

DOXA

Revista Brasileira de Psicologia da Educação
Brazilian Journal of Educational Psychology



¹ Universidade de São Paulo (USP), Ribeirão Preto — São Paulo (SP) — Brasil. Graduado em Ciências Sociais (UFSCar) e em Psicologia (Estácio/RP), com Mestrado em Psicologia Social pela USP-RP (egresso).

² Graduado em Psicologia e Filosofia pela USP, doutor em Filosofia pela Unicamp e Livre-Docente pela USP. Atua como docente e pesquisador em Psicologia Social na FFCLRP-USP, coordenando o Laboratório de Etnopsicologia e desenvolvendo pesquisas que integram epistemologia, psicanálise, cultura e religião em perspectiva interdisciplinar.

LIMIARES E SINERGIAS ENTRE O ANÍMICO E A CULTURA: O SÍMBOLO PESSOAL NA ANTROPOLOGIA PSICANALÍTICA DE GANANATH OBEYESEKERE

UMBRALES Y SINERGIAS ENTRE EL ALMA Y LA CULTURA: EL SÍMBOLO PERSONAL EN LA ANTROPOLOGÍA PSICOANALÍTICA DE GANANATH OBEYESEKERE

THRESHOLDS AND SYNERGIES BETWEEN THE SOUL AND CULTURE: THE PERSONAL SYMBOL IN THE PSYCHOANALYTIC ANTHROPOLOGY OF GANANATH OBEYESEKERE

Arthur BRANDOLIN ¹

arthur.brandolin@gmail.com

José Francisco Miguel Henriques BAIRRÃO²

bairrao@usp.br



Como referenciar este artigo:

Brandolin, A. S. L. & Bairrão, J. F. M. H. (2025). Limiares e sinergias entre o anímico e a cultura: O símbolo pessoal na antropologia psicanalítica de Gananath Obeyesekere. *Doxa: Rev. Bras. Psico. e Educ.*, 26, e025014, 2025. e-ISSN: 2594-8385. DOI: 10.30715/doxa.v26i00.20576

Submetido em: 24/06/2025

Revisões requeridas em: 10/07/2025

Aprovado em: 17/08/2025

Publicado em: 10/09/2025

RESUMO: Símbolo Pessoal é um operador-conceitual fundamental na obra de Gananath Obeyesekere. Esse operador é definido e redefinido ao longo das obras; Obeyesekere mantém uma abertura conceitual, dando espaço para que suas experiências de campo, estudos de caso e desenvolvimentos teóricos contribuam continuamente para suas formulações. Tal como Freud, Obeyesekere apresenta um caso paradigmático para o desenvolvimento desse operador conceitual em sua Antropologia Psicanalítica. Abdin, um cingalês muçulmano que foi levado a performar ritos de outra tradição religiosa (hinduísta), aparece primeiramente em *Medusa's Hair* (1981) e, posteriormente, em *The Work of Culture* (1990b). O operador símbolo pessoal caminha paralelamente às reconsiderações da análise desse caso, resultando em um operador-conceitual aberto em sua definição, mas articulado com outros operadores: motivação profunda e trabalho da cultura. Este artigo apresenta essa trajetória e evidencia a relevância teórico-metodológica do conceito para o trabalho de campo da Antropologia Psicanalítica proposta pelo autor.

PALAVRAS-CHAVE: Simbolismo. Antropologia. Psicanálise. Inconsciente. Cultura.

RESUMEN: *El Símbolo Personal es un operador conceptual fundamental en la obra de Gananath Obeyesekere. Este operador se define y redefine a lo largo de su obra. Obeyesekere mantiene una apertura conceptual, lo que permite que sus experiencias de campo, estudios de caso y desarrollos teóricos contribuyan continuamente a sus formulaciones. Al igual que Freud, Obeyesekere presenta un caso paradigmático del desarrollo de este operador conceptual en su Antropología Psicoanalítica. Abdin, un musulmán cingalés que fue inducido a realizar ritos de otra tradición religiosa (el hinduismo), aparece por primera vez en El cabello de Medusa (1981) y posteriormente en El trabajo de la cultura (1990b). El operador del símbolo personal se asemeja a las reconsideraciones de este análisis de caso, dando como resultado un operador conceptual abierto en su definición, pero articulado con otros operadores: motivación profunda y trabajo cultural. Este artículo presenta esta trayectoria y destaca la relevancia teórico-metodológica del concepto para el trabajo de campo de la Antropología Psicoanalítica propuesto por el autor.*

PALABRAS CLAVE: *Simbolismo. Antropología. Psicoanálisis. Inconsciente. Cultura.*

ABSTRACT: *The Personal Symbol is a fundamental conceptual operator in Gananath Obeyesekere's work. This operator is defined and redefined throughout his works. Obeyesekere maintains a conceptual openness, allowing his field experiences, case studies, and theoretical developments to continually contribute to his formulations. Like Freud, Obeyesekere presents a paradigmatic case for the development of this conceptual operator in his Psychoanalytic Anthropology. Abdin, a Sinhalese Muslim who was led to perform rites from another religious tradition (Hinduism), first appears in Medusa's Hair (1981) and later in The Work of Culture (1990b). The personal symbol operator parallels the reconsiderations of this case analysis, resulting in a conceptual operator that is open in its definition but articulated with other operators: deep motivation and cultural work. This article presents this trajectory and highlights the theoretical-methodological relevance of the concept for the fieldwork of Psychoanalytic Anthropology proposed by the author.*

KEYWORDS: *Symbolism. Anthropology. Psychoanalysis. Unconscious. Culture.*

Artigo submetido ao sistema de similaridade



Editor: Dr. Paulo Rennes Marçal Ribeiro

Editor Adjunto Executivo: Prof. Dr. José Anderson Santos Cruz

INTRODUÇÃO

Gananath Obeyesekere nasceu no Sri Lanka em 1930 e atualmente é professor emérito da Universidade de Princeton. Em 2011, foi homenageado pela Society for Psychological Anthropology por sua substancial contribuição nas áreas de Psicologia/Psicanálise e Antropologia. Suas primeiras obras acompanharam a “moda antropológica”, e a história fundamentava sua base de análise. Podemos citar as obras de Obeyesekere: *Land Tenure in Village Ceylon* (1967), uma descrição etnográfica da sociedade da vila de Madagama, no Sri Lanka. No entanto, o autor muda rapidamente suas tendências analíticas e passa a utilizar a Psicanálise como chave de análise antropológica, o que emerge nas obras *Medusa’s Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience* (1981), *The Cult of the Goddess Pattini* (1984), *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (1988) e *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology* (1990b). Nessas obras, Obeyesekere retoma a metapsicologia freudiana como critério argumentativo e demonstra que é possível utilizar a Psicanálise para um fazer etnográfico e antropológico; contudo, ele enfatiza que se manterá mais próximo das formulações da primeira tópica freudiana, argumentando que a segunda tópica e a ideia de ego seriam próprias de uma cultura ocidental, como o próprio Freud argumenta, e reforçado por autores contemporâneos: o Eu não é uma instância psíquica original (Iannini & Tavares, 2020, p. 11).

