma mais detida por essa rica discussão sobre ritual e eficácia. Confira Gennep (1978) e Turner (2005, 2009), que em sua discussão sobre ritual e drama social vão além das analogias estruturais de Lévi-Strauss, para as afetações mútuas entre dramas sociais, dramas estéticos, narrativos etc.

a Turner), mas na sua dimensão de experiência corporificada (em diálogo com Thomas Csordas), especificada em torno de quatro princípios gerais: intensificação da experiência; sentido multisensorial e, ao mesmo tempo, unificado desta; expectativa coletiva na participação (e de como dessa participação coletiva emergem experiência e sentido); engajamento corporal, emocional e sensorial (centralidade da noção de *embodiment*).¹³ O conceito de performance reintroduz questões como ação, criatividade, expressão poética, que nas formulações iniciais do conceito de eficácia simbólica apareciam de forma tangencial e secundária, colocando-os no centro da reflexão. O ritual deixa de ser definido pelas regras e pelo seu ordenamento formal, mas como um evento pleno de ação, em que imaginação e criatividade, além de expressão poética, emergem como aspectos centrais. Sem abandonar o conceito de eficácia simbólica em sua totalidade, mas colocando-se em uma posição de crítica aos princípios de sua formulação, à analogia com a psicanálise e ao peso dado aos aspectos verbais e estruturais do ritual, a perspectiva da performance pensa o ritual como evento performático que dramatiza e produz nos sujeitos uma experiência corporificada e afetiva. O quanto estamos longe de um dos argumentos de Lévi-Strauss, apesar de seu próprio argumento estruturalista, o da produção de uma experiência determinada, é uma pergunta para futuros debates.

Dos desafios etnográficos aos desafios teóricos da eficácia simbólica

Sinteticamente, pode-se definir duas vertentes de leitura e apropriação desses trabalhos de Lévi-Strauss. Uma vertente que, fazendo uma leitura de redução dos textos às suas linhas centrais, define a eficácia como uma relação puramente estrutural de analogia entre estruturas homólogas, ou entre significantes – fundamentalmente uma relação metafórica e, sobretudo, inconsciente. E outra leitura que buscaria potencializar a dimensão descritiva e etnográfica da eficácia simbólica como o mecanismo por excelência que opera em situações de cura ritual ou de trabalhos terapêuticos não formula-

¹³ Ver Langdon, 2007.

dos em termos de uma lógica de causalidade mecânica ou orgânica. Na primeira, o principal desafio é de ordem etnográfica, ou seja, o reducionismo através do qual opera a análise estrutural, em busca de regras, leis e sistemas, acaba, de um lado, esbarrando nos diferentes materiais etnográficos de pesquisas sobre cura e ritual, e, de outro, esbarra na própria complexidade e nos meandros da reflexão de Lévi-Strauss, mas também de Mauss, que uma “leitura à contrapelo”, como procurei fazer, no sentido de buscar as “partes menores” de seus argumentos, revela. Na segunda vertente, o desafio é o de romper com uma naturalização do conceito de eficácia, associada a um empirismo, que confundiria eficácia simbólica e eficácia empírica (RECHTMAN, 2000, p. 514), que se abstém de formular de maneira mais consistente o conceito de eficácia simbólica e mesmo de tentar esmiuçar seus modos de operar. Em ambas, aquele resíduo não explicado do qual falava Mauss insiste em permanecer.

A partir da crítica à dicotomia entre representação e experiência que se expressa em diferentes perspectivas analíticas, desenvolvo abaixo alguns outros aspectos dessa discussão.

Eficácia como transformação

A eficácia simbólica trata, sobretudo, de uma transformação (seja na situação de cura mais especificamente, seja na situação ritual de modo geral).¹⁴ Um dos limites da leitura estritamente estruturalista da eficácia simbólica é justamente o de explicar essa transformação ou de fornecer os instrumentos para compreendê-la.

Lévi-Strauss admite que se desconhecem as leis que fazem passar de um sistema a outro, de um sistema simbólico a um anatômico, por exemplo. Ele descreve a transformação como analogia entre transformações de sistemas homólogos, e não do símbolo agindo sobre a coisa: o canto sobre o útero da

14 Para Julia Kristeva, a gênese do conceito de estrutura está ligada ao entendimento das transformações em uma totalidade, questão que está presente do matemático Galois a Freud. Este último definira o aparelho psíquico como uma ‘totalidade submetida a leis de transformação’. (KRISTEVA, 2000, p. 471) Não há espaço para aprofundar essa discussão aqui, até porque o objetivo é justamente o de pensar que, sendo o foco do argumento de Lévi-Strauss pensar a analogia e a força indutora da estrutura, e sua capacidade reorganizadora e transformadora, o autor reconhece a dificuldade em entender como opera esse processo. Dificuldade que, do meu ponto de vista, está colocada no próprio pressuposto do autor de pensar a transformação a partir do espaço circunscrito da análise estrutural.

mulher. Os símbolos e as técnicas são contingentes, o que importa é como “fazem sistema”. (RECHTMAN, 2000) Como na relação totêmica, o que se tem são sistemas homólogos, que jamais se misturam. Ele admite, no entanto, que se desconhecem as leis dessa transformação.

Essa não é uma dificuldade específica da discussão sobre a eficácia simbólica e cura ritual, mas é um dos limites da redução estruturalista e do próprio modelo da relação totêmica que acaba vigorando em toda análise estritamente estrutural, em que diferentes sistemas só podem ser aproximados a partir de analogias ou homologias. Além disso, a ideia de lei tomada de forma mecânica, e como o elemento ao qual qualquer situação se reduz, descarta toda possibilidade de agenciamento, individual ou coletivo.

A noção de regra no estruturalismo pode ser feita a partir do exemplo de Saussure do jogo de xadrez para discutir o conceito de estrutura e da relação entre regra, peças e sistema: nesse jogo, o que conta são as regras de movimento e de posição de cada uma das peças, e não cada uma em si. Mas, podemos objetar que, se para se jogar, é preciso as regras, elas em si não são o jogo, o jogo de xadrez é o movimento das peças. Do mesmo modo, estendendo o argumento para a questão mais geral discutida por Saussure, se a fala é a reprodução inconsciente das leis da linguagem, da língua, a língua só ganha existência social na fala, ou seja, no evento que a reproduz e a modifica. Retornando ao argumento de Lévi-Strauss, se o que define a eficácia simbólica é a forma como os diferentes elementos (sujeitos, técnicas, mito) “fazem sistema” de forma coerente, ao ponto de permitir as correspondências e analogias, são as operações concretas, as práticas, agenciamentos e relações engendradas entre e por esses sujeitos que constituem o ato mesmo que pode produzir alguma eficácia. O jogo não é um conjunto de regras, mas o movimento das peças e as relações entre elas.

Lévi-Strauss escreve esses dois textos em um momento de afirmação do projeto estruturalista, o que poderia explicar alguns dos reducionismos biologicistas do autor, sobretudo nas suas conclusões. Essa mesma visão “positiva” da eficácia vai aparecer também na crítica que o autor faz à psicanálise, em *O feiticeiro e sua magia*, por sua renúncia à *demarche* científica. No entanto, questões como experiência, operações, técnicas e ações, o efeito das imagens, dos objetos e de outros elementos não verbais no ritual, a ideia de mito vivido e de

fusão entre símbolo e objeto são elementos não negligenciáveis de seu argumento e que vão bem além de um “relicário interpretativista”.¹⁵

Então de que transformação se trata, quem efetua essa transformação, quem efetua os agenciamentos que levam à transformação? Se, como foi colocado acima, a noção de estrutura, em sua gênese, trata de uma transformação, a eficácia simbólica trata de uma transformação nos sujeitos e em suas relações. Nesse sentido, minha leitura de Lévi-Strauss, mais do que acentuar a óbvia teoria das analogias estruturais (relação metafórica), prefere extrair do argumento do autor os aspectos em que questões como ação e agenciamento, sujeito, invenção de si e do mundo, contexto e contingência emergem nas frestas de seu argumento. Repensar a noção de “força indutora” não no sentido da relação de causa e efeito (também descartada pelo autor), mas no sentido de uma afetação sobre, o que por sua vez descarta o princípio de que só uma abordagem estruturalista *stricto sensu* pode desvendar o sentido e os mecanismos da eficácia simbólica.¹⁶

Assim, se de um lado o mito aparece como a dimensão simbólica, operador central para interpretar o real da doença (TARDITS, 2008), o que poderia implicar em uma redução de toda a dimensão ritual, de sua práxis e vivência, à dimensão simbólica do mito, de outro, o mito é vivido: através da abolição, na doente, da distinção entre os temas míticos e os fisiológicos (LÉVI-STRAUSS, 1990b, p. 213), ou seja, os elementos do mito não são representação, eles são o corpo mesmo da parturiente; através da ideia de que o xamã efetivamente manipula o órgão doente; através da experiência provocada pelo ritual. Mas essa “anatomia mítica” corresponde menos “à estrutura real dos órgãos genitais que a uma espécie de geografia afetiva”. (1990b, p. 215)

Em minha análise sobre os mecanismos que operam num processo de cura ritual no universo da nova era, estendo esse operador a outros elementos do ritual: objetos, cartas etc. O que significa que estou lendo o mito como um elemento

15 Expressão utilizada por Rechtman (2000, p. 529) quando se refere às oscilações e hesitações teóricas de Lévi-Strauss nesses dois textos. Talvez sejam essas ‘hesitações’ que tenham feito essa dupla fortuna dos artigos: entre os estruturalistas, com textos menores e ainda iniciais do que viria a ser a grande teoria do autor, entre os não estruturalistas e adeptos de uma escola fenomenológica ou interpretativista, a descoberta de um conceito-chave para a análise de materiais etnográficos que conceitos tradicionais, como crença, mentalidade e magia, não conseguiam explicar.

