

# RELIGIÃO, SAÚDE E TERAPIAS INTEGRATIVAS



**Prof Ms Gil Barreto Ribeiro** (PUC GO)  
Diretor Editorial  
Presidente do Conselho Editorial

**Engenheira Larissa Rodrigues Ribeiro Pereira**  
Diretora Administrativa  
Presidente da Editora

**CONSELHO EDITORIAL**

Dra Solange Martins Oliveira Magalhães (UFG)  
Prof Dra Rosane Castilho (UEG)  
Profa Dra Helenides Mendonça (PUC GO)  
Prof. Dr. Henryk Siewierski (UNB)  
Profa Dra Irene Dias de Oliveira (PUC GO)  
Prof Dr João Batista Cardoso (UFG)  
Prof Dr Luiz Carlos Santana (UNESP)  
Profa Ms Margareth Leber Macedo (UFT)  
Profa Dra Marilza Vanessa Rosa Suanno (UFG)  
Prof Dr Nivaldo dos Santos (PUC GO)  
Profa Dra Leila Bijos (UCB DF)  
Prof Dr Ricardo Antunes de Sá (UFPR)  
Profa Dra Telma do Nascimento Durães (UFG)  
Prof Dr Francisco Gilson (UFT)

CLÓVIS ECCO  
ROSEMARY FRANCISCA NEVES SILVA  
EDUARDO GUSMÃO DE QUADROS  
LUIZ SIGNATES  
(organizadores)

# RELIGIÃO, SAÚDE E TERAPIAS INTEGRATIVAS

VOLUME II

Goiânia-GO  
Editora Espaço Acadêmico, 2016

Copyright © 2016 by Clóvis Ecco et al

**Editora Espaço Acadêmico**

Endereço: Rua do Saveiro, quadra 15 lote 22 casa 2 Jardim Atlântico  
CEP 74343-510 Goiânia Goiás - CNPJ:21.538.101/0001-90

**Contatos:**

Prof Gil Barreto (62) 81061119 TIM / (62) 85130876 OI  
Larissa Pereira (62) 82301212 TIM

**Programação Visual:** Marcos Dignes

Ecco, Clóvis (org.)

Religião, Saúde e Terapias Integrativas. - Clóvis Ecco, Rosemary Francisca  
Neves Silva, Eduardo Gusmão de Quadros, Luiz Signates (org.). -  
Goiânia: / Editora Espaço Acadêmico, 2016

200 p.il.

ISBN:

1. I. Título.

CDU:

**DIREITOS RESERVADOS**

É proibida a reprodução total ou parcial da obra, de qualquer forma ou por qualquer meio, sem a autorização prévia e por escrito dos organizadores. A violação dos Direitos Autorais (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Impresso no Brasil  
*Printed in Brazil*  
2016

## Saúde e religião: a diversidade de uma interface

Não constitui mais uma questão, no âmbito das ciências sociais e dos estudos de religião, o fato de que o desencantamento do mundo não ocorreu – ao menos não do modo como descreveram Weber e os pais das modernas ciências sociais –, apesar dos avanços da laicização das instituições e da dessacralização da experiência do conhecimento. O religioso não apenas sobreviveu, como se multiplicou e diversificou, garantindo a produção do sentido até mesmo sobre os modos como o científico é compreendido e acessado pelo senso comum.

Tais realizações constituíram uma verdadeira reação civilizatória desse período ao império das crenças e práticas que lhe antecederam, desde a Antiguidade, nas quais todas as instituições e sociedades eram atravessadas e coordenadas pela noção insuperável do Sagrado, certas de que os deuses de alguma maneira ordenavam os sucessos e insucessos da experiência humana, frente à dor e à morte, os dois episódios inevitáveis que a angústia humana sempre procurou evitar ou, no mínimo, procrastinar.

O diálogo, contudo, entre esses mundos se dá de forma difícil e não raro demarcada pela rejeição mútua que demarcou a fundação da modernidade. Trata-se, contudo, de um diálogo imprescindível, porquanto diz respeito a dois âmbitos estruturadores da experiência humana – a ciência e a religião – e que, sozinhos, não dão conta da complexidade que caracteriza a problemática a que se propõem defrontar.

Em síntese, as ciências da saúde somente ergueram seus templos irrecusáveis tingidos de branco, de onde governam hegemonicamente as possibilidades da vida e do sofrimento, mas são obrigadas a convi-

ver com os lugares determinados pelas religiões, que ainda oferecem o milagre e a magia como alternativas de intervenção do sagrado sobre o mundo carente de sentido e significado. Cada novidade médica entrelaça-se com todas as ancestralidades míticas, na constituição do modo como os conceitos de saúde e doença são absorvidos e reinterpretados pela finitude humana.

Os textos que compõem esta obra buscam levantar reflexões a respeito dessas regiões simbólicas de interface, em diferentes perspectivas.

O primeiro texto, “Religião, ritos e processo de cura”, de Carolina Teles Lemos e Gilson Azevedo, é introdutório das complexidades que o livro percorre, na medida em que especifica os conceitos básicos da relação entre religião e doença, quais sejam a magia e as demais simbolizações dos processos de cura.

Os dois textos seguintes estendem-se às análises de tais conteúdos a partir da literatura sagrada cristã. Em “Literatura sagrada, gênero e poder: olhares que nos convidam a rever”, Carolina Souza, Danilo Guerra e Ivone Richter Reimer tratam das questões de gênero no Novo Testamento, chamando a atenção para a mensagem da ética do cuidado, inscrita nas narrativas das curas e milagres de Jesus Cristo. E em “Perspectiva de curas na literatura bíblica”, Luiz Rossi, João Luiz Júnior e Valmor Silva empreendem uma busca pelas raízes etimológicas dos termos que designam a cura no hebraico, com inferências à tradição judaica, a fim de deslindar os processos significantes das intervenções curadoras e dos exorcismos do Velho e do Novo Testamento, analisados como construtos sociais, e suas consequências hermenêuticas para a atualidade.