Obeyesekere se tornou conhecido no Ocidente por sua polêmica com Marshall Sahlins (1995), analisada em profundidade no trabalho de Brandolin (2019), mas, para além dessa controvérsia, sua produção conceitual não foi devidamente discutida. Para os fins deste artigo, teremos como foco Obeyesekere como autoria singular e o desenvolvimento de um de seus principais operadores conceituais, o “símbolo pessoal”. Em um breve prefácio de *The Work of Culture*, Alfred Harris informa que as palestras sistematizadas no livro são desenvolvimentos diretos do que já estava sendo construído nas duas obras anteriores, *Medusa’s Hair* e *The Cult of the Goddess Pattini*, evidenciando a relação íntima entre elas. Ainda assim, em *The Work of Culture*, por ter sido a última das três, apresenta-se uma síntese e um amadurecimento das anteriores, bem como a proposição de novos desdobramentos, como, por exemplo, a ênfase nos processos psíquicos de regressão e progressão simbólica para além da dimensão biográfica dos casos estudados.

Nesse sentido, a análise mais aprofundada será dessa obra, publicada em 1990. O foco aqui será uma questão objetiva, mas que norteia quase todo o trabalho desse autor e ilumina os futuros caminhos da compreensão de sua obra e das controvérsias em que se envolveu (Obeyesekere, 1992). Trata-se do operador conceitual “símbolo pessoal”, cujo exame, conforme previamente referido, requer como pano de fundo a consideração etnográfica psicanalítica desenvolvida pelo autor a propósito de um de seus principais informantes (Abdin).

Este trabalho se orienta metodologicamente por um percurso cronológico e interpretativo de algumas obras de Obeyesekere, salientando um viés analítico do caso Abdin, considerado paradigmático para o desenvolvimento da noção de símbolo pessoal.

Descrito em *Medusa's Hair* e retomado em *The Work of Culture*, Obeyesekere faz importantes ressalvas quanto às suas conclusões teóricas, não apenas em relação a Abdin, mas também à sua construção do conceito de Símbolo Pessoal. Ao passo que em *Medusa's Hair* o autor se dedica mais às descrições detalhadas de seus casos, com pequenos apontamentos interpretativos, em *The Work of Culture* destaca-se a densidade teórica. Pouco falaremos aqui da terceira obra que completa a tríade basilar do autor, *The Cult of the Goddess Pattini*, por uma questão de que o foco dessa obra não é o caso Abdin nem o desenvolvimento da noção de Símbolo Pessoal por Obeyesekere. Caminhamos, portanto, com uma descrição do caso Abdin em *Medusa's Hair* e *The Work of Culture*; posteriormente, traremos a compilação da discussão teórica do autor.

Tal incursão analítica se justifica pela singularidade e pelo rigor apresentados por Obeyesekere na construção de seu operador-conceitual do Símbolo Pessoal. Essa noção quebra, de início, com a lógica dicotômica entre público e privado, colocando em continuidade as dimensões psicológicas e culturais, sendo, portanto, uma ferramenta valiosa para as áreas de Antropologia, Psicanálise e áreas de intersecção, como Etnopsicologia e a noção de Escuta Participante (Bairrão, 2005; 2015), Macedo e Bairrão (2011), Macedo (2024), Antropologia Psicanalítica de Paul-Laurent (Lindenmeyer, 2018), Resende (2015) e Psicologia Cultural (Shweder, 1991), Shweder e Sullivan (1993), Sharma (2021) e Pires (2023), por exemplo.

Dinâmicas simbólicas

O símbolo pessoal é, provavelmente, o operador conceitual mais importante construído por Obeyesekere, sendo um conceito-limite entre o público e o privado. Para entendermos como o autor chega a essa elaboração, faremos uma breve recapitulação acerca do entendimento de Obeyesekere sobre os símbolos em geral, bem como de suas divergências com as perspectivas antropológicas de sua época.

É frente a um problema real da compreensão hegemônica de símbolos na Antropologia Social que o autor vê a necessidade de formular uma noção simbólica que dê conta dos fenômenos observados em seu campo. Segundo ele, há uma forte tendência nas Ciências Sociais de que questões ligadas à cultura devem lidar exclusivamente com processos de grupo, enquanto as motivações individuais ficam sob o domínio da Psicologia. Em seu ensaio, ele é categórico: “demonstro que essa visão está errada e mostro como certos símbolos culturais são articulados

com a experiência individual”. Estes são os Símbolos Pessoais: “símbolos culturais operando nos níveis de personalidade e de cultura ao mesmo tempo” (Obeyesekere, 1984, p. 1–2).

Obeyesekere começa destacando a discussão levantada por Edmund Leach sobre a distinção entre Símbolos Públicos e Símbolos Privados. Leach considera que nos Símbolos Públicos há uma vinculação com questões culturais, logo, de interesse para a Antropologia Social, enquanto, nos Símbolos Privados, haveria uma relação com questões psíquicas, ou seja, pertencentes ao campo da Psicologia. Obeyesekere considera que essa distinção entre Símbolos Públicos e privados é representativa da vertente da Antropologia Social, mas insuficiente para explicar algumas dinâmicas simbólicas, pois demonstra que Símbolos Públicos podem ter componentes psíquicos e Símbolos Privados podem ter componentes culturais (Obeyesekere, 1984, p. 13).

Dessa discussão nasce, então, a necessidade de formular uma outra categoria de símbolos: os Símbolos Pessoais, que “devem estar relacionados à experiência de vida do indivíduo e ao contexto institucional mais amplo no qual estão inseridos” (Obeyesekere, 1984, p. 13). Para isso, Obeyesekere (1984, p. 13) apresenta a ideia de símbolos psicológicos, que se subdividem em Símbolos Pessoais — nos quais, segundo o autor, há motivação profunda (inconsciente) — e símbolos psicogenéticos, nos quais não ocorre a motivação profunda.

Como o interesse de Obeyesekere (1984) é sobre o símbolo pessoal, ele faz uma breve explicação sobre os símbolos psicogenéticos, apenas para servir de contraste:

Os símbolos psicogenéticos se originam no inconsciente ou são derivados do repertório de sonhos; mas a origem dos símbolos deve ser analiticamente separada de seu significado operacional contínuo. Este é frequentemente o caso em mitos e rituais: símbolos originários de fontes inconscientes são usados para dar expressão a significados que não têm nada a ver com sua origem. (p. 13)

Esse contraste entre os símbolos psicogenéticos e os Símbolos Pessoais fornece materialidade para uma dupla crítica do autor: uma à postura anti-psicológica da Antropologia Social e outra à postura anti-institucional da Psicanálise.