16 Tese defendida por Rechtman (2000).

do ritual, mas, por outro lado, que estou também tomando diferentes elementos do ritual em sua dimensão mítica. Esses operadores rituais são trabalhados também como mediadores, ou seja, eles estabelecem relações entre diferentes planos, inicialmente são operadores da própria “relação terapêutica” ou ritual, mas também são mediadores entre os mitos coletivos e as narrativas pessoais, entre uma experiência coletiva e pública, e uma afecção individual e privada etc.

Os agenciamentos “eficazes” ou: quem mexe os pauzinhos?

A *eficácia simbólica* traduz várias maneiras de designar práticas e situações capazes de produzir resultados que não se reduzem a uma explicação mecânica de causa e efeito. Atos mágicos, práticas rituais, cura ritual, práticas terapêuticas não científicas, xamanismo, feitiçaria, desembruxamento, terapias alternativas ou não convencionais... e seus efeitos. A noção de *eficácia* introduz uma dimensão pragmática ao fenômeno, um ato eficaz é um ato que funciona, seja qual for seu resultado. O que significa dizer “seja qual for seu resultado”? Significa que trata-se de um efeito que não pode ser verificado através da lógica científica da causa e do efeito ou do método experimental. A eficácia, nesse caso, estaria muito mais ligada à produção de um sentido compartilhado no interior de um contexto cultural e social específico, ou, ainda mais especificamente, tal como descreveu Lévi-Strauss, à produção de uma experiência específica. Nesse sentido, poderíamos dizer que trata-se de um tipo de agenciamento que pode produzir efeitos orgânicos e/ou mecânicos, mas cuja lógica interna, cujo modo de operar não se fundamenta na relação de causa e efeito e de causalidade mecânica. Isso não significa que muitas vezes não se tente explicar a eficácia de certos procedimentos rituais ou de cura a partir da lógica mecânica ou científica. Um exemplo é o de alguns centros espíritas no Brasil que produzem provas ou evidências (científicas) das curas realizadas, através da exposição de exames médicos tirados antes e depois de uma cura ou cirurgia espiritual. Mas dentro do universo espírita brasileiro temos também exemplos inversos. Em seu trabalho sobre o Centro de Apoio ao Paciente com Câncer (CAPC), hospital de linha espírita em Florianópolis, Waleska Aureliano descreve como para esse centro espírita a cura física (o desaparecimento de um tumor, por exemplo) não significa o fim da doença, ou seja, o exame provaria apenas uma parte do processo de cura,

mas não a sua integralidade, a cura espiritual, esta não podendo ser comprovada por evidências científicas, como radiografias ou ressonâncias magnéticas.

Mas quem ou o quê age? A reza, o tabaco, a dança, o espírito, a carta do tarot, o xamã ou o terapeuta? Todos eles “artefatos” (incluindo a figura do xamã ou do terapeuta, também fabricado socialmente, como já discutiu Lévi-Strauss) criados para produzir algum efeito quando utilizados em certas condições e em determinado contexto. Em sua discussão sobre os fetiches (e sua invenção) e sobre a relação entre eficácia e instauração, Bruno Latour (2006, 2009) introduz uma questão interessante para nossa reflexão: a do “fazer fazer”. Colocando em questão o conceito de eficácia, em seu sentido religioso-terapêutico, mas também estético (os sacramentos, a hipnose como técnica terapêutica, a psicoterapia, mas também as marionetes ou os atores que encarnam personagens, a estatuária), ele retoma a trajetória do “fetiche”¹⁷ como algo que, antes de poder fazer, é feito. A eficácia estaria justamente nesse desdobramento, de um lado, do ato de fazer e fabricar (o fetiche), e, de outro, no poder autônomo deste. (LATOUR, 2006, p. 49) Seria preciso, assim, dar um passo atrás, fazer um movimento de recuo, para alguém da eficácia, e pensar a produção ou fabricação daquilo cujo ato será “eficaz”.¹⁸ Aqui, o objeto produzido é ao mesmo tempo aquilo sobre o qual se age (em sua fabricação) e aquilo que age (2006, p. 49), abolindo assim a diferença tão cara à técnica: a diferença entre o que age (o artesão, o engenheiro) do que “é agido” (“o objeto, a máquina, o programa”), relação definida como “ação eficaz sobre a matéria”, o que traria, a princípio, uma outra concepção de eficácia, mas que logo será desestabilizada, se pensarmos na relação que passamos a ter com os artefatos fabricados, passando a tomá-los também como providos de ação autônoma. Discutindo a “eficácia” do sacramento, Latour se propõe a estender essa definição a outros campos, como a arte e a técnica, a partir do conceito de instauração, que ultrapassaria a “escolha impossível entre duas substâncias da mesma ordem, o simbólico e o material, o subjetivo e o objetivo, em direção a outra eficácia, a outra ligação, a outra ontologia, a outra substância, a da instauração”. (LATOUR, 2006, p. 56)

17 Palavra que, como bem lembra Latour, provoca mal-estar nos antropólogos.

18 Movimento que poderia ser análogo ao que Latour, a partir do conceito de Etienne Souriau, descreve como ‘restauração’.

A noção de eficácia simbólica tem sido utilizada para descrever e analisar fenômenos outros que não a cura médica convencional (biomedicina) e a ação mecânica de causa e efeito, em geral explicáveis pelas ciências exatas ou biológicas. A eficácia da ciência e da racionalidade modernas teriam como fonte a separação entre sujeito e objeto, criador e criatura, agente e “agido”, ao contrário da eficácia simbólica, fundamentada na abolição dessas diferenças. No entanto, em pelo menos duas dimensões é possível relativizar essa dicotomia entre essas duas concepções de eficácia, entre objetivismo e subjetivismo, entre ritual e técnica. A primeira delas diz respeito ao próprio tema da cura e da eficácia terapêutica, em que podemos observar, no campo da biomedicina, dimensões da eficácia como resultado não de um agir sobre, mas onde um fazer fazer (*faire faire*) toma a dianteira. Vamos pensar em um exemplo: o do uso contemporâneo de medicamentos antidepressivos por mulheres de meia-idade. (MALUF, 2010) Independente da ação bioquímica da molécula que compõe o medicamento sobre a química cerebral, o significado do ato de tomar o medicamento produz um conjunto de afecções que vão muito além da bioquímica cerebral, jogando o especialista num dilema próximo ao do xamã: para além de cura ou não cura, de produzir benefício ou malefício, a tecnologia médica inspira a questão de quanto produz um indivíduo autônomo e autosuficiente ou um indivíduo formatado pela substância.¹⁹ Por eficácia aqui estou me referindo aos efeitos (positivos ou negativos, se é que se pode dizer dessa maneira) de um objeto, de uma ação, de um ritual ou mesmo de um contexto. Uma dimensão que não se opõe à operação mecânica da molécula, mas que ou a potencializa ou reduz seus efeitos, ou introduz outros resultados, efeitos, não previstos explicitamente, mas presentes. Um outro “agenciamento” do medicamento se produz aqui, além de sua ação bioquímica, entendendo aqui “agenciamento” como o ato, voluntário ou involuntário, de produzir efeitos em outrem ou em outra coisa.

19 Em *Fracture/fractures...*, Latour (2000) usa como anedota uma tira da Mafalda, do Quino, em que esta, observando o pai fumando e indagada por este sobre por que estava olhando, responde: ‘Não, é que num determinado momento fiquei em dúvida se era você que estava fumando o cigarro, ou o cigarro que estava te fumando’. A pergunta ‘somos nós, pacientes potenciais, que tomamos o medicamento, ou o medicamento que nos toma’ aproxima esse artefato técnico da discussão sobre o fetiche feita por Latour.

A outra dimensão em que se pode relativizar a imunidade da racionalidade moderno-ocidental em relação às questões evocadas pela noção de eficácia simbólica pode ser discutida através de uma situação analisada por Jeanne Favret-Saada (2009b), a propósito de um processo judicial aberto pelo presidente da França, Nicolas Sarkozy, contra a representação de sua imagem em uma boneca vodu, vendida em um kit juntamente com um conjunto de alfinetes e um manual de uso. As bonecas vodu e seus respectivos manuais de uso dos dois principais candidatos à presidência francesa foram publicados por uma editora francesa pequena em 2008. A editora comprou a ideia de outra empresa estadunidense, que já havia colocado no comércio diversas versões de bonecas vodu, em 2007, de George W. Bush e Hillary Clinton, naquele momento ainda pré-candidatos às eleições. Mas nos EUA as bonecas não tiveram grande repercussão. Esse não foi o caso da versão francesa, de Royale e Sarkozy, que rapidamente esgotaram os vinte mil exemplares da primeira edição. O interessante do desenrolar do processo impetrado por Sarkozy contra a editora foi que, para que este tivesse acolhida, foram se produzindo argumentos, tanto pelo advogado de Sarkozy quanto pelos magistrados, que acabaram gradativamente se deslocando do direito à imagem para a realidade da agressão mágica produzida pelo ato de alfinetar a boneca do presidente, autenticando uma verdadeira “fé na magia”, segundo Favret-Saada. Isso na “República mais laica do planeta”. No primeiro processo, o argumento do advogado de Sarkozy, de direito à imagem, não foi considerado pelo juiz, que avaliou que tanto a boneca quanto os alfinetes eram parte do livro-manual de utilização da boneca, protegido pela lei francesa que garante o direito de expressão, à caricatura e à manifestação humorística. Em seu recurso, o advogado de Sarkozy acrescenta ao primeiro argumento de defesa de imagem um segundo conjunto de argumentos, fundado na ideia de “dignidade da pessoa e do corpo humano” (FAVRET-SAADA, 2009b, p. 19) e na ideia do ataque à pessoa e ao corpo de Sarkozy que a boneca, como um verdadeiro instrumento de tortura, representaria. Em resumo, a distância e a diferença entre a imagem do presidente (representada pela boneca vodu) e a pessoa e o corpo do presidente se apagam (num verdadeiro “deslocamento do registro do corpo ao registro do fetiche” (2009b, p. 23), numa confusão entre o símbolo e a coisa: alfinetar a boneca é a mesma coisa que alfinetar o corpo do presidente, um atentado à pessoa humana. Reconhecendo em parte