Os aspectos sócio-antropológicos das questões de saúde e religiosidade são abordados pelos dois textos em sequência. Em “Milagre, fé e cura na religiosidade popular”, Antonio Ribeiro, Krzysztof Dworak e Sandra da Silva visitam as noções de religiosidade popular, presente em diversas correntes e profissões de fé, para investigar os modos como se constroem os elementos simbólicos dos processos de cura e dos milagres nesses contextos de experiência religiosa. Em seguida, Clovis Ecco, Erika Machado e Rosemary Silva, no texto “Religião, saúde e étnica: um novo sentido para a percepção de vida”, avançam sobre a temática das diferenças étnicas e as marcas simbólicas deixadas nos corpos, numa vi-

sada que identifica tais elementos como requisitos para a determinação religiosa dos sentidos da saúde, da doença e da cura. E surpreendem a perspectiva da saúde integral, inscrita nas suas dimensões sociais, religiosas, culturais e étnicas.

De forma mais ampla, Carlos Moura, Gustavo Oliveira e Harley Moreira compõem um excerto sobre a história cultural das religiões e suas vantagens metodológicas, no ensaio “História cultural das religiões”.

No texto seguinte, “Iatromatemática: medicina holística e integrativa do hermetismo e do zoroastrismo”, David Lira, Sam Hadji Cirous e Otávio Vieira efetuam um estudo do hermetismo mágico-astroológico, de raízes ancestrais, como fontes de uma concepção de saúde plena e holística, característica do zoroastrismo. Defendem, destarte, a mística e o conhecimento como elementos de escolha e plenitude.

Os sentidos da escravidão humana e da liberdade são abordados com profundidade por Joel Antonio Ferreira, no texto “Paulo: tensões sociais no Império Romano e a escravidão análoga no Brasil”. O autor faz uma remissão ao Novo Testamento para recolher das fontes paulinas o sentido da liberdade e da escravidão, como fundamentos de análise da Igreja Católica, em seu direcionamento hodierno para a justiça social e o enfrentamento das situações dramáticas análogas à escravidão, nas zonas rurais brasileiras.

Em “Prescrições dietéticas contribuintes para a integralidade físico-mental-espiritual do ser humano em Ellen Gould White: *zeitgeist* e salvação”, Fausto Darius e Kevin Furtado, obtemos a abordagem do caso específico da dieta alimentar sistematizada, na Igreja Adventista do Sétimo Dia, nos Estados Unidos da América, a partir da perspectiva de Ellen G. White. Segundo os autores, tais fatores demonstram o vínculo dos movimentos religiosos nos EUA com as questões de reforma da saúde.

A grave temática das curas espirituais no contexto do espiritismo brasileiro é o tema de Ricardo Delgado de Carvalho, no artigo “Cirurgias espirituais: controvérsias entre a etologia e a etiologia em Sidney M. Greenfield”, que se orienta pelas narrativas colhidas da pesquisa antropológica de Sidney Greenfield, chamando a atenção para o inusitado do

fenômeno e a exigência de explicações que considerem os seus diversos aspectos, religiosos e científicos.

Os dois textos seguintes avançam no estudo das tradições afro-brasileiras ou correlatas. Paulo César Martins, em “Mães e pais-de-santo no banco dos réus: criminalização e descriminalização das curas no candomblé”, analisa a criminalização e a descriminalização das curas no candomblé. A relação entre saúde, na perspectiva religiosa afro-brasileira, e a violência policial remonta o século 19 no Brasil, e só foi revogada nos anos 1970, com os avanços alcançados a partir da Conferência de Alma-Ata, da Organização Mundial da Saúde. E Sandra Chaves, por sua vez, em “Umbanda: viabilidade mágico-terapêutica num contexto secular”, evidencia a umbanda como construtora de uma concepção de espiritualidade e saúde que integra referências católicas, espíritas e indígenas, apontando para uma visão de saúde integral, na qual as formas de tratamento incidem sobre o espírito, o corpo e a mente, com abrangência tanto emocional, quanto social.

E, por fim, no texto “Mediação ativa transdisciplinar (MAT) para o diálogo entre ciência e saberes tradicionais”, Luiz Berni contribui com uma proposta metodológica que busca conferir instrumentalidade científica à visada transdisciplinar, neste caso orientada para o diálogo entre o pensamento científico e os saberes tradicionais. A “mediação ativa transdisciplinar”, segundo o autor, possibilita uma abordagem consistente com o percurso evolutivo da legitimação das medicinas tradicionais ou alternativas na área da saúde.

Esperamos que tais contribuições sejam produtivas para efetuar um diálogo de alta relevância, tanto para a compreensão das questões de saúde, quanto para o entendimento das inflexões religiosas nesse campo.

Boa leitura!

**Luiz Signates**

**Clóvis Ecco**

**Eduardo Gusmão de Quadros**

**Rosemary Francisca Neves Silva**

# Sumário

- 5 Saúde e religião: a diversidade de uma interface
- 11 Religião, ritos e processos de cura  
**Carolina Teles Lemos**  
**Gilson Xavier de Azevedo**
- 29 Literatura sagrada, gênero e poder: olhares que nos convidam a rever  
**Carolina Bezerra de Souza**  
**Danilo Dourado Guerra**  
**Ivoni Richter Reimer**
- 43 Perspectivas de curas na literatura bíblica  
**Luiz Alexandre Solano Rossi**  
**João Luiz Correia Júnior**  
**Valmor da Silva**
- 59 Milagre, fé e cura na religiosidade popular  
**Antônio Lopes Ribeiro**  
**Krzysztof Dworak**  
**Sandra Célia Coelho Gomes da Silva**
- 75 Religião, saúde e etnia: um novo sentido para percepção de vida  
**Clóvis Ecco**  
**Erika Pereira Machado**  
**Rosemary Francisca Neves Silva**
- 91 História Cultural das Religiões  
**Carlos André Silva de Moura**  
**Gustavo de Souza Oliveira**  
**Harley Abrantes Moreira**

103 Iatromatemática: medicina holística e integrativa do hermetismo e do zoroastrismo

**David Pessoa de Lira**

**Sam Hadji Cyrous**

**Otávio Santana Vieira**

119 Paulo: tensões sociais no Império Romano e a escravidão análoga no Brasil

**Joel Antônio Ferreira**

129 Prescrições dietéticas contribuintes para a integralidade físico-mental-espiritual do ser humano em Ellen Gould White: *zeitgeist* e salvação