Tomando Leach como arauto da Antropologia Social, a crítica de Obeyesekere se desenha sobre o falso contraste entre público e privado, pautado na presença ou ausência de elementos psicológicos: “ele reconhece claramente a importância da psicologia individual; mas adota a posição antropológica social clássica de que a psicologia individual não pode ter significado cultural ou que símbolos compartilhados publicamente não podem ter significado psicológico individual” (Obeyesekere, 1984, p. 14). De certa forma, Obeyesekere parece seguir o argumento freudiano de que “toda psicologia individual é simultaneamente psicologia social” (Freud, 2020[1921], p. 137).

Após o esclarecimento de como Obeyesekere entende os símbolos em geral e utiliza sua noção de Símbolo Pessoal para superar a inadequada separação entre público e privado, surge um segundo aspecto fundamental: a relação entre símbolo e sintoma, já apontada nas obras freudianas (Freud, 2010[1916]). Para Obeyesekere (1990b, p. 12), símbolo e sintoma contêm tanto motivo quanto significado, mas, no caso do sintoma, o domínio é do motivo; já para o símbolo, o domínio é do significado.

Essa dinâmica ficará mais evidente com a explanação do caso Abdin, em que Obeyesekere mostra que o sistema de símbolos de Abdin apresenta uma sobredeterminação das motivações arcaicas infantis e uma subdeterminação da significação compartilhada, tornando os Símbolos Pessoais de Abdin fracos e superficiais. “A sobredeterminação pelo significado ajuda a transcender a dominação pelo motivo” (Obeyesekere, 1990b, p. 12–13).

O entendimento aprofundado do símbolo pessoal permite a Obeyesekere transpor a dinâmica analítica para o campo etnográfico e estabelecer o diálogo entre público-privado e símbolo-sintoma:

Símbolos Pessoais são como o discurso técnico empregado na terapia psicanalítica em um aspecto: eles constituem uma linguagem mediata existente entre a linguagem privatizada dos sintomas e a linguagem comum da comunicação cotidiana. Mas, diferentemente do discurso psicanalítico, Símbolos Pessoais não constituem uma linguagem teórica racionalizada que vincule paciente e médico. Eles são Símbolos Públicos que permitem a expressão dos pensamentos inconscientes do indivíduo; mas, uma vez que fazem sentido para os outros, eles também permitem a comunicação com os outros na linguagem do discurso cotidiano. Essa dupla hermenêutica dos Símbolos Pessoais é integral à sua natureza, um duplo impulso de autorreflexão pessoal e de comunicação pública. (Obeyesekere, 1990b, p. 23)

Um terceiro aspecto crucial da dinâmica simbólica apresentada por Obeyesekere é a dialética entre progressão e regressão, com a finalidade de estabelecer uma crítica interna à própria Antropologia Psicanalítica, que tendia a considerar os fenômenos culturais como reflexos diretos das motivações profundas ou sistemas de defesa, em que noções filosóficas e cosmológicas seriam produtos subsidiários do processo secundário (Obeyesekere, 1990b, pp. 51).

Segundo Obeyesekere, há um problema fundamental para a Antropologia Psicanalítica: como as motivações profundas são transformadas em formas simbólicas, sejam elas Símbolos Pessoais, mitos ou representações coletivas (Obeyesekere, 1990b, pp. 53).

É fundamental ressaltar que, embora Obeyesekere não adira integralmente às teorias freudianas, recortando-as conforme o que lhe parece útil, a Psicanálise está visceralmente

presente em todas as suas articulações teóricas. O emprego das noções de progressão e regressão não foge a essa regra: “se chamarmos de progressiva a direção que o processo psíquico segue a partir do inconsciente na vigília, poderemos dizer que o sonho tem caráter ‘regressivo’” (Freud, 2017[1900], p. 572). Obeyesekere (1990b) fundamenta-se nessa utilização das noções dinâmicas do trabalho dos sonhos, tal como apresentadas por Freud (2014[1916]):

Nele, Freud rastreia o sonho manifesto regressivamente em suas raízes arcaicas em motivações infantis inconscientes; então, a partir dessas motivações, ele avança, progressivamente, para construir as regras pelas quais os pensamentos do sonho (as motivações profundas) são transformados no sonho manifesto. (p. 54)

Essa dinâmica simbólica aparece em um momento posterior dos textos de Obeyesekere, inclusive sublinhada pelo próprio autor como não tendo sido percebida em obras anteriores (Obeyesekere, 1990b, p. 19–20). Através das análises do autor sobre seus estudos de casos de ascetas no Sri Lanka, fica mais fácil compreender tal dinâmica. Segundo ele, o caso Abdin é ímpar, pois os sistemas de símbolos preexistentes usados para dar expressão a motivações profundas se tornam Símbolos Pessoais, e tais símbolos operam, como todos os símbolos, em diferentes graus de remoção simbólica de motivações arcaicas (Obeyesekere, 1990b, p. 19).

O que o autor denomina Remoção Simbólica (*Symbolic Remove*) pode ser entendido como um afastamento ou distanciamento da motivação profunda, caracterizando uma espécie de sublimação ou elaboração. No caso de Abdin, isso parece não ser efetivo por dois aspectos: o sociocultural (Abdin vinha de família muçulmana e os símbolos e rituais em questão são de matriz hindu-budista) e o dialético-psíquico. Abdin relatava que o fenômeno neurótico de repetição compulsiva e obsessiva ainda operava por meio do sistema de símbolos. Já em outros casos, nomeadamente no de uma asceta de tradição familiar budista — portanto com um trânsito e encadeamento significativos, amplos e fluidos com a tradição cultural imanente aos rituais praticados —, ao qual recorre para efeitos comparativos: “a performance simbólica inicial nunca é repetida; ela supera seus terrores infantis; e os símbolos permitem que ela se afaste prospectivamente dessas fontes de motivação para outra realidade que ela definiu para si mesma” (Obeyesekere, 1990b, p. 19).

As questões socioculturais são fundamentais para Obeyesekere, mas não apenas em uma dimensão semântica e superficial, pois se ligam às experiências existenciais da pessoa, ou seja, estão subordinadas à dialética psicológica de regressão-progressão (remoção simbólica) (Obeyesekere, 1990b, p. 20).

A dinâmica da remoção simbólica exigirá atenção apurada, pois, segundo Obeyesekere, ela é um problema-chave para a Antropologia Psicanalítica, à frente de problemas como “normal/

patológico”, como argumenta Devereux (Obeyesekere, 1990b, p. 58). A remoção (afastamento) simbólica sugere que, mesmo havendo uma conexão inicial entre símbolo e motivação, tal conexão pode eventualmente se perder devido ao afastamento:

É certo que a desconexão total é rara, mas pode-se argumentar razoavelmente que quanto mais o símbolo é removido das fontes de motivação, mais ele obtém o atributo de arbitrariedade, aproximando-se assim da ideia saussuriana da relação arbitrária entre significante e significado. (Obeyesekere, 1990b, p. 58)

Segundo o autor, tanto para Freud quanto para seus epígonos que lidaram com uma Antropologia Psicanalítica, haveria um isomorfismo direto entre símbolo e sintoma, “se não uma simples replicação, de símbolo e sintoma” (Obeyesekere, 1990b, p. 57). Embora Obeyesekere mantenha a distinção entre sintoma e símbolo para fins analíticos, nem sempre isso é possível. Nesse sentido, a ideia de remoção simbólica e níveis de simbolização resolve tal dificuldade ao reconhecer que “algumas formas simbólicas estão mais próximas ou são isomórficas aos sintomas, enquanto outras estão muito distantes deles” (Obeyesekere, 1990b, p. 57).