o argumento do advogado, a corte de apelação dá ganho de causa a Sarkozy, no entanto não atende à sua demanda central que seria retirar a boneca de circulação. Ela impõe que todas as caixas contendo o kit boneca, manual e alfinetes devam portar uma tarja vermelha alertando sobre “a incitação do leitor a alfinetar a boneca...”, o que subentende uma ação que provoca um “mal físico, mesmo que simbólico, constitui um atentado à dignidade da pessoa de N. Sarkozy”, mensagem que, para Favret-Saada (2009b, p. 23), constitui a publicação em larga escala da crença do tribunal na magia. E, poderíamos completar, em sua eficácia.

Referências

- AURELIANO, Waleska. *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, UFSC, 2011.
- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil, 1988.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003. 609 p.
- FAVRET-SAAD, J. *Désorceler*. Paris: Éditions de l'Olivier, 2009a.
- FAVRET-SAAD J. On y croit toujours plus qu'on ne croit. Sur le manuel vaudou d'un président. *L'Homme*, v. 2, n. 190, p. 7-25, 2009b.
- GENNEP, A. van *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- ISAMBERT, François. *Rite et efficacité symbolique*. Paris: Editions du Cerf, 1979.
- KRISTEVA, J. Par delà la structure: une renaissance de l'espace psychique. *Évolution Psychiatrique*, v. 65, n. 3, p. 469-475, 2000.
- LANGDON, Esther Jean. The symbolic efficacy of rituals: from ritual to performance. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis : PPGAS/UFSC, n. 94, p. 5-40, 2005.
- LATOUR, Bruno. Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement. In: MICOUD, André; PERONI, Michel. *Ce qui nous relie*. Paris: Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2000, p. 189-208.
- LATOUR, B. How to talk about the body? the normative dimension of sciences studies. *Body and society*, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004
- LATOUR, B. Efficacité ou instauration *Vie et lumière*, n. 270, p. 47-56, avril/juin. 2006.

- LATOURET, B. *Sur le culte moderne des dieux faitiches. Suivi de Iconoclash*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/La Découverte, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C. Le sorcier et sa magie. In: _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1990a, p. 183-203.
- LÉVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. In: _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1990b, p. 205-226.
- MALUF, S. W. *Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas de bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição, Florianópolis*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFSC, 1989.
- MALUF, S. W. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- MALUF, S. W. *Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*. 1996. Thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie, EHESS, 1996.
- MALUF, S. W. Mitos coletivos e narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "Nova Era". *Mana*, v. 11, n. 2, p. 499-528, 2005.
- MAUSS, M.; HUBERT, H. Esquisse d'une théorie générale de la magie. In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1997.
- RECHTMAN, R. De l'efficacité thérapeutique et "symbolique" de la structure. *Évolution Psychiatrique*, v. 65, n. 3, p. 511-530, 2000.
- RECHTMAN, R. Retour sur l'efficacité symbolique. In: DRACH, M.; BERNARD T. *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure à l'autre*. Paris: La Découverte, 2008, p. 179-197.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- TARDITS, A. Le ternaire et la pénombre du symbole. In: DRACH, M.; BERNARD T. *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure à l'autre*, Paris: La Découverte, 2008, p. 198-210.
- TURNER, V. *Floresta de Símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
- TURNER, V. *Dramas, campos e metáforas*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/353807888>

La beneficencia médica como eficacia simbólica. Etnografía en la Gota de Leche de Santiago de Chile

Article in *Revista Chilena de Antropología* · July 2021

DOI: 10.5354/0719-1472.2021.64439

CITATIONS

0

READS

57

1 author:



Daniela Leyton Legües

University of Concepción

16 PUBLICATIONS 12 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Emergencia de la donación de sangre en tiempos de COVID-19: Experiencias y motivaciones de “donantes altruistas” del Gran Concepción (NIDOS Udec) [View project](#)



Procesos de medicalización de la salud y alimentación infantil. El caso de la Gota de Leche en Santiago de Chile [View project](#)



La beneficencia médica como eficacia simbólica. Etnografía en la Gota de Leche de Santiago de Chile

Medical charity as a symbolic efficacy. An ethnography of 'gota de leche' in Santiago, Chile

Daniela Leyton

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
danielaleyton@udec.cl

Resumen

En el presente texto buscamos problematizar sobre la beneficencia en la Gota de Leche, institución médica y benéfica fundada el año 1911 por el Patronato Nacional de la Infancia para ir en apoyo de madres y sus hijos desvalidos. A partir de un trabajo etnográfico realizado durante el año 2015 analizamos las estrategias producidas por las y los trabajadores de la institución en torno a la beneficencia, a través del concepto de eficacia simbólica trabajado desde la antropología médica crítica. Planteamos que la beneficencia médica, permitiría sustentar la reproducción de clase y una forma de atención en la institución mediante las ayudas a las madres y sus hijos(as). Principalmente, producto de las acciones del pasado realizadas por las llamadas cooperadoras: mujeres de la elite santiaguina, antiguas voluntarias y benefactoras de las Gotas de Leches. De manera que, la eficacia simbólica de la beneficencia médica daría cuenta de un proceso histórico-social en los modos de atender la salud y cuidados materno-infantil de los grupos más pobres, otorgando un relato ordenador de la realidad a los trabajadores de la institución, en un contexto social marcado por la vulnerabilidad y el sufrimiento, que resulta ser expresión de desigualdades sociales estructurales.

Palabras clave: eficacia simbólica, beneficencia, antropología médica crítica, Gota de Leche, cuidado materno infantil.

Abstract

This article discusses the charity in the Gota de Leche, a medical and charitable institution founded in 1911, by the Patronato Nacional de la Infancia to go in support of mothers and their helpless children. From an ethnographic work carried out during 2015, we analyzed the strategies produced by the institution's workers around the charity, through the concept of symbolic efficacy from critical medical anthropology. We propose that medical charity would allow sustaining class reproduction and a health care system through assistance to mothers and their children. Mainly because of actions carried out by the cooperadoras: women of the Santiago elite, former volunteers, and benefactors of the Gotas de Leches. Thus, the symbolic efficacy of medical charity would account for a social-historical process in the ways of attending the health and mother-child care system in the poorest groups. This gives to the institution's workers a narrative that organizes reality in a social context marked by vulnerability and suffering, which is an expression of structural social inequalities.

Key words: symbolic efficacy, charity, critical medical anthropology, Gota de Leche, mother and child care.



1. INTRODUCCIÓN. LA BENEFICENCIA COMO EFICACIA SIMBÓLICA EN LA ATENCIÓN MÉDICA-CIENTÍFICA

En el presente texto, nos aproximaremos a las particularidades de la beneficencia que opera en el contexto de la Gota de Leche, para intentar comprender su acción social en los marcos interpretativos que permite el concepto de eficacia simbólica. Dicho concepto acuñado por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1977), en su obra *Antropología Estructural*, plantea de manera general que la palabra y la narración poseen un tipo de eficacia que no se vincula a un despliegue técnico o positivo, sino que se mueve en el mundo de lo simbólico, teniendo éste una capacidad para afectar la realidad. Lévi-Strauss inicia su texto con la descripción de la situación, en la cual una mujer cuna sufre complicaciones para dar a luz; ante la imposibilidad de la partera por llevar a buen término el nacimiento ésta decide recurrir al chamán para reconducir el trabajo de parto. El chamán mediante un canto ritual va narrando la situación de pugna entre los distintos espíritus que estarían alojados en el vientre de la mujer, y que evitarían que se produzca el alumbramiento. A través del relato del chamán se iría generando el encuentro y desalojo de los espíritus del cuerpo de la mujer que conducen finalmente a que la parturienta pueda dar a luz. De acuerdo con el análisis de Lévi-Strauss, aquella situación da cuenta de un proceso psicoanalítico que posibilitaría que la palabra del chamán contribuya a alcanzar la sanación, es decir en este caso, el que la mujer haya logrado parir al bebé.

En dicha línea Martínez (2008), plantea que uno de los aspectos distintivos de la antropología médica dice relación con la diferenciación entre la eficacia biológica y la eficacia simbólica. Mientras la antropología abordaría los sentidos y significados de los procesos de salud y enfermedad, la biomedicina se enfocaría principalmente en la enfermedad desde su expresión física y fisiológica; ocurriendo que el saber médico científico olvida o supedita la dimensión subjetiva e interpretativa de la enfermedad a su componente biológico y técnico mediante su cosificación u objetivación. Asimismo, la eficacia simbólica se puede comprender como la afectación del campo de los símbolos en la realidad biológica, tal como lo descrito en el trabajo de Lévi-Strauss (1977).