**Fábio Augusto Darius**

**Kevin Willian Kossar Furtado**

145 Cirurgias espirituais: controvérsias entre a etologia e a etiologia em Sidney M. Greenfield

**Ricardo Delgado de Carvalho**

161 Mães e pais-de-santo no banco dos réus: criminalização e descriminalização das curas no candomblé

**Paulo Cezar Borges Martins**

171 Umbanda: Viabilidade Mágico-Terapêutica Num Contexto Secular

**Sandra Chaves**

181 Mediação ativa transdisciplinar (MAT) para o diálogo entre ciência e saberes tradicionais

**Luiz Eduardo V. Berni**

203 Autores

# Religião, ritos e processos de cura

**Carolina Teles Lemos  
Gilson Xavier de Azevedo**

## INTRODUÇÃO

Conforme têm apontado diversos estudos e cientistas de renome, a religião desempenha um papel fundamental na construção e na manutenção ou também nas mudanças na construção simbólica-cultural. Isto porque a religião, enquanto expressão da sociedade (DURKHEIM, 1989) ou reflexo desta (MARX, 2004), por ser um sistema de símbolos (GEERTZ, 1989) estruturado e estruturante (BOURDIEU, 1998), contém e expressa o *ethos* de uma determinada população (GEERTZ, 1989). Por esse motivo apresenta-se como elemento constituinte do processo de construção e manutenção das representações sociais relacionadas com a saúde e a doença. Sendo assim, os processos de cura, no que diz respeito à busca por uma condição harmoniosa de não doença, de proteção contra pestes, medos, acidentes, flagelos e outros mais, são afetados por crenças e práticas religiosas. Tais práticas constam nos pedidos por curas de doenças e males não só físicos, mas também existenciais e espirituais.

Nas representações de saúde e doença, estas recebem sentido os mais diversos, a depender do conteúdo e das formas das crenças dos sujeitos. De qualquer forma, significados convincentes são construídos, uma vez que tais dimensões da vida humana são colocadas em certa ordem cósmica compreensível ao sujeito religioso. Isto porque, como afirmam Berger e Luckmann (1976, p. 35) que “a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente”.

Considerando-se as afirmações acima, pergunta-se: quais são as principais crenças e formas religiosas acionadas pelos sujeitos, na atualidade, em se tratando de buscas de significados às experiências de saúde e de doença?

Este artigo visa responder a essa questão, ao analisar a estreita relação entre religião, ritos e processos de curas.

## **1 A MAGIA: forma primordial de enfrentamento do mal da doença**

Na maioria dos casos em que estão envolvidos os agentes da cura, existe ou é construída uma estreita relação entre as representações de saúde/doença, tendo como núcleo as possíveis relações entre religião e saúde. Seja por meio de uma oração, reza, centro, terreiro, igreja ou benzedeira, as pessoas tendem, mesmo respeitando as especificidades de cada cultura, a construir uma ligação com o sagrado, com o religioso, sobremaneira em casos em que ocorra um processo de adoecimento. Como se dá essa relação? Segundo Nunes (1983), quando o ser humano se vê enfermo e não encontra cura em tratamentos médicos e farmacêuticos, e isso ocorre em todas as culturas e classes sociais, tal fenômeno pode ser interpretado como uma forma de castigo, punição, ação demoníaca, sinal de cólera divina ou ação de maus espíritos em decorrência dos pecados do homem, dentre outras representações. Também Scliar (1996) afirma que o homem, em sua vulnerabilidade às manifestações dos deuses e dos inimigos imaginários ou não, busca proteger-se. Diversos rituais, amuletos, dentre outros procedimentos são acionados pelo médico-sacerdote a fim de extirpar, eliminar ou subjugar o mal. Sendo assim, uma das formas religiosas mais acionadas desde tempos remotos, nos casos de significar as experiências de doenças, foram os rituais mágicos.

Como se dá a construção de significados à doença através de rituais mágicos? Vendo-se como limitado, o ser humano, encontra inúmeras dificuldades de se situar em relação à criação, dominar as forças da natureza a seu favor e ainda manter o equilíbrio entre sua permanên-

cia no mundo e a permanência do mundo. Antropólogos, como Levi-Strauss (1995), Mauss (1999) Geertz (1989) Durkheim (1989) destacam que para o ser humano imerso em sua vida cotidiana, essa realidade que se encontra fora dele apresenta-se como um espaço do qual emergem forças assustadoras que, constantemente, o ameaçam. Para ele, a magia está no ar, nas plantas, no mar, na terra, nas rezas, nos ritos e nas orações. São monstros ameaçadores que querem devorar e eliminar a vida do homem na terra, caso esse não consiga ter o controle de tal magia. Acreditar que está envolto em um sistema de proteção divina parece ser a condição de permanência psicológica no mundo, conforme denota Strauss a seguir:

A eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 182).

De mesmo modo Rivière (2013, p. 150) entende que essa magia seria uma forma originária e arquetípica de religião, pois a magia não “se limita a um arsenal de práticas para desbaratar, por meios ocultos, as leis da natureza”. Para o mesmo autor citado:

Isso nos remete às interpretações da magia, aos sujeitos e grupos implicados, aos ritos, práticas, objetos ou fórmulas que constituem a ação mágica, esta que se refere aos saberes e às experiências, individuais, por certo, mas também institucionalizadas de maneira mais ou menos difusa e muitas vezes vividas emocionalmente pelos consumidores de serviços má-

gicos como, no mundo moderno as artes divinatórias, o ocultismo, o espiritismo, o transe, a mediunidade, já que o pensamento mágico não é uma especificidade dos povos primitivos (RIVIÈRE, 2013, p. 150).

Tal descrição permite perceber que a magia é uma constante na vida humana. Todos os dias em todas as partes do mundo, as pessoas lutam por dominar as forças pessoais, culturais, sociais, religiosas que as impedem de alcançar seus objetivos, sonhos e planos. A magia ou ordem lógica do mundo precisa ser conhecida, entendida, dominada, difundida e traduzida em favor do homem, principalmente à reconquista de sua saúde e de seu bem estar.

Tais situações descritas remetem novamente ao pensamento de Rivière (2013, p. 150), para quem existe pelo menos sete tipos de magia. A *magia protetora* é aquela em que se usa um amuleto, ou objeto que concentra e difunde o poder dessa mesma magia. Para o mundo hodierno pode ser uma roupa, um sapato, um celular, ou qualquer outro objeto que concentre certo tipo de poder por agregar, na concepção de quem o usa, um valor simbólico.

Existe ainda a *magia cerimonial*, que considera as influências das outras pessoas, da origem familiar ou do meio natural, em função do ente que a contém ou a invoca. Cita-se ainda a *magia pública* relacionada ao controle do tempo e das forças da natureza. Existem nesta forma de magia a *magia privada* ligada aos relacionamentos afetivos, eróticos e terapêuticos.