Abdin

Apresentado pela primeira vez por Obeyesekere em *Medusa's Hair* (1981) e retomado em *The Work of Culture* (1990b), o caso de Tuan Sahid Abdin foi paradigmático para as análises do autor. Nos oito casos estudados na obra de 1981, ele era a única pessoa identificada por Obeyesekere como sendo do sexo masculino e de ascendência e criação muçulmana.

Nascido em 13 de agosto de 1938, Abdin era o mais velho de treze irmãos, sendo que apenas a mais nova era do sexo feminino, e todos eram filhos de Nona Balgis, o segundo casamento do pai. A primeira esposa, Reyanthumma, não gerou descendentes. Ainda criança, Abdin e Reyanthumma foram abandonados pelo pai e passaram a viver juntos em situação de quase miséria; Abdin acreditava que ela era, de fato, sua mãe biológica e a amava muito. Ao longo de sua infância, Abdin encontrava seu pai apenas de forma esporádica e aleatória nas ruas da cidade, mas nunca parava para cumprimentá-lo ou conversar com ele. Quando tinha 14 anos, seu pai o encontrou em um momento em que participava de jogos de aposta; o encontro foi considerado traumático, pois o pai o levou embora à força e, como punição e aprendizado, fez um corte na mão de Abdin para que ele nunca mais participasse desse tipo de jogo. Somente quando se tornou jovem adulto é que Abdin se reconciliou com o pai, mas ainda assim mantendo uma relação distante e de submissão.

Abdin, apesar da relação com o pai, tinha grande proximidade com a avó paterna. Essa senhora possuía amplos conhecimentos sobre magia e rituais hindus considerados pouco

ortodoxos, segundo o próprio Obeyesekere (1981, p. 144). Desde muito jovem, Abdin era levado por ela para tais rituais. Ela acabou falecendo quando Abdin estava prestes a completar oito anos; contudo, mesmo depois de morta, ela se tornou uma espécie de espírito guia para seu neto, alegando que o protegeria e transmitiria todo seu conhecimento a ele.

Através de sonhos, ele foi orientado a fazer uma viagem para ser iniciado em um ritual em Kataragama, mas, devido à situação financeira em que vivia, isso era inviável. Aos 12 anos, ele e sua mãe de criação, Reyanthumma, conseguiram o apoio financeiro necessário e realizaram a viagem. Abdin foi iniciado por um processo ritual, tendo sua língua perfurada e uma vida devotada às divindades hindus, mesmo sendo muçulmano. Isso aparentemente não gerava conflitos nele, apenas algumas percepções sincréticas.

Por pressão de Reyanthumma, aos 19 anos Abdin se casou com uma moça de ascendência muçulmana, mas o casamento durou apenas três meses, e Abdin então se alistou no exército. Um ano depois, novamente sob insistência de sua mãe, ele se casou com outra mulher muçulmana e, dessa vez, divorciou-se após seis meses, alegando ter sido traído por ela. No ano de 1961, Abdin foi considerado cúmplice de um plano de um pequeno grupo do exército para arquitetar um golpe e acabou sendo preso, dividindo cela com um budista.

Foi na prisão que Abdin tomou uma decisão que poderia mudar o curso de sua vida. Juntamente com seu colega de cela budista, fizeram um juramento, uma promessa caso fossem absolvidos e libertos. O budista fez uma promessa mais branda, comprometendo-se a ter uma vida devota se fosse solto; Abdin, em sua devoção aos deuses, prometeu grande penitência a si próprio em nome desses deuses. Dezoito meses depois, Abdin foi absolvido e tentou se estruturar financeiramente, mas com dificuldade. Tinha uma casa de chás nas proximidades da casa de seu pai e auxiliava outras pessoas em alguns rituais, sem que isso lhe proporcionasse dinheiro suficiente para o seu sustento. Em um desses rituais esporádicos, em 1965, ele conheceu sua terceira esposa, uma mulher mais velha, casada e com nove filhos, que deixou seu marido para fugir com Abdin. Eles tiveram uma filha em 1967 (evento significativo que será detalhado mais adiante) e oficializaram o casamento em 1971.

Em uma conversa com Obeyesekere, Abdin relatou ter uma relação conturbada com sua vida sexual, afirmando que o sexo e a vida religiosa devota não andavam em sintonia. Segundo ele, o sexo sugava e destruía a energia divina, de suma importância para o contato com os deuses e a realização e participação nos rituais. Ele dizia receber constantemente orientações acerca da necessidade de se abster de relações sexuais para o bem de sua relação com os deuses. Abdin afirmou ter tido relações sexuais apenas uma vez com sua primeira esposa e nenhuma com sua segunda esposa, sendo necessário que ele conversasse abertamente sobre isso com sua atual esposa. Ele a amava e cuidava dela como uma mãe ou irmã, sem apelo sexual.

Conversas futuras revelaram a Obeyesekere que Abdin sofria de impotência. Quando questionado sobre a filha que teve com sua terceira esposa, ele relatou a história por trás da menina. Por muito tempo, Abdin se queixava aos deuses de que gostaria muito de ter uma criança, apesar dos avisos divinos quanto às relações sexuais. Ele pediu e implorou à deusa Pattini que, durante alguns dias, fosse capaz de ter relações com sua mulher. Dias depois, em sonho, lhe foi revelada uma garotinha, seguida de um aviso: ele teria aquela menina, sua filha, e deveria amá-la e tratá-la bem, jamais bater nela; em agradecimento, ele homenagearia a deusa Pattini, dando seu nome à menina. Assim foi feito: Abdin e sua esposa conceberam uma criança que recebeu o nome ritual de Binna Nacciya (designação muçulmana da deusa Pattini), mas, por motivos legais, ela teve que ser registrada como Nihara Abdin. Em 1978, sua mãe de criação, Reyanthumma, faleceu. Um ano depois, seu pai também faleceu, após passar um longo período com a saúde bastante debilitada e sob condições lamentáveis, com membros paralisados.

Obeyesekere descreve detalhadamente um ritual para a deusa Kali, que Abdin foi contratado para realizar em 1976. Um empresário, alegando ter sido enfeitiçado por seus concorrentes, precisava desfazer esse feitiço. Abdin então realizou o ritual com o auxílio de um colega.