Por otro lado, Pazos (2015) se refiere a los trabajos de Desjerlais (1992), Kleinman (1995) y Das (2006), quienes, en una crítica a la visión meramente simbólica e interpretativa de la eficacia simbólica, sostienen que la experiencia de la enfermedad y del sufrimiento no se pueden restringir a la búsqueda de un sentido coherente y a su articulación narrativa mediante la palabra. Para aquellos, el sufrimiento y la enfermedad provocan una desarticulación de la experiencia de los sujetos y colectivos, en la que no se alcanza necesariamente una dimensión coherente a partir de la indagación de sus sentidos y significaciones. En dicha línea, Pazos (2015) refiere a que la posibilidad de la eficacia simbólica no remite exclusivamente a la coherencia narrativa, o a la afectación del mundo simbólico sobre una realidad fisiológica; sino que dicho concepto denota la expresión de un lenguaje que busca sentido, permitiendo significar la experiencia del sufrimiento, no sólo en términos de significado, sino que también desde una dimensión afectiva, a través de la rearticulación conceptual de un orden. Asimismo, teniendo presente los trabajos de Scheper-Hughes (1997) o Taussig (1992) sobre la mistificación y funciones ideológicas de la medicina, consideramos las funciones políticas de lo simbólico, que conducen a la incorporación y rutinización de experiencias de vulnerabilidad y sufrimiento.

De este modo, buscamos comprender el espacio social de la beneficencia en el contexto de la Gota de Leche como una institución que presta atención médica a madres y sus hijos, considerando la articulación



de recursos que apelan a los afectos y sentimientos de los sujetos, que permiten enfrentar y manejar la vulnerabilidad y sufrimiento mediante la construcción de discursos ordenadores y significativos sobre la beneficencia médica. Es decir, las Gotas de Leche a través de su historia, y particularmente por medio de la acción de las *cooperadoras*, entregan a la institución un relato de sentido que pervive hasta la actualidad. Aquel relato, en este caso, descansa en los discursos realizados por los y las trabajadoras respecto a las acciones y las significaciones dadas a las propias colaboradoras y a las acciones realizadas por la institución.

Proponemos leerlo como eficacia simbólica, ya que, a partir de los significados asociados a la beneficencia médica, reconocemos que aquello conlleva no sólo a una reproducción social e ideológica del modelo de *ciencia y beneficencia* característico de las Gotas de Leche (Illanes 2006), sino que implica la validación de las relaciones y jerarquías sociales cimentadas en la reproducción de una clase social hegemónica en el país hasta el presente.

2. NOTAS METODOLÓGICAS

Este artículo forma parte de una investigación mayor, enfocada en analizar los procesos de medicalización de la salud infantil en la Gota de Leche. La investigación se llevó a cabo mediante una etnografía, realizando el trabajo de campo en terreno durante el año 2015. La unidad de observación (Guber 2009) se conformó por las dos Gotas de Leche aún operativas en la ciudad de Santiago de Chile, mientras que la unidad de análisis se compone por los actores que forman parte e interactúan en la institución, es decir, médicos pediatras, asistentes sociales, directores del establecimiento, auxiliares de enfermería y farmacia, mayordomos, y madres beneficiarias junto a sus hijos e hijas que recibían atención. Las técnicas de producción de información utilizadas fueron la observación participante, la entrevista semi-estructurada y la entrevista etnográfica. Esta última constituye la principal técnica de investigación utilizada y se comprende como un tipo de entrevista no directiva, donde la interacción entre investigador(a) y entrevistado(a)s ocurre a modo de conversación (Devillard, Franzé y Pazos 2012) en un contexto cotidiano para las personas entrevistadas.

El análisis se realizó de manera iterativa, es decir, la producción y análisis de la información va ocurriendo de manera constante y paralela. Asimismo, el análisis de los datos se efectúa mediante un análisis de contenido cualitativo e interpretativo (Hammersley y Atkinson 1994), con el que se busca identificar e indagar en los datos que aportan los aspectos significativos y de sentido tanto de las prácticas, como de los discursos de los sujetos partícipes de la investigación. Por lo que se organizó el material producido de manera textual mediante transcripciones, y se realizó la distinción de temas significativos centrales y secundarios (Restrepo 2018) de manera emergente, guiado por el problema y objetivos de la investigación.

En relación con los resguardos éticos, la investigación fue aprobada por el "Comité de Ética del Doctorado en Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Madrid". Se consideraron aspectos éticos relevantes como las autorizaciones de las instituciones involucradas, es decir, el "Patronato Madre-Hijo" y la "Gota de Leche". El consentimiento informado de las personas entrevistadas se realizó de manera voluntaria, mediante el establecimiento de confianzas durante la etnografía y la aceptación de participar en las entrevistas y a ser grabado en audio. Por último, el manejo confidencial de los datos refiere a que sólo la



investigadora principal tiene acceso a los registros producidos, manteniéndolos guardados bajo el uso de pseudónimos de las y los entrevistados.

Asimismo, debemos mencionar que, en el presente manuscrito, los dichos de lo(a)s partícipes de la investigación, en entrevistas o notas de campo registradas durante el trabajo de campo, se citarán en cursiva y se hará uso de pseudónimos o del rol que desempeñan los sujetos en la Gota de Leche.

3. ETNOGRAFÍA EN LA GOTA DE LECHE: LA *TRADICIÓN* DE LA BENEFICENCIA Y LA MEDICINA

La Gota de Leche es una institución médica que se crea a inicios del siglo XX bajo el alero del Patronato Nacional de la Infancia -actual Patronato Madre Hijo-, órgano de beneficencia inaugurado en 1901, con el fin de entregar asistencia en salud a niños y sus madres que se iban asentando en las nacientes zonas de pobreza urbana en Santiago. Los servicios realizados por las Gotas de Leche constituyen una de las primeras formas de atención médica a las madres y sus hijos, en una época en la que la institucionalidad de la salud pública era incipiente. Si bien para el año 1920 se encontraban 11 “Gotas” en funciones, contando con más de 9.000 familias inscritas (Illanes 2006), en la actualidad solo uno de los centros está operativo.

La disminución de la presencia de las Gotas de Leche en el sector céntrico de Santiago se puede vincular a un traspaso de funciones y expansión del servicio de salud estatal en el país. Lo que se condice con un proceso histórico de la salud pública durante el siglo XX, que va abandonando la acción de la beneficencia como un agente relevante en términos de prestaciones de salud a la población pobre (Illanes 1993), para ir avanzando respecto a los derechos en salud de la población. A pesar de dichas transformaciones, para los sectores marginales y pobres, la beneficencia actúa hasta el día de hoy como un mecanismo de contención vinculada a ciertas falencias del sistema de salud pública y de protección social. Aquello está dado por las inequidades de la estructura socioeconómica mayor, que opera bajo las premisas de un Estado subsidiario que no logra garantizar la protección social, ni el igual acceso y calidad de atención en salud para toda la población.

3.1 Los actores de la eficacia simbólica: auxiliares, actuales trabajadores de las Gotas de Leche y las *señoras colaboradoras*

Lo(a)s trabajador(a)s de la actual Gota de Leche, principalmente quienes llevan más tiempo en la institución como auxiliares de farmacia y enfermería, mencionan y enfatizan permanentemente el carácter tradicional de “*beneficencia*” que poseen las Gotas. La beneficencia la vinculan a acciones que sobrepasan el ámbito de la atención médica y que dicen relación con la búsqueda de una generación de vínculos sociales y emocionales en base a la elaboración de un compromiso pleno de sus trabajadores con la institución, repercutiendo en el establecimiento de redes de confianza y ayuda hacia las madres y sus hijos.

En dicho sentido, los trabajadores destacan que el Patronato posee una *tradición* de beneficencia que se sustenta en su antigüedad. Dicha tradición, independiente de las transformaciones en la institución posee el objetivo central de *ayudar a muchas mamás y a los niños desvalidos*. Aquellos sujetos son ingresados a la institución mediante la etiqueta de familias *vulnerables* para hacerlas receptoras de la beneficencia, como remarca la asistente social:



“(...) nuestra atención es enfocada en sí en el menor y en el entorno de su familia, esa es nuestra atención y nuestro apoyo que se da (...). Y tratamos acá también de ver eso, de darle las cosas que le alimenten a los niños, y dar una educación poh. La doctora trata de dar educación, yo les digo igual, pero cuesta” (Asistente Social)

Asimismo, la tradición de esta beneficencia médica no solo remite a la ayuda actual, sino que permanentemente alude un pasado esplendoroso, de mayor colaboración hacia las madres y sus hijos, a diferencia de los últimos periodos en los que dicha ayuda habría disminuido. En aquel discurso surge permanentemente la figura de las *colaboradoras* como sujetos que producían, sostenían y articulaban aquel sistema de manera voluntaria. Se menciona a las colaboradas, como *señoras de bien*, *gente bien*, de *clase alta* que dan forma a un cuasi mito de origen de la Gota de Leche, tal como relatan Leonor y Rita, ambas auxiliares de enfermería:

R: Es que la mortalidad era muy alta en aquella época y justamente por la alimentación porque no tenían leche. Las mamás no tenían leche materna entonces eso fue lo que motivó a la institución a ayudar a los niños desvalidos.