Rivière (2013, p. 151) ainda cita a *magia branca e negra*, responsáveis pelas noções de bem e de mal, das quais o ser humano se *empodera* para agir e praticá-las no mundo. A *magia maléfica voluntária* é aquele tipo de ação humana voltada para um mal coletivo e maior. E por fim, a magia enquanto *fetiçaria* caracterizada pelo desencadeamento de doenças, mortes, pragas, comum em culturas como a xamânica.

Graças a seus distúrbios complementares, a dupla doente-feiticeiro encarna para o grupo, de modo concreto e vivo, um antagonismo que caracteriza todo pensamento, mas cuja expressão normal é sempre vaga e imprecisa: o doente é passividade, alienação de si mesmo, assim como o informulável [sic] é a doença do pensamento, e o feiticeiro é atividade, transbordamento de si mesmo, assim como a afetividade é a fonte dos símbolos. A cura põe em relação esses pólos opostos, garante a passagem entre um e outro e manifesta, numa experiência total, a coerência do universo psíquico, ele mesmo projeção do universo social (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 198).

Ao que se pode perceber a partir do pensamento dos autores acima apresentados, se retrocedermos no tempo e no espaço e estudarmos culturas e povos antigos, temos a impressão de que o ser humano sempre abominou a morte e com ela a doença que faz lembrar que estamos sujeitos a morrer. Essa abominação é compreensível, pois para o inconsciente humano é inconcebível imaginar um fim real para sua vida. Portanto, se a vida tiver um fim, este será sempre atribuído a uma intervenção maligna fora de nosso alcance. Devido ao fato de ser inconcebível ao ser humano morrer de forma natural, este associa a morte em si a uma ação má, a um acontecimento medonho, a algo que em si clama por recompensa ou castigo (KÜBLER-ROSS, 2000, 6). Essa associação encontrou e encontra nas crenças e práticas da magia uma forma de significado que permite ao sujeito crente experienciar suas situações de doenças com um mínimo de coerência e sentido que tornam tais experiências suportáveis.

Além da magia, ou ao interno dela, a que simbolismo recorre o sujeito crente, na busca de enfrentamento e significação de suas experiências de doenças?

## 2 SIMBOLISMOS NA BUSCA DE SIGNIFICADOS ÀS SITUAÇÕES DE DOENÇAS

A questão do simbolismo religioso é talvez uma das mais antigas formas religiosas a ser investigada pelas diversas ciências, embora as atuais pesquisas apontem para constantes tentativas de se dividir o mundo entre sagrado e profano. No sentido de contribuir com a reflexão sobre tais dimensões, busca-se aqui promover uma reflexão sobre o tema *as benzedeiras* e as formas destas inserirem-se nas diferentes dimensões social, cultural, religiosa e simbólica, dado que essas são agentes da manifestação da cura, do bem, da ideia primordial de sagrado que, de certa maneira, ainda perdura.

A questão do simbolismo após o advento da psicanálise, conforme aponta Eliade (2002, p. 10), ganhou proporções antes não esperadas. Dentre as muitas revelações encontram-se as percepções sobre o chamado “pensamento primitivo” que o homem contemporâneo ainda carrega consigo. Poderia chamar tal fenômeno de mito, sonho, misticismo, mas em resumo, o fato é que mesmo avançando tecnologicamente, na medicina, nas ciências de um modo geral, a humanidade mantém certo sentimento bucólico sobre as forças do universo e suas influências. De modo geral, a cultura do simbolismo faz um processo evolutivo de construção, indo das formas exóticas e arcaicas, mais primitivas, às formas esotérica<sup>1</sup>, mais atuais. Destaca-se que, embora atualmente predominem as formas esotéricas, estas conservam ainda elementos simbólicos antigos. No âmbito secular, observa-se isso talvez na moda que se modifica, evolui, transforma-se, mas sempre retorna, sempre retoma elementos antigos. Conforme Eliade (2002):

A ultrapassagem do ‘cientificismo’ na filosofia, o renascimento do interesse religioso depois da primeira guerra mundial, as múltiplas experiências poéticas e, sobretudo as experiên-

---

1 Esotérico é o nome genérico que designa aquelas tradições e interpretações filosóficas de doutrinas em geral de fonte religiosa que buscam localizar no mundo seu sentido supostamente oculto.

cias do ‘surrealismo’ (com a descoberta do ocultismo, da literatura negra, do absurdo, etc.) chamaram, em planos diversos e com resultados desiguais, a atenção do grande público para o símbolo encarado como modo autônomo de conhecimento (ELIADE, 2002, p. 10).

Mesmo na América, continente relativamente novo e, considerando o contexto da pós-revolução industrial, os diversos mitos e culturas assumem variadas formas simbólicas. Para Souza (2011, p. 206) “a ontologia religiosa, expressa [sic] em categorias arcaicas, não é exclusiva das sociedades primitivas: é condição do ser humano, o *homo religiosus*, representada nas culturas antigas”. Nesse mesmo sentido, segundo Allen (1998, p. 220):

A ontologia religiosa é o movimento do indivíduo que busca ir além da História e integrar-se com as origens, a natureza e o cosmos; é condição do *homo religiosus* transcender a tudo que é material, finito, temporal e histórico; é a busca pela consciência espiritual da liberdade incondicional que está além do tempo, História e até do cosmos.

As formas simbólicas presentes na cultura atual são, portanto uma característica tipicamente humana, não sendo uma manifestação necessária de irracionalidade, mas antes de compreensão primitiva ou cultural dos fenômenos míticos e religiosos. Para Eliade (2002, p. 14): “o pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta ou do desequilibrado: ele é consubstancial ao ser humano: precede a linguagem e a razão discursiva”.

Como foi dito, as imagens, os símbolos e os mitos são as formas possíveis de interpretação da realidade, sendo, portanto, uma substituição do real por algo simbólico. Desse modo:

Quando um ser historicamente condicionado, por exemplo,

um ocidental dos nossos dias, se deixa invadir pela parte não histórica de si próprio (o que lhe acontece com muito mais frequência e muito mais radicalmente do que ele imagina), não é necessariamente para regredir ao estágio animal da humanidade, para tornar a descer às fontes mais profundas da vida orgânica: imensas vezes ele reintegra, pelas imagens e símbolos que põe em marcha, um estágio paradisíaco do homem primordial (seja como for a existência concreta daquele, pois este ‘homem primordial’ afirma-se, sobretudo como um arquétipo impossível de ‘realizar’ em qualquer existência humana) (ELIADE, 2002, p. 14).