Nesse ritual, que começa por volta das 18:00 h em um dos quartos da casa do contratante, Abdin inicia primeiro a montagem dos elementos rituais e a organização do quarto, mas sem muito cuidado com a limpeza do local. Segundo Obeyesekere, o fato de Abdin ser muçulmano (por descendência familiar) e hindu (por vínculo ritualístico) faz com que ele não tenha internalizado completamente as noções de “pureza” e “poluição” (Obeyesekere, 1981, p. 151). Abdin coloca uma imagem da deusa Kali, feita de massa e açafrão, no chão, junto de flores, frutas e incensos. A imagem de Kali tem aspecto aterrorizante, é ornada com um tecido vermelho (*sari*), língua para fora (também avermelhada para representar sangue) e dentes caninos feitos com alho. Enquanto isso, o contratante (também chamado de paciente) fica deitado em um tapete ao lado da imagem de Kali.

Após a descrição do cenário, Obeyesekere nos dá um panorama da cena ritual, destacando as ações e os instrumentos usados por Abdin, assim como as primeiras divindades invocadas por ele. Por volta das 18:30 h, Abdin estava preparado para o início do ritual, vestindo um tecido vermelho similar ao de Kali e sentado diante da imagem da deusa. Sob a iluminação de lamparinas, fumaças e aromas de incensos e tocando um tambor (*udakki*) ao lado de seu assistente, Abdin inicia seu ritual. Ele utiliza um coco, que será partido, e uma tocha nas mãos, e começa a murmurar mantras em língua tâmil, invocando as divindades Siva, Ganes, Skanda (Kataragama) e Sudalaiyi (o demônio do cemitério, como o Sinhala Mahasona) (Obeyesekere, 1981, p. 151).

O ritual continua e, por volta das 18:20 h, Abdin invoca outro grupo de divindades, descritas por Obeyesekere como as sete irmãs (Kali, Pommari, Isvari, Issakeyi, Adiye, Nili e Bhagavati). Obeyesekere transcreve as palavras de Abdin:

Eu chamo Mãe Pommari, proteja todos os homens e mulheres. Eu saúdo as Sete Irmãs, caranam [refúgio]; por favor, venha para a festa que eu tenho aqui e tenha piedade de mim, Isvari, Amma [mãe] Isvari. Amma Isvari eu te chamo por este nome, e neste nome [forma] você tem o poder de controle sobre nós, Amma. Eu agora te chamo Issakeyi, Adiye, a muito má Nili, eu te chamo amma, eu te chamo o fogo ardente, aquela que fez coisas terríveis no cemitério... que controla o cemitério e realiza magia de vingança negra [pali]. Om Kali, eu te chamo sangrenta [uthirai] Maha Kali, eu te chamo mãe, amma, que faz um sacrifício sangrento. (Obeyesekere, 1981, p. 151-152)

A partir desse momento do ritual, Obeyesekere apresenta algumas características específicas de Abdin, como a gagueira e os tremores no corpo quando começa a mencionar Kali. Enquanto o assistente toca o tambor, Abdin encara a imagem de Kali, tremendo e gaguejando, e começa a mimetizar, colocando a língua para fora e cortando-a, fazendo o sangue escorrer, de modo que a coloração vermelha na boca, no queixo e no peito de Abdin se assemelha à da imagem de Kali. Em seguida, pressiona a tocha acesa contra o próprio peito e se dá tapas no rosto (Obeyesekere, 1981, p. 152).

Nesse momento, já passava das 18:45 h, e a descrição do ritual enfatiza os cortes na língua e o sangue que escorre da boca de Abdin, característica que o aproxima da deusa Kali, representada com a língua vermelha para fora da boca. Esse ato de Abdin será, posteriormente, tratado com ênfase nas interpretações de Obeyesekere. Ao longo de todo o ritual, Obeyesekere relata que Abdin declara algumas profecias para seu contratante, mas apenas no final da primeira parte ele revela uma delas, transcrevendo diretamente os ditos de Abdin: “se você não acha que eu sou Kali, pense que é alguém que come um cadáver ... ouça, ali, caranam ... Amma, amma, me bata e me controle, caranam amma, amma” (Obeyesekere, 1981, p. 153).

Após um intervalo de aproximadamente meia hora, em que Abdin volta do transe, bebe água e conversa com Obeyesekere, o ritual reinicia e dura mais alguns minutos. Durante esse tempo, Abdin volta a entrar em transe e, com um pouco de dificuldade para respirar, faz mais algumas profecias para outros membros da família, abençoa-os e, por fim, “os tambores param, e Abdin se esparrama no chão desmaiado” (Obeyesekere, 1981, p. 154).

O relevante aqui são alguns fatos específicos, como as ações de Abdin quando em transe e recebendo as divindades: por exemplo, Kali, ele precisa ofendê-la e, ao mesmo tempo, sempre

chamá-la de mãe, assim como faz com a deusa Pattini. Ele quebrava cocos sobre sua própria cabeça e cortava a língua com uma lâmina.

Quando questionado por Obeyesekere se realmente acreditava que Kali era uma mãe virgem e que não menstruava, ele inicialmente diz que não acha possível que ela não menstruasse e, posteriormente, afirma que ela menstrua pela boca, por isso tem lábios vermelhos. Na concepção de Obeyesekere, essa interpretação da menstruação da mãe virgem e os cortes na língua de Abdin estão intimamente ligados. Tais cortes, nos processos rituais em que participava, são ações consideradas incomuns naquele contexto, pouco se ouvia falar de pessoas que tivessem tal prática, o que leva o autor a considerar essa particularidade com grande interesse.

Ele chega até aqui em sua descrição em *Medusa's Hair*, finalizando com alguns apontamentos sobre o caso. Toda a relação ritual e transe que Abdin desempenha é, no fundo, uma revivência de suas experiências traumáticas com o pai autoritário. Principalmente, os cortes na língua remetem a vários eventos simultaneamente: sua iniciação ao mundo ritual hindu em Kataragama, tendo a língua perfurada pela primeira vez aos 12 anos de idade; sua identificação e recebimento da deusa Kali, que menstruava pela boca; e, por fim, sua castração pessoal (impotência), advinda dos traumas ocasionados pela relação com o pai.

Em *The Work of Culture*, Obeyesekere retoma o caso Abdin, atualizando alguns acontecimentos, como a morte do pai em 1979. Após esse fato, Abdin apresenta uma complicação de saúde, genericamente chamada de “derrame”, sendo internado em estado grave e ficando com todo o lado esquerdo do corpo paralisado. Essa paralisia é tratada pelos médicos como decorrente do derrame, mas Obeyesekere interpreta que ela pode estar mais próxima de um surto histérico. Nesse ponto, vale destacar que, sempre que o autor utiliza termos e conceitos freudianos e psicanalíticos, ele não reduz a situação a um quadro patológico fechado, mas sim tece aproximações e paralelos para possibilitar uma relação mais inteligível entre as manifestações culturais e uma compreensão antropológica fundamentada na psicanálise.