L: Fue un grupo de **señoras de la alta sociedad que no tenía nada que hacer [risas], pero que tenía mucha plata, entonces empezaron a ver la parte un poquito más periférica, que la gente estaba muy mortificada** porque antes había muchos niños desnutridos en estas partes, ¡y realmente desnutridos!, o sea, ¡con hambre!, hablando bien en chileno ¡con hambre!. Entonces ahí comenzaron a juntarse un grupo de estas damas y hicieron un directorio, formaron y después empezaron a buscar cómo le ponemos a la institución. Entonces las mamás que estaban aquí: “¡aunque fuera una gotita de leche que pudiéramos darles!” – dijeron-, ellas mal alimentadas no tenían tampoco leche en los pechos, ahí se formó ¡el nombre de la gotita!, ahí partió a formarse... ¡Las mismas mamás le dieron la idea! a las grandes damas esas para formar...no tengo claro la fecha ¿mil ochocientos tres?

La permanencia de las llamadas *señoras* se distingue no sólo en el discurso de los sujetos que conforman las Gotas de Leche, sino que también se puede percibir por las placas de bronce que cuelgan en las paredes de ambas Gotas, en las que figuran los nombres de las directoras y directores de las Gotas de Leche a modo de homenaje. En el discurso de las auxiliares llama la atención, tanto el reconocimiento a la labor de las señoras, como también el dejo de cierta ironía en el relato sobre el surgimiento de la Gota de Leche. Se enfatiza con sus risas, el que las damas contaban con muchos recursos económicos y sociales pero a la vez no tenían *nada qué hacer* dado por su condición de clase de *grandes damas*, destacando así una consciencia de los trabajadores respecto a la posición privilegiada de las personas que dirigen la institución. Acorde a su discurso, aparecería una compasión vinculada a la religiosidad de una parte de las mujeres de clase alta, frente a las madres pobres y sus hijos mal alimentados y sufrientes, *¡con hambre!*; y serían las propias madres sufrientes quienes habrían bautizado la institución con el nombre de *Gota o gotita de leche*, ya que, desde su necesidad y desamparo les solicitaban ayuda a las *grandes señoras* para a lo menos alimentar a sus hijos con una *gotita de leche*.

Aquella narración, resulta coherente con investigaciones históricas respecto al rol y labor de la beneficencia, tanto en otorgar servicios médicos a las clases pobres de las ciudades durante la primera mitad del siglo XX, como también en la gestación de organizaciones de mujeres desde la clase alta (Illanes



1993, 2006; Lavrín 2005). En este sentido, es necesario destacar que las señoras de la clase alta y elite chilena se vinculan en labores externas al de su hogar mediante servicios y acciones no remuneradas relacionadas a los cuidados de otros. En este caso nada más atingente en términos históricos y estructurales al campo de lo femenino, que dilatar el ámbito de lo doméstico asignado a las mujeres sobre las madres, niños y niñas pobres mediante la mencionada beneficencia.

Las llamadas *señoras o cooperadoras* serían entonces mujeres, generalmente casadas, pertenecientes a la elite y clase alta de la sociedad chilena, quienes efectuaban su labor con un afán caritativo cristiano. Si bien actualmente la Gota a través del Patronato Madre-Hijo sigue siendo dirigida y financiada por la clase alta tradicional, vinculada a la elite política, económica y social del país, la figura de la *señora* que se hace cargo en distintos niveles de los lugares de operaciones de la Gota ya no se construye bajo las mismas responsabilidades y cercanía.

Es posible plantear que la articulación de esta beneficencia médica entendida como una *tradición* en dicha institución, va replicando las estructuras, jerarquías, roles y distinciones acorde a cómo se despliegan en la sociedad mayor. Los discursos elaborados por sus trabajadores, valorizando las acciones del pasado mediante la identificación de una *verdadera gota*, caracterizada por el trato paternalista, la identificación de un sujeto específico de beneficencia como eran las *madres de antes*, y la *rehabilitación* de la institución como posibilidad de dar continuidad a aquel relato; son todos ámbitos que darán sustento a un relato que opera al modo de la *eficacia simbólica*. Es decir, la beneficencia médica da origen a un discurso coherente entre sus trabajadores en referencia al pasado, que posibilita sustentar un orden social en un contexto de pobreza, incertidumbre y sufrimiento. Donde si bien las desigualdades sociales se identifican, aparecen borrosas frente a las significaciones y carácter ordenador de la beneficencia médica. Aquellos ámbitos mencionados, son los que proponemos como sustento de la beneficencia médica como eficacia simbólica, y que pasaremos a revisar a continuación.

3.2 La eficacia simbólica de la beneficencia médica en el paternalismo y la reproducción de clase

Los trabajadores de la Gota realizan descripciones en torno al tipo de trabajo y la beneficencia efectuada por la institución, planteando diferenciaciones entre *un antes* y *un ahora*. El análisis que se presenta se conforma particularmente a partir de ese *antes*, ya que, de cierto modo pasa a constituirse en un imaginario idealizado de la labor de la Gota y el Patronato, fundamentalmente por las acciones realizadas por las *señoras o cooperadoras* que constituían el personal voluntario, cumpliendo diversas funciones que sostenían el andar del modelo de atención. Asimismo, el paternalismo se puede comprender como la supuesta falta de autonomía de los sujetos para tomar decisiones de manera consciente y autónoma en su vida cotidiana. Aquellas decisiones sobre el cuidado médico de los niños serían tomadas o ejecutadas por otros, con el fin de generar un bien sobre los sujetos faltos de autonomía. Dichas decisiones serían conducidas por las cooperadoras.

3.3 Las Cooperadoras

Las formas paternalistas de la beneficencia, responde a una práctica que se comprende como parte de la “tradición” de la gota. Aquel paternalismo, apunta a otorgar ayuda y apoyos de diversos tipos a los sujetos definidos como pobres o vulnerables con el fin de otorgarles algún beneficio que aliviara su condición. Esta última estaría dada por la ausencia de recursos económicos o capacidades para que los propios



sujetos *vulnerables* puedan responder a sus necesidades. La asistente social se refiere a las acciones de beneficencia que realizaba una de las señoras, quién fue también Directora de la Gota de Leche Concepción Valdés, llamada coloquialmente *gota de Independencia* por su ubicación en la avenida del mismo nombre:

Habían señoras que eran de buena posición y ellas iban a pesar, y, y por ende ayudaban también si había que comprar algo, ellas de su bolsillo, de su plata lo hacían [...]. Alcancé yo a ver hasta hace, la, una directora que había, que se llamaba señora A, que ella falleció hace dos años atrás no más, de 96 años, ella era directora y voluntaria. Y ella apoyó mucho al patronato en todo sentido, eh, social, eh, económico, porque ella daba de su plata a veces para que se les comprara a las mamás si necesitaban algo que, que como remedios, como pañales, aportaba ayuda también en mercadería de repente, entonces, pero voluntaria. Nada de que, que se tuviera que ella cobrar por hacer esa labor. Así que hace dos años que ella no está, pero estuvo con nosotros por un largo tiempo. (Asistente social)

Por su parte, Antonio el mayordomo, mantiene buenos recuerdos de las cooperadoras, comenta que eran *señoras de bien* las que dirigían la Gota, de la familia L., un apellido vinculado al mundo del latifundio y parte de la elite chilena asociada a un origen castellano-vasca. Antonio comienza a trabajar en la Gota durante los años '60, recuerda que en aquella época las señoras que administraban la Gota recolectaban ropas o utensilios para las madres que vivían en condiciones de extrema pobreza juntos a sus hijo(as), a su vez, menciona como cada año preparaban la fiesta de Navidad para los niños, niñas y sus madres (Leyton 2016).

De acuerdo con los discursos de los trabajadores, las señoras y las cooperadoras en las Gotas eran las principales encargadas de todo el funcionamiento y la atención que brindaba la institución. Se hacían cargo de la administración, de conseguir y organizar los recursos financieros, así como de los enseres y donaciones de medicamentos y alimentos, muchos de los cuales provenían de la ayuda internacional, en momentos en que Chile era un país receptor de la cooperación al desarrollo:

Ellas dirigían toda la parte de la gerencia del edificio; porque como Caritas Chile mandaba mucha ayuda, en el sentido de arroz, tallarines, leche, un queso, ese queso amarillo, un queso que había que era muy rico lo mandaban de Estados Unidos, entonces ellas lo repartían, y aquí mismo donde está la salida, y aquí habían unos mesones grandes y se repartía leche por kilo, leche Nidal y Milco (...)venía una cooperadora que venía el día lunes con su planilla, venía y aquí mismo se sentaba y entonces después que las madres iban al pediatra ahí, veían al pediatra, pesaban, medían, lo que se hacía, las pasaban al pediatra y del pediatra después se venían, retiraban sus remedios, y se venían y retiraban la leche, y ese le anotaba una cooperadora, una hija de la señora N le anotaba aquí con lápiz rojo y azul. (Mayordomo)

Las señoras y cooperadoras organizaban y distribuían entre las madres las raciones de alimentos, los medicamentos, las ropas y enseres que entregaban a las familias que lo necesitaran. Todo aquello era registrado, desde el momento del ingreso de la madre con su hijo a la institución, donde se diferenciaba con una ficha de color azul el primer ingreso, y el color rojo para el seguimiento y los controles. De este modo, existían fichas de ingreso de los pacientes, fichas con los controles de salud del lactante, y los



registros de los alimentos y medicamento entregados; gran parte del registro sería efectuado por las mismas cooperadoras y las señoras de la elite que actuaban como voluntarias en la institución.