A ideia de homem primordial nos remete a um tipo de indivíduo que consegue, na modernidade, manter-se em contato com as mais arcaicas tradições, e assim, manipular sua realidade cotidiana, a fim de dar-lhe significados, e permitir-se melhores condições de sobrevivência. Nesse sentido, os agentes de ritos de cura seriam essa imagem de homem ideal, uma vez que fazem com que emerja a força da natureza e a aproximação do indivíduo massificado, estressado com tal realidade supra ou extrassensível. Como afirma Souza

Ao confrontar e dialogar diferentes tradições (como a arcaica e a ocidental), o ser humano moderno deve incorporar preocupações existenciais em novos caminhos para que novas concepções míticas e religiosas possam existir e ter sentido, para então revelar e descobrir aspectos universais do espírito humano (SOUZA, 2011, p. 207).

Tais aspectos universais não seriam justamente princípios norteadores do viver humano como a tranquilidade, a harmonia com o meio, a manutenção dos estados de saúde? Para Eliade (2002, p. 16) as imagens de mundo são *multivalentes*, ou seja, possuem diversos e amplos significados, chamados por Mircea de feixe de significados. As benze-

deiras podem ser inseridas culturalmente nesse feixe e são suas tramas simbólicas que, de certa maneira, mantêm a procura destas pelas classes sociais diversas.

Eliade (2002, p. 19) estaria fazendo referência a um conjunto de significados que sempre remeteu aos riscos da vida cotidiana e ao mesmo tempo à ideia de perfeição paradisíaca. Para este autor “A dessacralização ininterrupta do homem moderno alterou o conteúdo da sua vida espiritual, mas não quebrou as matrizes da sua imaginação”. Afirma o autor que

O homem moderno é livre para desprezar as mitologias e as teologias, mas isso não o impedirá de continuar a alimentar-se de mitos decadentes e de imagens degradadas. A mais terrível crise histórica do mundo moderno - a segunda guerra mundial e tudo o que ela desencadeou com e após ela - demonstrou suficientemente que a extirpação dos mitos e dos símbolos é ilusória (ELIADE, 2002, p. 19).

Desse modo, a figura dos agentes de cura ainda continua a obter respaldo na cultura moderna, mesmo depois de tantas décadas de desencantamento do mundo. Seu simbolismo de curas, bênçãos e banhos rituais possui interessados e pessoas que culturalmente lhes atribuem crédito e fé, dado que o homem pode ter abandonado os mitos antigos, mas continua a manter uma ideia mitológica do mundo, ideia essa que é apenas substituída por uma nova, igualmente simbólica, igualmente mítica, mesmo que racionalizada.

Dentre os símbolos que o homem constrói do mundo, está o do centro. Eliade (2002, p. 39) destaca o simbolismo do centro, dado que todo local habitado tem um centro, assim, as cidades têm um centro comercial, uma praça central, um marco zero, algo que simbolize a origem ou o elemento mais importante. No caso dos agentes da cura, esse centro está nas orações, preces, plantas e ervas que eles utilizam em sua prática, dado que podem atender em qualquer lugar

de sua casa e mesmo assim, suas casas estão situadas dentro do que Eliade (2002, p. 42) chama de “zonas cósmicas”, ou seja, Céu, Terra e inferno.

As casas, os terreiros, os montes possuem ainda um *imago mundi* (ELIADE, 2002, p. 43), um local específico eleito por esses agentes, aparentemente de forma intuitiva, em que situam a cadeira ou mureta onde o doente se assenta quase sempre de costas para a pessoa. Esse local varia de acordo com o tipo de oração e mal a ser tratado. Em casos de pragas, infestações, câncer, a oração é feita no espaço fora da casa, no quintal. Casos mais leves como mau olhado e quebranto, as benzeções podem ser feitas na varanda das casas.

Também o mito da árvore primordial que se repete na Oliveira, para Israel, representando a árvore da vida na mitologia do Éden, está presente no tipo de ramo utilizado no chá ou benzedura. É como afirma Eliade: “A comunicação entre o Céu e a Terra torna-se possível por meio deste pilar. E, de fato, o sacrificador sobe ao Céu, só ou com a mulher, neste poste transformado ritualmente no próprio Eixo do Mundo” (ELIADE, 2002, p. 44).

Outro simbolismo que pode ser aplicado ao caso dos agentes dos processos de cura é o dos “nós existenciais” e do ato de desfazer tais “nós”, conforme explica Mircea:

Poder-se-iam classificar os fatos mais importantes sob duas grandes rubricas: 1º os ‘laços’ mágicos utilizados contra os adversários humanos (na guerra, na feitiçaria), com a operação inversa do ‘corte dos laços’; 2º os nós e laços benéficos, meios de defesa contra os animais selvagens, contra as doenças e sortilégios, contra os demônios e a morte (ELIADE, 2002, p. 108).

Em tal contexto, os *nós* seriam pontos que mesmo na acupuntura têm seu simbolismo. Entraves, problemas, doenças em partes do corpo, tudo isso seriam *nós* que devem ser desfeitos. No contexto católico, po-

de-se citar a figura de Nossa Senhora Desatadora dos *nós*. Assim, os *nós* assumem forte simbolismo de vida e de morte, de saúde e de doença. “Os *nós* provocam a doença, mas também a afastam ou curam o doente; as redes e os *nós* enfeitiçam e também protegem contra a feitiçaria; impedem o parto e facilitam-no” (ELIADE, 2002, p. 109).

Como se pode notar, o simbolismo dos *nós* está perfeitamente alinhado com a prática das benzedeadas, uma vez que tal simbolismo remete ao controle da relação vida-morte-libertação, uma espécie de intervenção direta no cotidiano, pois “no plano mágico, o homem serve-se de nós-amuletos para se defender dos demônios e dos feiticeiros; no plano religioso, sente-se ‘ligado’ por Deus, preso no seu ‘laço’” (ELIADE, 2002, p. 114).

Ainda para Eliade (2002, p. 115):

A finalidade última do homem é libertar-se dos ‘laços’: à iniciação mística do labirinto, durante a qual se aprende a desatar o nó labiríntico para se ser capaz de desfazê-lo quando a alma o encontrar depois da morte, responde a iniciação filosófica, metafísica, cuja intenção é ‘rasgar’ o véu da ignorância e libertar a alma das cadeias da existência.