Obeyesekere toma conhecimento desse ocorrido com Abdin por meio de um colega no Sri Lanka, já que estava nos Estados Unidos. Solicita imediatamente que seu colega auxilie Abdin com as despesas de saúde e viaja em seguida para visitar seu amigo, que, para o autor, não por mera coincidência, utilizava a mesma cadeira de rodas que seu pai enfermo usava antes de falecer.

Naquele mesmo ano, Abdin se recusou, pela primeira vez, a participar do ritual anual em Kataragama. Obeyesekere interpreta que o fato de Abdin estar paralisado naquela cadeira de rodas é uma forma que ele encontrou de praticar sua penitência por meio de sintomas e não de símbolos, como costumava fazer em sua expressão anual da penitência, pendurado ao carro pelos ganchos. Em 1980, o autor descreve Abdin como uma figura decrépita e moribunda, com a barba mal feita, usando trapos como roupas, mas que ficou extremamente feliz ao rever

Obeyesekere após alguns anos. Segundo o autor, esse foi um claro momento transferencial, em que ele foi colocado no lugar de “Pai Bondoso”, que cuidava e se preocupava com Abdin.

Após ter “pulado” um ano de sua penitência em Kataragama, Abdin conversou com Obeyesekere, dizendo que gostaria de voltar e executá-la novamente, pendurando-se ao carro pelos ganchos e percorrendo todo o caminho pelos santuários, tudo como deveria ser. Obeyesekere o incentivou, e assim foi feito. Após esse ritual, Abdin passou a conseguir andar e mover razoavelmente bem os membros anteriormente paralisados. Nos anos seguintes, em 1981, 1982 e 1983, Abdin não queria mais executar seu ritual de penitência com os ganchos, mas esteve em Kataragama, visitando o local para ver o festival e fazer suas oferendas aos deuses.

Analisando o caso, Obeyesekere admite que jamais viu Abdin como um potencial especialista ritual de sucesso em tempo integral. Para ele, havia uma grande falha, uma deficiência em termos socioculturais: Abdin era um muçulmano, iniciado e praticante de cultos hindus, que nunca conseguiu, por meio desses sistemas simbólicos — relativamente aos quais, em sua origem, se situava como estrangeiro — exorcizar seu passado traumático.

Símbolo Pessoal, um operador?

Nosso autor estabelece um paralelo do caso de Abdin com o de algumas sacerdotisas estudadas em *Medusa's Hair*, para tentar mostrar como o Símbolo Pessoal atua. Em um dos casos, uma mulher possuída por espíritos malignos, por se lamentar e se considerar culpada pela morte de um parente próximo, participa de rituais, recupera-se, transforma-se em sacerdotisa e dedica toda sua vida à devoção aos deuses, livrando-se da culpa e ficando “recuperada” de seus traumas. Para Obeyesekere, isso é mais um exemplo de que os dramas de uma pessoa são sempre simultaneamente subjetivos e objetivos. Motivações Profundas (*deep motivations*) são canalizadas e objetivadas em um sistema simbólico cultural. Neste caso, essa mulher elaboraria seus dramas pessoais em um sistema no qual esses elementos têm significado e lhes atribuem um propósito.

Para ele, Símbolos e Sintomas têm simultaneamente motivo e significado; porém, ao passo que o Sintoma está mais atrelado ao campo do motivo (*deep motivations*), o símbolo está mais próximo do campo do significado (cultural e objetivo). Esse apontamento do autor se mostra bem claro no caso de Abdin, pois, quando ele manifestava sua penitência em Kataragama, à primeira vista, parecia fazer algo da mesma ordem da sacerdotisa: manifestar, por meio de um símbolo cultural inteligível para sua sociedade, seus traumas, ou seja, dar significados a eles. Porém, Abdin necessita que isso seja feito constantemente; caso contrário, os sintomas se mostram mais fortes e consolidados como manifestação de seus traumas — a paralisia dos membros, por exemplo.

É de extrema importância ressaltar que, mesmo que Obeyesekere defina o Símbolo Pessoal, ele não o faz uma única vez e nem sempre da mesma forma, o que inicialmente pode aparentar uma má formulação do conceito, mas que, após uma leitura mais atenta, mostra-se um dinamismo do conceito e uma constante abertura para que ele complemente-se, desenvolva-se e amadureça. Esse movimento de reformulação conceitual é parte fundamental do desenvolvimento teórico do autor, sendo inclusive reconhecido e declarado por ele (Obeyesekere, 1987) e já bem conhecido no campo da Psicanálise, pois possibilita reconhecer as noções teóricas centrais como mais próximas de um operador do que de fato de um conceito.

Segundo Obeyesekere, uma das instâncias de operação do Símbolo Pessoal está no potencial de reflexividade que ele provoca na pessoa. Aqui, ele estabelece uma ponte entre as noções de símbolo cultural e símbolo étnico, enquanto o primeiro é um termo genérico já utilizado na Antropologia por Lévi-Strauss e Edmund Leach para designar qualquer figura ou ato simbólico cujo significado seja inteligível apenas para quem compreende a cultura em que se insere (exemplo disso são as divindades de um determinado local ou o que alguns objetos representam). O segundo é um termo cunhado por Georges Devereux, para designar símbolos que “podem fornecer ajuste, mas não autoconsciência introspectiva ou ‘insight curativo’, uma vez que supostamente isso só seria possível em um sessão analítica” (Obeyesekere, 1990b, p. 21). Obeyesekere confirma que, em termos práticos e objetivos, o símbolo pessoal é a forma como ele se refere ao Símbolo Étnico de Devereux, mas diferencia-os no sentido de que, para ele, o símbolo pessoal não só gera certos “ajustes” da pessoa em relação ao seu meio cultural, mas também promove introspecção e “insight curativo”, resultando em um movimento constante de regressão e progressão das cadeias de memória da pessoa, atualizando e modificando sua visão sobre o símbolo e sobre si mesma. Contudo, como no caso de Abdin, quando os Símbolos Pessoais são superficiais, “o indivíduo que os usa possui pouca reflexividade; quando a reflexão ocorre, ela paira em torno das motivações infantis, como na associação livre psicanalítica” (Obeyesekere, 1990b, p. 12). Segundo ele, Freud poderia usar o termo “racionalização” para descrever esse fenômeno. Já nos casos das ascetas estudadas, “a sobredeterminação pelo significado ajuda a transcender a dominação pelo motivo” (Obeyesekere, 1990b, p. 13).

A respeito do potencial da reflexividade do símbolo pessoal e sua discordância com Devereux, Obeyesekere afirma que não há uma ausência de reflexividade e autoconsciência no caso de especialistas religiosos e uma presença exclusiva na psicanálise, mas que a reflexividade em si se baseia em um idioma cultural; ela só poderia ocorrer como um idioma cultural. O insight que emerge na psicanálise é apenas uma forma, sendo tanto um produto da cultura quanto os idiomas de autoconsciência dos extáticos (Obeyesekere, 1990b, p. 23–24).