Además de la cooperación enviada por organismos extranjeros, Antonio, destaca la ayuda que conseguían las cooperadoras mediante lo que describe como *movidas con gente de su clase*:

Como eran todas gentes de arriba tenían sus amistades entonces: “oye, sabís que estoy”, porque a veces yo escuchaba cuando decían, “mira, me llegó un cheque de tal parte para comprar este que este otro, unas amistades que tengo allá –en unas fábricas grandes que hay ahora- me llegaron, me llegan unos regalos los traje pa’ la gota, mira me dieron toda esta ropa, pa’ la gota”, pero ya era en forma privada, cada una. Las mismas hijas de las cooperadoras, ya que, o sea tenía a una hija de ingeniero, que se yo, ellas les conseguían cosas, porque por ejemplo la directora que era la señora N. A., que la oficina estaba ahí, ella siempre decía: “mi hija me regalo un cheque para la fiesta de Navidad”, fuera de lo que el Patronato daba, les daba que ayudaba a ellas, le entregaba un cheque para que compraran golosinas, los regalos todos. Ella me acuerdo que siempre decía: “Mi hija la J., -J se llamaba una hija, el marido era arquitecto-, me mandó ya el cheque. Sabe que todos los años me da un cheque para que yo lo cambié y traiga cosas pa’ acá”. Y así las cooperadoras tenían sus movidas ellas po’, con gente de su clase.

Uno de los aspectos a destacar es la claridad de los trabajadores respecto a la estratificación social de clase que opera en la Gota de Leche, lo cual podríamos plantear que replicaba –y aún replica- la estratificación de la sociedad mayor. De manera que reconocen la creación y la dependencia de las Gotas de Leche de un grupo social perteneciente a la elite nacional, principalmente –aunque no exclusivamente- mujeres, quienes harían uso de sus redes de contacto social y económica para el sustento de la institución, otorgándole y transmitiendo un valor a su actividad que es apreciada y reconocida por los trabajadores:

porque aquí, ¡no se si ahora!, cuesta mucho encontrar gente que ayude. Antes ayudaban más, más personas ricas porque yo me acuerdo que una vez a la Señora L la llamaron para que fuera a presidir tres tiendas en el centro que las regaló una señora muy, muy millonaria, y ella ya no quería más con los negocios y las regaló al Patronato. Y esas tiendas, esas después las arrendaban por muchos años, ahora se quemó una y decidieron venderlas para no arriesgar, esa plata la metían a la bolsa, y ahí estaban trabajándola, por lo menos eso lo hacían antiguamente, ahora no sé cómo lo manejan la situación, pero igual andan buscando donaciones y todo ¡porque si no cómo se mantiene esto!... Aquí no se cobra ningún peso. (Auxiliar de enfermería)

Identifican de este modo, un compromiso por parte de las señoras que es difícil de igualar en la actualidad, tal como ya lo mencionara la asistente social, lo recalcan las auxiliares y lo menciona emocionadamente Antonio:

A: (...) la ayuda era mucho más, porque por ejemplo la N, la señora N andaba preocupada ella de ella ir al terreno, ella salía, nunca pasó en esa oficina que está ahí en frente, esa era su oficina, ahí tenía su escritorio todo. Ella llegaba se ponía su delantal de cooperadora y salía con su pelo bien, bien enrulado todo y salía, y con su cigarro, porque en ese tiempo se



fumaba, no había ahora qué pasó, qué pasó no se puede fumar poh... ¡Noo, ella fumaba, pescaba su cigarro!- me acuerdo yo- ¡y salía pa' allá miechica! ¡y partía con unas ganas que yo la quedaba mirando cuando venía con su cigarro!, ¡y se iba allá a ver el problema! ¡y a la sala donde entraba habían 30, 40 guagüitas esperando ahí!.

D: ¿Aquí mismo?

A: ¡Claro! y ahí conversaba con cada una, le miraba los niños, iba- como se dice vulgarmente- ¡la pelea ahí a saber qué problema tenían poh!, y veía las condiciones en que venían todos, entonces era mucha ayuda. Ella tenía un ropero, ¡uy! todavía el ropero está vivo ahí, y ahí tenía todas sus cosas, entonces decía "después pase pa' donde mi, ubícame porque te voy a dar unos zapatitos pal niño, te voy a dar una ropita qué sé yo", entonces se ayudaba harto, harto (...) ¡Eran chiquititos! eran de, bueno la guagua se controlaba y ya los otros chicos ya eran de 3, de 4, 5 años, 7, 8, 10 años.

Es posible describir la puesta en escena de la cooperadora y directora, dando cuenta de su agilidad, energía y disposición al trabajo y a la ayuda para las madres, *a la pelea* tal como menciona Antonio. Con ese énfasis el mayordomo me muestra el ropero donde guardaban la ropa para donar y el espejo que utilizaban las cooperadoras, en la sala contigua a la que era una sala de espera para las madres y sus hijos. Me comenta que las cooperadoras dejaban su cartera y abrigos en las perchas de la sala y contaban con un baño propio para ellas, se ponían su delantal y partían a realizar sus quehaceres, a ver a las madres y los niños. Menciona que "estaba limpiecito, si entraban con su llave y usaban ese baño", a lo que añade "no tenemos mucho lujo, pero ya está limpiecito todo el sistema" con un dejo de satisfacción por su labor cumplida hasta la actualidad.

De modo distinto a la autoridad asignada a las cooperadoras, Antonio se refiere al caso de las tres hermanas que se desempeñaban como mayordomo, al igual que él; pero que vivían en el segundo piso de la gota de leche en calle Conferencia:

A: ... conocía las mayordomas, las tres hermanas que vivían arriba, la señorita L, la señorita A y la señorita J; ellas, ellas eran de un fundo que las trajo la señora N, ¡unas excelentes hermanas oiga!, son las tres, las tres eran solteras, vivían aquí, aquí en el arriba [...] Pero como le digo, el, el resumen de todo esto es que ya prácticamente nadie queda, nadie queda de los tiempos en que yo entré [...] ¡Más de 50 años!, ¡60 años por lo menos! [que ellas vivieron en la Gota]. Ellas empleaban la palabra "misia", claro, "misia" N le decían, claro "ya misia N" siempre la escuchaba yo "misia N, ya misia N" decían; entonces tenían años que la conocían, nosotros sacamos la conclusión de que venían de los fundos, por ejemplo, que las conocieron y las trajeron pa' Santiago y aquí se acostumbraron.

D: ¿Y porqué las habrían traído a Santiago?, ¿se sabía?

A: Fíjese ah nunca, nunca, porque yo siempre, no, nunca le conversé, claro, nunca les conversé (...). Vivían aquí y murieron aquí, y murieron aquí, aquí murieron las tres. Toda una vida, toda una vida, si es cosa increíble, increíble, increíble, increíble la señorita L, muy buena persona.

A diferencia de las cooperadoras encargadas de dirigir el recinto y de coordinar las diversas actividades, en general las tareas del y los mayordomos consistían en apoyar el funcionamiento de la gota, respondiendo directamente a la directora del recinto. Entre sus funciones destacaba prender las calderas



en la época que se prestaba atención, limpiar el recinto, quitar la basura, o prestar apoyo para medir y pesar a los bebés y niños, en caso de ser necesario. El caso de las tres hermanas, llama particularmente la atención porque se describe como una relación extraña y distante -“nunca les conversé” menciona el mayordomo-, pero a la vez son catalogadas como “muy buena persona”, respondiendo afirmativamente a la que podríamos denominar la autoridad de “misia N”; lo que de algún modo podría dar cuenta del traspaso de la jerarquía del mundo del latifundio al contexto urbano de la Gota de Leche de aquellos años.

Este relato sobre las hermanas, mujeres de campo, traídas por las señoras a la ciudad para que apoyaran en el mantenimiento de la Gota de Leche, resulta coherente a prácticas sociales de la época. El periodo al que remite Antonio dice relación con la presencia de una organización socioeconómica tradicional en la zona central y rural de Chile basada en el gran latifundio (Bengoa 1990). Aquello implicaba una estratificación social donde los dueños de las tierras correspondían a una elite política, económica y social que se forjó desde la época de la colonia y posterior independencia del país. Asimismo, entre los años 1962 y 1973 se lleva a cabo el proceso de reforma agraria en Chile con distintos énfasis y profundidad, quedando el proceso inconcluso con el Golpe Militar del año 1973. De manera que, los auxiliares relacionaban que las hermanas venían de los fundos que tenían en esa época las señoras que administraban las Gotas de leche.

3.4 Las madres de las Gotas “de antes”

El mayordomo menciona que muchas de las madres que llegaban a las Gotas de Leche venían de las poblaciones colindantes que se fueron instalando en los alrededores del sector céntrico de la ciudad durante el siglo XX. Entre esas menciona a la población José María Caro, la cual se funda a fines de la década de los '50 mediante una política habitacional que surge como respuesta a la migración campo ciudad. Si bien las familias que ocupan dicho sector son diversas, comprendiendo un abanico de personas que van desde las que habitaban en las llamadas *poblaciones callampas*, hasta empleados fiscales que compraban viviendas; en dicho periodo llegó a ser una de las poblaciones más grandes de Chile contando con más de 60.000 habitantes. Asimismo, esta población fue altamente reprimida durante la dictadura cívico-militar (1973-1989) dada la relevante presencia de organizaciones políticas de izquierda vinculadas al mundo obrero y estatal. En la actualidad en cambio, es una población que se encuentra estigmatizada por sus altos niveles de violencia delictiva asociada principalmente a las redes del narcotráfico (Ruiz Flores 2012).