Aqui se acrescenta que desatar os nós tem relação com certa tomada de consciência dos problemas cotidianos, ou ainda com sua causa-origem. A benzedeadas, o mago ou qualquer outra figura ligada à cura, seriam estas pessoas que levam o indivíduo a tal consciência de si e de seu nó. Nessa perspectiva, a figura das benzedeadas está sempre entre o aceito e o excluído do nosso cotidiano cultural, dimensões que se vão tratar a seguir.

Ao apresentar o sagrado, Eliade (2001, p. 13) se refere ao que chamou de hierofania<sup>2</sup>, ou seja, uma manifestação de algo diferente do co-

---

2 Hierofania (do grego hieros (ἱερός) = sagrado e faneia (φαίνειν) = manifesto) pode ser definido como o ato de manifestação do sagrado. O termo foi cunhado por Mircea Eliade em seu tratado sobre a história das religiões para se referir a uma consciência fundamentada da existência do sagrado, quando se manifesta através dos objetos habituais de nosso cosmos como algo completamente

tidiano, do puramente físico, do banal que legitima todo o simbolismo de uma prática. Não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*.

Semelhante do que fez Rudolf Otto (1985) em *O Sagrado* quando situa o problema da manifestação religiosa no que chama de numinoso, *tremendum*, totalmente transcendente, Eliade apresenta o sagrado na condição de uma manifestação exterior ao homem.

Assim, o sagrado seria qualquer coisa natural que seja vista de uma maneira diferente, acrescida de significados próprios, enquanto o profano permanece sendo vista apenas em sua dimensão natural. Para Eliade o cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania: “manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente” (ELIADE, 2001, p. 13).

De mesmo modo, os ritos de passagem representam a mesma reorientação do homem no mundo profano, enquanto postura sagrada. Para os cristãos, os sacramentos representam um rito de passagem, em que o antes pagão, agora no batismo, torna-se cristão; o sexo antes pagão, no casamento, torna-se elemento de santificação. O passe, banho ritual, benção ou benzeção refletem uma rotura, uma brecha, uma separação entre o antes e o depois da hierofania.

Quando acaba de nascer, a criança só dispõe de uma existência física; não é ainda reconhecida pela família nem recebida pela comunidade. São os ritos realizados imediatamente após o parto que conferem ao recém-nascido o estatuto de “vivo” propriamente dito; é somente graças a esses ritos que ele se integra à comunidade dos vivos (ELIADE, 2001, p. 89).

---

oposto do mundo profano (ver misticismo). Para traduzir o ato de manifestação do sagrado, Eliade sugere o termo hierofania, é necessário, pois se refere apenas ao que corresponde à sagrada que nos é mostrado.

O rito de passagem é marcado, portanto, por uma festa, cerimônia, encontro ou visita; todos esses, com significado mágico. O batismo, o casamento, a unção, o festejo, a visita à benzedeira, enfim, o momento em que, simbolicamente, abandona-se uma postura e se inicia outra. Depois de um dia estressante, o homem chega à casa, retira a roupa suja, suada, e com ela seu cansaço; entra na água que é um dos muitos elementos hierofânicos e depois sai do banho, limpo, renovado; aquele foi para ele, um rito de passagem. Os ritos iniciáticos comportando as provas, a morte e a ressurreição simbólicas foram fundados pelos deuses, os Heróis civilizadores ou os Antepassados míticos: esses ritos têm, portanto, uma origem sobre-humana, e, ao realizá-los, o neófito imita um comportamento sobre humano, divino (ELIADE, 2001, p. 90).

Assim, conforme situa Eliade (2001) mesmo na modernidade, o homem não abandonou a dimensão do sagrado, mesmo tendo dessacralizado o mundo em que vive, adotando atitudes menos rituais, comuns, fisiológicas e corriqueiras, está, de alguma forma, em busca da construção do sagrado. Em outras palavras “o homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico religiosas, este modo específico é sempre reconhecível” (ELIADE, 2001, p. 97).

Entende-se que é essa característica do ser humano, essa necessidade de sentir-se imerso em um mundo de significados, um mundo sagrado, que possibilita às benzedeadas e a outros agentes de cura realizarem à contento suas funções. É aí que se estabelece a dinâmica da relação entre religião e os processos de cura, como será destacado a seguir.

### **3 RELIGIÃO E PROCESSOS DE CURA**

A religião está predominantemente presente na vida de qualquer ser humano, seja por sua adoção, devoção, radicalização ou negação. Além disso, cita-se a presença da religião nas mais variadas áreas do

conhecimento e do fazer humano; política, educação, legislação e saúde são apenas alguns exemplos.

Nesse sentido, Lotufo Neto (2009, p.17) tendo por base o pensamento de Campbell, afirma que a religião é a instituição humana mais antiga e duradoura, sendo praticamente impossível separá-la da história da cultura. Tal ação é tão intensa e duradoura que exerce função importante para o indivíduo e para a sociedade, e porque não dizer, sobre as mais variadas áreas. A religião estabelece uma estrutura que fornece significados através dos quais tudo é compreendido. Para o crente, a motivação principal para a vida é a religião. Outras necessidades, por mais fortes que sejam, são vistas como secundárias e são, dentro do possível, harmonizadas com suas crenças e prescrições religiosas. Tendo abarcado um credo, a pessoa se esforça para internalizá-lo e segui-lo. Ela vive sua religião (LOTUFO NETO, 2009, p. 19). Em que pese tal importância das crenças para o sujeito crente, segundo Lotufo Neto (2009, p. 9):

Pouco se discute, entretanto, sobre seu papel na saúde, particularmente na saúde mental. Graves problemas impactam nossa saúde mental, prejudicando-a: miséria, violência, criminalidade, uso inadequado do álcool, tráfico e consumo de drogas e muitas outras mazelas.

O destaque de Neto merece atenção, uma vez que mesmo em religiões e culturas muito arcaicas, a busca pela saúde ou mesmo a fuga da morte, do mal e da doença parece ser algo contínuo nos seres humanos. Para Lemos (2002, p. 480) “a concepção de saúde está intimamente relacionada com uma concepção religiosa do corpo e da vida”.