Sendo assim, Obeyesekere conclui que o potencial simbólico das sociedades está, provavelmente, ligado à questão da reflexividade, consciência ou autoconsciência. Assim,

a simbolização regressiva pode incentivar a ab-reação e a catarse, enquanto a simbolização progressiva pode tender a estimular a reflexão intelectual e filosófica, dependendo dos limites impostos pela tradição histórica de um grupo (Obeyesekere, 1990b, p. 62).

Apesar das várias definições e complementações do conceito de símbolo pessoal, o autor, ao longo de suas obras, nos apresenta uma característica fundamental: o símbolo pessoal opera simultaneamente no âmbito individual e social, e isso de forma alguma indica uma “indecisão” no foco de análise, mas se aproxima muito mais de uma crítica ao pensamento da antropologia social da época, que trabalhava no âmbito das dicotomias — distinguindo público do privado — e, ao mesmo tempo, de uma crítica a uma vertente do pensamento psicanalítico que alega que tudo sempre tem uma motivação profunda inconsciente. Seguindo essa sequência de críticas a Devereux e a outros representantes de uma Antropologia Psicanalítica — “Abram Kardiner, Erik Erikson e Melford E. Spiro” (Obeyesekere, 1990a, p. 270) — Obeyesekere não opera pelo complementarismo, que ainda tem por base um exterior cultural e um interior psíquico (Domingues & Wonsoski, 2023), mas por uma continuidade sem rupturas. É curioso notar que, mesmo mencionando autorias discordantes, Obeyesekere não menciona Róheim (1967), cuja obra foi fundamental para quase todas as autorias supracitadas.

Para Obeyesekere, tudo se resume a uma capacidade de comunicação, de transmissão de emoções e afetos, e é aqui que fica claro por que o autor buscou embasamento nas teorias freudianas. O símbolo pessoal, para ele, é a grande junção das teorias sociais e antropológicas com as psicanalíticas, ou a grande crítica a elas, dependendo do ângulo pelo qual se analisa.

CONCLUSÃO

Logo de início, na introdução de *The Work of Culture*, o autor já revela que sua releitura de Ricoeur (1977) e sua análise hermenêutica de Freud, pela enésima vez, foram fundamentais para repensar suas críticas e construções teóricas nas áreas interligadas da antropologia e da psicanálise, bem como nas constantes reformulações e refinamentos da noção de símbolo pessoal. Na contramão do movimento acadêmico de especializar áreas e cada vez mais subdividir campos de estudo, Obeyesekere compõe Antropologia e Psicanálise em continuidade e propõe uma abordagem composta, que se instrumentaliza em ambos os campos para prática e formulação teórica.

O que Obeyesekere considera como grande avanço de sua ideia de símbolo pessoal, de *Medusa's Hair* para *The Work of Culture*, é a atenção ao passado e à infância e como eles se expressam na atualidade do ser, ou seja, a dinâmica psíquica de progressão, regressão e remoção simbólicas, além da já considerada biografia dos casos. Antecipando uma posterior crítica

ao fazer etnográfico antropológico, Obeyesekere argumenta que a etnografia clássica congela uma situação no tempo, mas isso não significa que a vida daqueles que ali estiveram também se congelou. Existiu um passado e existirá um futuro que são presentificados na experiência da pessoa, e esse fato deve ser considerado tanto no fazer etnográfico quanto na análise do símbolo pessoal; ignorá-lo é se cegar para a compreensão dos eventos e das pessoas.

Obeyesekere demonstra enorme preocupação em não reduzir a pessoa a mera consequência de seu meio cultural. Para ele, a pessoa também tem agência em suas ações, mas, para isso, é preciso ouvir seus dizeres; para além do contexto etnográfico atual, eles têm raízes motivacionais, históricas, culturais e corporais. Antropologia e Psicanálise separadamente falham em alguns momentos nesse aspecto, mas é em seus momentos de intersecção que essas falhas são minimizadas, trazendo técnicas, conceitos e operadores de ambas as áreas. É possível escutar o sujeito, compreender os Símbolos Pessoais e não transformá-lo em mera marionete de uma estrutura psíquica ou cultural. O símbolo pessoal, agora, além de enunciar e comunicar um dizer, também inscreve a cultura na existência das pessoas. Por estar presente em múltiplas biografias, ele é continuamente movimentado, composto, adensado e ressignificado pelas pessoas. Esse processo ocorre sem separação rígida entre interno e externo; psicológico e social; sintoma e símbolo; experiências anímicas e culturais operam simultaneamente.

O primeiro passo de Obeyesekere na elaboração do símbolo pessoal foi exatamente quebrar a velha dicotomia da antropologia social entre público e privado. Essa crítica foi fundamental e, por si só, já seria suficiente para colocar o símbolo pessoal em um patamar de alta relevância nas discussões contemporâneas da Antropologia e da Psicanálise, pois ele se mostra como uma noção singular e inovadora para pensar a superação de uma visão dicotômica do mundo, ainda hoje muito predominante: indivíduo e sociedade; psicológico e cultural; trabalho de campo e trabalho de gabinete.

Além de abrir espaço, como operador conceitual, para novas articulações teóricas que coloquem em continuidade o que antes era percebido como um par binário de oposições, o símbolo pessoal também é uma ferramenta prática no fazer etnográfico, permitindo ocupar um espaço de observação, participação e escuta em campo que não se limite a um dos lados dessas dicotomias. Mas seu alcance não termina aí; ele transborda para além das elaborações teóricas e do fazer prático e invade a dimensão política, pois abre a possibilidade de transformação via reflexão, permitindo ultrapassar um entendimento determinístico de cultura.

Uma vez que as pessoas podem ressignificar símbolos de sua própria cultura para dar significações às suas experiências de vida e elaborar traumas, o símbolo pessoal torna-se uma ferramenta fundamental para combater discursos hegemônicos de dominação, como no caso da colonialidade. Obeyesekere, de certa forma, antecipa algumas críticas decoloniais emergentes nas Américas e se coloca como um poderoso aliado dessa perspectiva, ainda que isso possa

ter passado despercebido aos seus habituais interlocutores e leitores ocidentais. No Sri Lanka, sua terra natal, ele se destaca e tem reconhecimento nesse tipo de crítica (Abeysekera, 2022).