En los años que menciona el mayordomo, las condiciones de vida de las madres que acudían a las gotas de leche las describe como:

las condiciones [de las madres] eran bien precarias, bien precarias, porque habían, incluso en la realidad se vio, se ve al tiro, habían mamitas que venían con 7, 8 chiquillos ¡y todos chiquititos!, y sabe usted que por eso estaban los baños aquí, por eso habían baños, porque se le decía a la mamá, por ejemplo, que ya se entraban hasta a bañarse las mamitas, aquí en frente que están ocupando esta parte que ocupa ahora la cocina del jardín [de infantiles], ahí habían baños grandes cerrados así -todavía me acuerdo- con las panderetas así y había la ducha. Y entonces se les decía porque venían hasta a pata pelá venía la gente, sabe usted, hasta a pata pelá venía la gente, ¡los niños y una chorrera de niños!, ¡y eso ya no se ve hoy día!”



Los trabajadores señalan que los lugares de donde provenían las madres eran *peligrosos*. De manera que cuando iban a realizar visitas domiciliarias iban acompañadas, tal como menciona Emilia, una de las auxiliares, quien iba con su madre que contaba con la experiencia de haber trabajado durante décadas en el área de enfermería de las Gotas. Aquel peligro lo asociaban a las condiciones de pobreza en las que vivían las madres y sus hijos, ocurriendo situaciones de alcoholismo o violencia física hacia las mujeres, principalmente por los maridos o parejas. A su vez, las condiciones de las viviendas eran de pobreza extrema, Emilia menciona que era frecuente encontrar casas con pisos de tierra, espacios de habitación hacinados y paredes o techos cubiertos de plásticos o *nylon* para protegerse del frío.

Las madres en general no tenían estudios ni trabajos, de manera que algunas Gotas de Leche crean Centros de Madres, también dirigidos y organizados por las *cooperadoras*. Estos centros estaban orientados para que las mujeres aprendieran algún oficio o elaboraran productos para ser vendidos, pero también funcionaban como un lugar de encuentro, tal como menciona el mayordomo:

En ese tiempo, en la época que yo le digo de los años '60, se ocupaba este, lo ocuparon las hermanas U que eran de la, ellas trajeron un centro de madres, y ellas cosían, hacían sus tés, traían géneros de Yarur porque ellas eran como accionistas de Yarur, entonces conseguían todo más barato y se lo vendían mucho más barato a las madres. Entonces aquí se reunían en día jueves, se reunían aquí, bueno eran muchas hartas madres venían, entonces aprendían a coser, aprendían todo lo que se hacía en los centros de madres... vendían cosas, hacían rifas, hacían de estas cositas bonitas que hacen siempre y reunían fondos para sus actividades... Ellas mismas vendían, entonces aprendían, les enseñaban porque venía una señora, una profesora que les enseñaba a hacer delantales, a bordar y a tejer, entonces y los género que llegaban que eran mucho más baratos, hacían manteles, sábanas, aquí se reunían con las hermanas U... Y los niños jugaban aquí, se entretenían, no había peligro porque el hall toda la vida ha sido tan grande, ¡así es que formaba la chorrera de cabros po'! [...] ese centro de madres estaba en, una Gota que estaba por allá por la calle San Ignacio (...) ese se cerró esa Gota y todo ese personal lo trajeron para acá. (Mayordomo)

Los centros de madres en algunas ocasiones surgen bajo el alero de las organizaciones de beneficencia durante la llamada cuestión social en Chile, a inicios del siglo XX. Este tipo de organizaciones va tomando fuerza en la medida que se expande el sufragio femenino. Así, ya en la década de los '60 durante el gobierno de Eduardo Frei Ruiz Tagle, se aprueba la Ley 16.880 por lo que los centros de madres o CEMA pasan a ser responsabilidad del Estado (Memoria Chilena 2018). Dicha forma de organización no ha estado exenta de discusión debido a los usos políticos por los gobiernos de turno y por el disciplinamiento que conllevaría hacia las mujeres. Sin embargo, frente a su diversidad y existencia durante gran parte del siglo XX, también conformaron una estructura relevante para el incentivo y creación de formas de organización política entre mujeres de diversos orígenes (Valdés et al. 1989).

Por otro lado, durante el periodo previo al Golpe de Estado de septiembre de 1973 y durante la Dictadura, de acuerdo con los trabajadores se genera un ambiente de tensión social que irradia una sensación de inseguridad, motivo por el cual, lentamente la labor de las cooperadoras pasaría a ser cada vez más escasa. Bajo este panorama aquella madre pobre junto a sus hijos ya no aparece como una figura tan dócil y necesitada para ir dando espacio a otro sujeto. Siguiendo a Foucault (1977), aparecería la referencia a la clase obrera de los medios urbanos e industriales, como clase potencialmente peligrosa que debe ser



controlada, y de algún modo la medicalización que se realizaba en las Gotas de Leche ayudaría a cumplir dicho fin.

3.5. El fin de la “verdadera gota” y su rehabilitación

La organización descrita por los(as) trabajadores(as) sobre los roles, dinámicas y significaciones asociadas durante la presencia de las cooperadoras, lo comprenden como la *verdadera gota*, ya que es asociada a los actores que dan origen y mantienen a la institución, como también a la voluntad de éstos por mantener las acciones orientadas a la beneficencia. Aquella gota, sin embargo, habría iniciado un proceso de desgaste a partir del periodo de la Unidad Popular (1970-1973), para generarse un quiebre frente a ese modelo idealizado de beneficencia, durante la primera década del siglo XXI, cuando la institución es llevada prácticamente a la quiebra por uno de sus directores producto de malversación de los fondos.

Los problemas económicos que afectan al Patronato llevan a realizar importantes modificaciones en las Gotas de Leche, repercutiendo en la concentración de la atención en un único centro y nuevos nombramientos en los cargos directivos. Asimismo, se desarrollarán otros tipos de actividades, surgiendo actores que hablarían de una actualización científica en la atención en salud, que contempla la incorporación de profesionales de la salud en la institución, tales como psicólogos, matronas e incluso estudiantes universitarios que desarrollan su práctica profesional. En este actual escenario, la figura tradicional de la *cooperadora* ya está en completo desuso, y solo son los más antiguos trabajadores de las Gotas quienes reviven en sus relatos aquella figura.

Habría que subrayar que los vínculos establecidos entre las cooperadoras y los trabajadores de la Gota se construyen sobre lazos de servicio y lealtades basados en una jerarquía social que se reproduce al interior de la institución, como se observa en la siguiente cita:

(...) como la directora toda la vida me tuvo una gran estimación... yo por eso yo a veces me pongo un poquito nostálgico cuando converso en mi casa, he conocido tanta directora, he conocido tanta gente con un perfil tan humano y hoy en día pensar que no queda nadie, la única que está quedando, que es lo que yo veo, es la señora C. L., es la que está quedando, es la única que queda; ¡pero ver todo ese perfil tan de esa gente que se entregó tanto por esta institución! Entonces me conocían mucho, entonces yo siempre conversé con la directora, "oye"- me decía la señora N-, la prueba está que un día me dijeron: "ándate al Tabo", ah porque había una colonia en el Tabo, no sé si le contaron (Mayordomo).

Las señoras haciendo uso de su posición en la jerarquía social no sólo van elaborando vínculos de necesidad con los trabajadores y las madres usuarias de los centros, sino que al transmitir y actuar sobre determinadas condiciones emocionales y necesidades materiales, van produciendo y reproduciendo una moralización respecto a las costumbres. Aquella transmisión, se ordena mediante las actividades y acciones de la trayectoria médica y de cuidados de las madres y sus hijos, sin embargo, también ocurre por las acciones cotidianas, en los vínculos diarios ejercidos en la propia institución con sus trabajadores.

A: Después del '73 cuando las cosas ya se acabaron y se fueron retirando las cooperadoras, vino el golpe de estado, se desparramó un poquito el sistema, las madres, mucha gente que venían a cooperar no vinieron más, entonces ya se fueron reduciendo todo



D: ¿Afectó mucho el golpe de estado en las dinámicas?

A: No, no porque no, **esta cuestión siempre fue apolítico. Aquí nunca se participó porque de forma política, no se vio nunca ni izquierda, ni derecha, ni de centro no, ieso no ocurrió nunca aquí!, aquí corrieron nada más que era de beneficencia y se abocaba a ese programa de beneficencia.** Claro, las cooperadoras, no, porque las cooperadoras ya después ya por miedo no viajaban pa acá, entonces, después por edad fueron renunciando, por enfermedad fueron renunciando, entonces se fue agachando todo el sistema

D: ¿Por qué cree?, ¿por miedo?, ¿por qué había una tensión política?

A: No, no porque todo el mundo, tal como ahora, es difícil con la delincuencia como está que la gente se atreva a venir tan lejos pa acá, entonces ella venía ad honores [sic] entonces volvía a sus autos que también, qué tanta, ¡todos teníamos miedo en esa oportunidad!, aunque fuéramos apolíticos, ¡todos teníamos miedo de salir a la calle!, entonces yo creo que eso fue que mayormente fue retirándose de a poco y otras por enfermedades... porque ahora no hay nadie, prácticamente está la señora C.L. es la única, yo considero que está viva, ella es la única que está viva, la hija de la señora N., y unas hermanas que venía de cooperadoras también que deben estar viejitas, ya deben estar pa' los 94, 96 años

D: ¿Podría hablar con ellas?