Caracterizada como uma situação de caos, a saúde humana sofre ainda maior desvanecimento quando os seguimentos públicos e privados não conseguem dar conta de amenizar a dor e evitar a morte. Nesse contexto, a definição de saúde possui implicações legais, sociais e econômicas. No entanto, para o crente, ela está fortemente relacionada com suas concepções religiosas. E há uma longa tradição, um imenso

conjunto de mitos, de símbolos e de ritos que dão respaldo a essa forma de relacionar saúde e religião. Para Champlin (2005) no verbete “Enfermidades na Bíblia” a noção religiosa de bem estar, paz, saúde está ligada à ideia de comunhão com um deus e a ideia de enfermidade e morte ligada à noção de pecado. Em outras palavras “acreditava-se que demônios e espíritos eram responsáveis por todos os males físicos e morais. A enfermidade física teria sido a punição pelo pecado, embora se pensasse que fosse satã a levar os seres humanos a pecar” (SCHIAVO; SILVA, 2000, p. 71).

De acordo com Lemos (2002, p. 480), tendo por base o pensamento de Terrin:

O termo ‘salus’, salvador, na língua latina foi capaz de incorporar, mesmo em épocas recentes, tanto o significado de ‘saúde’ como o de ‘salvação’. Na língua hebraica, também, o termo ‘shalom’ significa paz, bem-estar, prosperidade e, na língua egípcia, ‘snb’ também indica bem-estar físico, vida, saúde, integridade física e espiritual.

Retomando o tópico anterior, pode-se citar que “a doença passa a ser a primeira experiência pessoal do anticosmos, do caos e da desordem” (GEERTZ, 1989, p. 156). Desse modo, segundo Terrin (1998), há e sempre houve uma estreita relação entre as concepções de saúde, doença e religião, desde o momento em que se busca por saúde, por intermédio da religião no mundo antigo.

Terrin (1998) ainda cita que no antigo Egito, por causa da tradição e do medo do mal, buscou-se sempre a cura através do culto da eterna juventude e cada parte do corpo correspondia ao domínio de um demônio e que para cada doença havia um médico.

Dada a Antiguidade da origem dessas relações entre doença e sagrado e sua permanência ainda que possivelmente transmutada nos dias de hoje, consideramos ser relevante apontar

como essas relações são percebidas pelos profissionais da área médica (INOCÊNCIO, 2007, p. 31).

Sejam, portanto, especialistas de saúde médica ou de medicina popular (benzedeiros, agentes de bairro) ou mesmo especialistas religiosos, todos parecem estar envolvidos em um mesmo escopo de atuação que é o das representações de saúde, doença, morte e processos de cura.

Assim, acredita-se que as práticas de cura associadas a rituais religiosos têm contribuído como elemento básico para a compreensão de usos terapêuticos em rituais de cura, de modo a se obter uma explicação plausível da doença no contexto sociocultural mais amplo do sofredor (OLIVEIRA, 1983).

A doença ameaçadora torna, portanto o indivíduo susceptível a toda e qualquer forma de tratamento que aparente poder trazer-lhe algum resultado. O indivíduo doente tornar-se predisposto a formas variadas de intervenção medicinal e não apenas médicas. Como destaca Quintana

O ser humano fica totalmente dependente dessas construções simbólicas, semelhante ao animal que morre se, por algum problema genético, carece da bagagem instintual que lhe permita orientar-se no mundo. [...] o real abre brechas nessas construções simbólicas, obriga o homem a deparar-se com sua impotência, uma vez que esses padrões culturais lhe dão a ilusão de completude da qual ele carece (QUINTANA, 1999, p. 29).

É a dependência simbólica que o homem estabelece com a religião que faz com que ele perpetue práticas associadas a agentes de cura, assim, crê no mágico como real, e incorpora isso nos processos de cura.

## CONCLUSÃO

Depois de ter buscado nas vertentes religião, ritos e processos de cura, uma explicação plausível sobre a relação que o ser humano crente estabelece com o cosmos, nota-se nas discussões propostas nesse artigo que a iminência do mal e da morte tornam a doença e a saúde tão significativas diante de qualquer forma de tratamento adotada.

Por meio da religião, o homem explica sua existência no mundo e estando esta, ameaçada, ritualiza-se a esperança, o devir, a cura. Tais processos dão significado tanto à sua luta por permanecer no mundo quanto para sua despedida desse.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, D. *Myth and religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 1998, 384 p.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 1998.
- CHAMPLIN, R. *Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia*. São Paulo: Candeia, 2005.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 178 p.
- \_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 191 p.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- INOCÊNCIO, D. *Entre a ciência e a crença: a postura médica frente à “Cura Religiosa”*. Volume III, Ano 2. Novembro de 2007.
- KUBLER-ROSS, E. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LEMO, C. T. *Religião e saúde: a busca de uma vida com sentido*. Goiânia: *Fragmentos de Cultura*, v. 12, n. 3, pp 479-510.
- LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- LOTUFO NETO, F.; LOTUFO JUNIOR, Z.; MARTINS, J. C. *Influências da religião sobre a saúde mental*. Santo André: ESETEC, 2009, 269 p.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

NUNES, E. (Org) *Medicina social: aspectos históricos e teóricos*. São Paulo: Global Edit., 1983.

OLIVEIRA, E. R. de. *Doença, Cura e Benzedura: Um Estudo Sobre o Ofício da Benzedeira em Campinas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1983.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

QUINTANA, A. M. *A Ciência da Benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: EDUSC, 1999.

RIVIÈRE, C. *socioantropologia das religiões*. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

SCHIAVO, L., SILVA, Valmor da. *Jesus milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCLIAR, M. *A paixão transformada: História da medicina na literatura*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, V.C. de. A ontologia do mito de Mircea Eliade: possibilidades e aspectos críticos. *Estudos de Religião*, v. 25, n. 41, 203-215, jul./dez. 2011: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2538/2785>>. Acesso em: 14 Jul. 2014.

TERRIN, A. N. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998.

# Literatura sagrada, gênero e poder: olhares que nos convidam a rever

**Carolina Bezerra de Souza**  
**Danilo Dourado Guerra**  
**Ivoni Richter Reimer**

Com alegria, oferecemos e realizamos o Grupo de Trabalho Literatura Sagrada, Gênero e Poder no VIII Congresso Internacional de Ciências da Religião, na PUC Goiás, destacando as questões vinculadas com doença e saúde, processos terapêuticos e de empoderamento na vida e na história. Aqui, esboçamos alguns elementos imprescindíveis nessa análise transversal de uma só realidade, marcada no corpo de milhões e milhões de pessoas no decorrer da história, ainda hoje. Pessoas doentes buscam cuidado e cura, porque deles necessitam. Querem refazer sua existência. Precisam reconstruir a si mesmas. Insistem em viver...