Segundo a análise do próprio Obeyesekere, o símbolo pessoal em Abdin carece de reflexão, impossibilitando-o de chegar a uma remoção simbólica e, conseqüentemente, impedindo-o de levar suas elaborações de traumas infantis para o campo do reconhecimento simbólico suportado pelo contexto cultural habitado. Essa pretensa fragilidade do símbolo pessoal em Abdin, apontada por Obeyesekere, refere-se a uma superficialidade de seu significado (progressão) e a um forte enraizamento em sua motivação profunda (regressão); isso indicaria um baixo grau de reflexividade, resultando em uma não concretização do potencial transformador desse símbolo no próprio Abdin (remoção simbólica). O que parece escapar a Obeyesekere é exatamente a potência reflexiva do símbolo pessoal para além de uma única direção (cura ou alívio sintomático). O símbolo pessoal está tanto no corpo de Abdin quanto no reconhecimento cultural (cabelo emaranhado), mas, para Abdin, ele vincula-se mais próximo ao sintoma do que ao significado. Por outro lado, está em Obeyesekere também, como operador conceitual; tal operador atravessa Obeyesekere, seu trabalho e convivência com seu amigo e informante Abdin, adquirindo valor intrínseco à lógica reflexiva em questão. Ou seja, o potencial reflexivo do símbolo pessoal não se restringe a Abdin, sendo um desdobramento lógico-reflexivo do próprio campo, ocupando um lugar outro que ultrapassa o par etnógrafo/informante.

Esse potencial reflexivo do símbolo pessoal não se limita a isso, mas se estende em continuidade para as reflexões do presente texto. É exatamente esse potencial que nos possibilita passar de uma análise interpessoal para um argumento sobre uma terceira posição. O Símbolo Pessoal é interveniente na pesquisa; seu potencial reflexivo afeta todas as pessoas que dela participam.

O questionamento de Obeyesekere sobre a profundidade de significação do símbolo pessoal em Abdin viabilizou suas constantes reflexões e reelaborações do operador conceitual, transformando suas definições e abrindo novas perspectivas para seu trabalho, ainda mais do que os Símbolos Pessoais altamente reflexivos nas outras ascetas estudadas. Ou seja, trabalhar com uma noção que rompe as dicotomias conceituais também rompe com a ideia de ser um produto apenas do pensamento do autor ou de seu informante, deslocando-a para um lugar outro, que intervém na reflexão de ambos e alcança até mesmo as autorias do presente texto, possibilitando refletir sobre as posições dos discursos hegemônicos e coloniais arraigados nas dicotomias.

Abdin e Obeyesekere são igualmente participantes reflexivos diante da perspectiva terceira do símbolo pessoal, agora qualificável como interveniente nessa relação. O percurso teórico de Obeyesekere se coloca em continuidade com o percurso etnográfico vivenciado com Abdin; etnógrafo e informante se encontram agora fora da lógica dicotômica. Partindo

dessa posição terceira interveniente, podemos dizer que Obeyesekere não só escreve *sobre* o símbolo pessoal, mas também com ele. Isso coloca nosso autor na posição de sujeito de sua própria escrita.

REFERÊNCIAS

- Abeysekara, A. (2022). The loss of kingship and colonial and other uses of the 'people' in South Asia. In A. Abeysekera (org.), *Essays on history and society*. (pp. 125–154). Godage International Publishers (PVT).
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). Escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2005000300013>
- Bairrão, J. F. M. H. (2015). Etnografar com psicanálise: Psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós: Revue d'Anthropologie des Pratiques Corporelles et des Arts Vivants*, 1(5), 11–97. <https://revues.mshparisnord.fr/cultureskairos/index.php?id=1197>
- Brandolin, A. S. L. (2019). *Continentes de história: Nativos intérpretes e pesquisadores interpretados* (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/D.59.2019.tde-04032021-225618>
- Domingues, E., & Wonsoski, W. (2023). Contribuições de Georges Devereux à metodologia de pesquisa em ciências humanas. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 40. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2023.40385>
- Freud, S. (2010[1916]). *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Companhia das Letras.
- Freud, S. (2014[1916]). O trabalho do sonho. In *Obras completas, volume 13: Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)* (pp. 187–200). Companhia das Letras.

- Freud, S. (2017[1900]). *Obras completas, volume 4: A interpretação dos sonhos (1900)*. Companhia das Letras.
- Freud, S. (2020[1921]). *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (M. R. S. Moraes, Trad.). Autêntica.
- Iannini, G., & Tavares, P. (2020). O mal-estar. In G. Iannini, & P. Tavares (Org.), *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (pp. 7–31). Autêntica.
- Lindenmeyer, C. (2018). A Antropologia Psicanalítica: Uma chave para pensar o contemporâneo. Entrevista com Paul-Laurent Assoun. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 21(3), 431–441. <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2018v21n3p431.2>
- Macedo, A. C., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Estrela que vem do Norte: Os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia*, 21(49), 207–216.
- Macedo, A. C. (2024). Contribuições da escuta participante em terreiros de umbanda para uma etnopsicologia brasileira. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 45(3), e69725. <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v45i3.69725>
- Obeyesekere, G. (1967). *Land tenure in village Ceylon*. Cambridge University Press.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience*. University of Chicago Press.
- Obeyesekere, G. (1984). *The cult of the goddesses Pattini*. University of Chicago Press.
- Obeyesekere, G. (1987). Re-reflections on Pattini and Medusa. *Contribution to Indian Sociology*, 21(1), 99-109.
- Obeyesekere, G. (1990a). Culturally constituted defenses and the theory of collective motivation. In D. Jordan & M. Swartz (Eds.), *Personality and the cultural construction of society* (pp. 80-97). University of Alabama Press.

- Obeyesekere, G. (1990b). *The work of culture: Symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*. University of Chicago Press.
- Obeyesekere, G. (1992). *The apotheosis of Captain Cook*. Princeton University Press.
- Resende, S. M. R. D. F. (2015). Antropologia psicanalítica: Filogenia e ontogenia. In S. M. R. D. F, Resende (Org.) *Artigos vários de psicologia* (vol. 1, p. 472). Chiado Books.
- Ricoeur, P. (1977). *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. Yale University Press.
- Róheim, G. (1967). *Psychanalyse et anthropologie*. Gallimard.
- Sahlins, M. (1995). *How “natives” think: About Captain Cook, for example*. University of Chicago Press.
- Sharma, D. (2021). *The cultural psyche: The selected papers of Robert A. Levine on psychosocial science*. Information Age Publishing.
- Shweder, R. A. (1991) *Thinking Through Cultures*. Harvard University Press.
- Shweder, R. A., & Sullivan, M. A. (1993). Cultural psychology: Who needs it? *Annual Review of Psychology*, 44, 497–523. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.44.020193.002433>

CRediT Author Statement

Reconhecimentos: Agradeço ao apoio do meu orientador José Francisco Miguel Henriques Bairrão.

Financiamento: Subsídio e financiado pela Prope (Unesp).

Conflitos de interesse: Não há conflitos de interesse.

Aprovação ética: Por se tratar de um trabalho de cunho teórico não houve a necessidade de uma aprovação por comitê de ética.

Disponibilidade de dados e material: Os dados advêm de pesquisa teórica crítica e estão disponíveis nos textos de referência.

Contribuições dos autores: Ambas as autorias contribuíram de forma integral com o trabalho, através da pesquisa teórica, análise e crítica conceitual, e finalização do texto.

Processamento e edição: Editora Ibero-Americana de Educação.

Revisão, formatação, normalização e tradução.