A: **No la dejan, no la dejan** (bajando la voz), incluso cuando se ha tratado de llamar para saludarla, no, **no permiten la llamada** ya pa'allá... Y otra cosa que la misma familia ponen trabas, entonces no, no está es que no se puede molestar, entonces no, no molesta, no las deja que no molesta a nadie, está el detalle de ellas estuvieron como 30... ¡no!, no las dejan, porque las han saludado, la han querido saludarla a la señora C. y no, no las dejan entrar... generalmente dice mira, falleció tal persona, ¡ah!, lamentable, los funerales en tal parte, ahí po uno puede ir al funeral de la señora, como son de la Iglesia de la Providencia, todos pa' allá pa' arriba, entonces ya son todos privados pero que uno vaya, mire queremos conversarla, verla, no, no, no... déjenle el recado pero no está. Es difícil, es muy difícil volverlas a contactar.

El mayordomo en su relato va dando cuenta de la elaboración de relaciones sociales que se pueden interpretar como paradójicas. Si bien los auxiliares en general expresan conocer su lugar y la posición social privilegiada de las señoras, inclusive expresándolo con cierta ironía al referirse al origen de la Gota de Leche, cuando mencionan que las mujeres de la clase alta *no tenían nada más que hacer*. El grupo de trabajadores no busca elaborar un discurso político respecto a la beneficencia, llegando a catalogarla como lo hace el mayordomo como una acción *apolítica*, reducida a una neutralidad en su acción dado por la entrega de ayuda a las madres necesitadas. Aquella acción es valorada, por el compromiso que revisten las cooperadoras al trasladarse desde su lugar de privilegio hacia las zonas pobres y necesitadas.

Mire, las cooperadoras eran amistades de la misma, de la por ejemplo, la señora N. A. de L. tenía muchas cooperadoras amigas. Gente de arriba que venían a cooperar; eran, claro, porque decían: "mira va a venir la, va a venir mi", en primer lugar, el cuadro de ella era ella y tres hijas. Con sus tres hijas llegaba el día lunes, ¡eran infaltables!, incluso ellas a veces se iban a Zapallar, se iban el fin de semana, pero el día lunes, con su camioneta que la manejaba la señora C. entraba, ¡venían todos los lunes! Ese era el equipo de ella, ella y sus tres hijas. Una repartía aquí, la otra ayudaba a pesar allá e incluso venían unas nietas, unas nietas de ella". (Mayordomo)



Ambas narraciones del mayordomo ayudan a dar cuenta no sólo del traslado de la clase dirigente hacia los sectores populares para llevar a cabo las acciones de beneficencia tan valoradas, sino que también se produce un corte en aquellos vínculos, ocurriendo que los trabajadores no deben dirigirse hacia el lugar donde habitan los grupos privilegiados. Es así como no pueden reestablecer vínculos o contactos con las antiguas cooperadoras. Tal como señala Boltanski (1974), los saberes y conductas serían manejados y transmitidos desde las clases altas a las populares, sin generarse una bidireccionalidad al respecto. Debido a que se realizan siempre bajo términos jerárquicos, ya sea, de clase o por el estatus del saber manejado por los individuos. En el sentido aquí descrito, la unidireccionalidad no sólo se expresaría en términos de saberes y conductas, sino que también está dado por una ocupación espacial particular en la ciudad. Podemos plantear entonces, que las jerarquías de la institución serían reflejo de las estructuras y jerarquías sociales mayores, que se van acomodando a las transformaciones sociales de las distintas épocas.

Frente a aquellas maneras de establecer vínculos, las formas que adquieren las acciones realizadas por los actuales Directores del centro pasan a ser altamente valoradas. El compromiso demostrado validará su rol y jerarquía frente a los trabajadores, en el caso del actual Director, se valora su energía y empeño por realizar transformaciones, al igual que el Gerente, quien había logrado que el Patronato continuara con su existencia y se alejara del fantasma de su desaparición. A pesar de ello, las nuevas autoridades se diferencian a las *cooperadoras o señoras*, dando paso a una administración más alejada de las relaciones directas con los beneficiarios y trabajadores tradicionales de la institución, ya que, esas labores de “proximidad” serán efectuadas por los profesionales de la salud que se van integrando a la institución. Mientras que los cargos directivos se ocupan de la orgánica de la institución, de la administración financiera y de las necesidades operativas para llevar a cabo las atenciones médicas y las donaciones que distribuye la asistente social. Pero, no realizarán las actividades en terreno evaluando las condiciones de las familias en sus hogares, o haciendo entrega directa de los medicamentos y alimentos, o haciéndose parte del proceso de atención; ya que, para ello, existe un personal a cargo, especializado y capacitado. Estos elementos van dando cuenta de una puesta en tensión y de transformaciones respecto a los vínculos y roles de los diversos agentes que conforman la institución, que tienen que ver con la creciente profesionalización de ésta en torno al tipo de atención y servicios entregados a su población beneficiaria, pero que a pesar de ello continúan enmarcadas en la beneficencia como motor de la atención en salud.

4. COROLARIO

Hemos presentado un texto que busca dar cuenta de la presencia de un discurso que ordena y da coherencia a la práctica de la beneficencia, enfocada al apoyo y a la atención médica dada a las madres y sus hijos. Dicho discurso no sólo se mueve en el ámbito del relato de una historia anecdótica, sino que permite indagar en procesos de reproducción de clase al comprenderlos como narraciones ordenadoras de la realidad. Es decir, los discursos contruidos por los trabajadores en torno a la ayuda y al apoyo a las madres y sus niños por parte de las cooperadoras de las Gotas de Leche, logra mantener las significaciones y acciones sobre una forma de atención médica basada en la beneficencia, obviando que dicha fórmula es expresión de desigualdades sociales estructurales.

En dicho sentido, es posible apreciar las distinciones de clase que identifican los trabajadores comprendiendo el lugar de privilegio de la clase que dirige la institución. Pero también aquellas distinciones van generando vínculos reconocidos y orientadores de la acción que materializan la



relevancia y presencia de los afectos, sentimientos y emociones, articulando un relato cargado de significados ejemplares sobre las acciones realizadas por las cooperadoras. Son aquellas acciones y relatos los que entran en el terreno de la *eficacia simbólica*: al constituir sentidos y significados ordenadores de la realidad social, que sustentan la mantención y reproducción del modelo de atención de la salud y cuidados en base a la beneficencia característica de las Gotas de Leche.

Agradecimientos

Agradezco a las y los trabajadoras de la Gota de Leche, a las madres usuarias, quienes desinteresadamente participaron de esta investigación. Al Laboratorio de Etnografía del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. Y al profesor Álvaro Pazos G. por sus valiosos comentarios al texto original. Así como también a lo(a)s evaluadore(a)s del artículo por sus enriquecedoras sugerencias.

Bibliografía

- Bengoa, J. (1990). *Haciendas y campesinos. Historia social de la agricultura chilena*. Ediciones Sur.
- Memoria Chilena (2018). *Los Centros de Madres en Chile (1930-1989)*.
<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-100688.html>
- Boltanski, L. (1974). *Puericultura y moral de clase*. Editorial Laia.
- Das, V. (2006). *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*. University of California Press
- Desjerlais, R. (1992). *Body and emotion. The aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas*. University of Pennsylvania Press.
- Devillard, M., Franzé, A. y Pazos, A. (2012). Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo etnográfico. *Política y Sociedad*, 49(2), 353-369.
https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2012.v49.n2.36512
- Foucault, M. (1977). Historia de la medicalización. *Educación Médica y Salud*, 11(1), 3-25.
- Guber, R. (2009). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción de conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Paidós.
- Illanes, M. A. (1993). "En el nombre del Pueblo, del Estado y de la Ciencia..." *Historia Social de la Salud Pública en Chile 1880-1973*. Colectivo de Atención Primaria.
- Illanes, M.A. (2006). *Cuerpo y sangre de la política. La construcción histórica de las visitadoras sociales (1887 – 1940)*. LOM.
- Kleinman, A. (1995). *Writing at the Margin. Discourse between Anthropology and Medicine*. University of California Press.
- Lavrín, A. (2005). *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890 – 1940*. Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Lévi-Strauss, C. (1977). *Antropología Estructural*. Editorial Universitaria.
- Leyton, D. (2016). La entrevista etnográfica en clave multi-contextual. *Nativo Digital, Revista del Laboratorio de Etnografía*, 1(1), 77-91. <http://www.facso.uchile.cl/antropologia/centros-y-programas/128152/revista-nd>
- Martínez, A. (2008). *Antropología Médica*. Anthropos.

Leyton, D. (2021). La beneficencia médica como eficacia simbólica. Etnografía en la gota de leche de Santiago de Chile. *Revista Chilena de Antropología* 43: 187-202 <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2021.64439>



Pazos, A. (2015). *Conceptos clave de antropología médica*. Síntesis.

Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ruiz Flores, J. (2012). Violencias en la periferia de Santiago. La población José María Caro. *Revista INVI*, 27(74), 249-285. <https://doi.org/10.4067/S0718-83582012000100008>

Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Ariel.

Taussig, M. (1992). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa.

Valdés, T., Weinstein, M., Toledo, M. y Letelier, L. (1989). *Centros de Madres 1973-1989. ¿Solo disciplinamiento?* Documento de Trabajo, Programa FLACSO-Chile, Número 416.

Recibido el 4 Nov 2020

Aceptado el 23 Jun 2021