Nosso 'objeto' de análise, junto a esses corpos, é um outro corpo que narra histórias de muitos corpos, em outros tempos, mas que se refazem nas histórias de nossos próprios corpos, nas vivências de dores, alegrias, doenças, restabelecimentos... Trata-se da literatura sagrada registrada no que chamamos de Novo ou Segundo Testamento. Estudamos aquelas letras, cientes de que elas apontam para experiências, e nelas buscamos orientação, consolo, força, empoderamento, autoridade, restauração de vidas e relações... Palavra de Deus em e para nossas vidas.

Aqui, compartilhamos um pouco de nossas abordagens, trabalhos, olhares, perspectivas, contextos, releituras, interrogações e encorajamentos. Bom é compartilhar!

## LIBERTAÇÃO, TEOLOGIA E RELAÇÕES DE GÊNERO

Após o surgimento da Teologia da Libertação, principalmente na América Latina e em outros países do antes chamado Terceiro Mundo, tornou-se cada vez mais claro que muitas formas de opressão não eram alcançadas pelas tradicionais formas de desenvolver conhecimento, com especial destaque aqui para aquelas que abordavam a história, o texto bíblico e o fazer teológico. Isso excluía sujeitos dos registros históricos, da atuação político-social pública e fomentava a reprodução dessas opressões. Ao lado disso, houve a influência do desenvolvimento filosófico que gerou pensamento feminista e o engajamento nas mudanças sociais a partir disso na Europa e também nos Estados Unidos. Esse conjunto, levou ao desenvolvimento de uma nova categoria de análise: o gênero. Essa categoria ajudou a fomentar novas e diversas formas de gerar conhecimento, sobretudo o histórico e teológico a partir de hermenêuticas feministas, negras, indigenistas, ecológicas, *queer*...

Joan Scott (1995, p. 86) define gênero da seguinte forma: “é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos. [...] uma forma primária de dar significado às relações de poder”. É uma definição complexa que envolve muitos elementos inter-relacionados como concepção de política, de instituições e organização social e de identidade subjetiva e, dentro disso, os símbolos culturalmente disponíveis que evocam representações simbólicas, além dos conceitos normativos que expressam interpretações dos significados desses símbolos.

Percebe-se, a partir dessa definição, que a perspectiva de gênero é fundamentalmente relacional. Sua utilização se faz na transversalidade com outras categorias de interpretações de fenômenos sociais, econômicos, históricos, culturais e identitários (por exemplo de raça/etnia, de classe social, idade, etc.) (NEUENFELDT, 2006, p. 80). É um fator de classificação que agrega à identidade sexual biológica um significado social, psicológico, cultural, religioso e político. Como categoria de análise, questiona os papéis socioculturais atribuídos a mulheres e homens

de todas as idades, classes e etnias com base nas diferenças biológicas e culturais; aborda as relações construídas entre mulheres e homens, homens e homens, mulheres e mulheres e as evidencia como relações de poder, cujo exercício se constitui também no controle de corpos e produção de saberes dentro de estruturas de dominação. Como consequência, mostra que as relações de gênero são um constructo socio-cultural e que, portanto, podem ser modificadas. É uma categoria que desnaturaliza a opressão, evidenciando os meios do processo de subordinação das minorias qualitativas e evitando protagonização ou vitimização exageradas.

Gênero é uma categoria chave para a análise feminista. Considerando que feminismo é o conjunto dos movimentos de mulheres que procuram se libertar da pré-domação, jurídica e econômica e da tutela psíquica e ideológica de homens (WACKER, 2008, p. 40), a chave de leitura feminista contrasta e questiona os textos a partir de experiências cotidianas e dos corpos históricos. Um princípio hermenêutico feminista fundamental é o ato da suspeita: suspeita-se de “afirmações eclesásticas e político sociais que afirmam a subordinação e inferioridade de mulheres e outras pessoas marginalizadas” (RICHTER REIMER, 2005, p. 18). Na crítica feminista, entende-se que corpo, poder e saber são então eixos hermenêuticos viáveis na leitura e interpretação de textos, em especial os textos sagrados (STRÖHER, 2004, p. 106, 107).

A categoria de gênero faz lembrar que as masculinidades e feminilidades, os papéis sociais, as hierarquias e a divisão de trabalho e espaço associados aos sexos são, antes de tudo, uma construção socio-cultural resultante da histórica acumulação material e simbólica da humanidade. Nessa construção, o aspecto teológico e religioso tem papel decisivo. A formação do que é ser homem e mulher no mundo ocidental e nos âmbitos cristãos é diretamente influenciada pelo entendimento dos paradigmas relacionais expostos nos textos bíblicos, das suas limitações e possibilidades libertadoras<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para Ricoeur (2006, 192-193, 207-208), os textos sagrados apresentam uma linguagem religiosa. As expressões-limite da linguagem religiosa são adaptadas para contar as experiências-limite do homem, este é seu referente. A linguagem religiosa redescreve a experiência humana revelando sua di-

A exegese feminista se encontra na intersecção entre o feminismo e a interpretação científica, histórica e literária da Bíblia. Patriarcado, androcentrismo e sexismo são as estruturas básicas de dominação abordadas numa crítica feminista ao texto bíblico.<sup>2</sup> O termo androcentrismo refere-se a conceituações, ideias, estruturas de pensamento e expressões culturais de sociedades patriarcais que se apresentam centradas no homem. É uma explicação linguístico-ideológica que determina e mantém relações de poder que perpetuam as diferenças sexuais e dualistas, ou seja, em que o homem é o sujeito de ações e decisões, enquanto os demais seres humanos (mulheres, crianças, idosos) são invisibilizados. O androcentrismo se torna em sexismo quando forma uma base ideológica para exclusão das mulheres de possibilidades de atuação e pelo simples fato de serem mulheres. Já o patriarcado constrói relações estruturais e institucionais de dominação, é o conjunto de todas as forças que se opõe à perspectiva e a ação das mulheres que permitam se realizarem como em sua plena humanidade. Historicamente é um termo legal que designa o domínio do pai (*pater-familias*) sobre os integrantes da sua casa e cujos efeitos são dependência jurídica, política e econômica de mulheres, crianças e pessoas não-livres. Esse sistema determina os níveis de subordinação nas diversas esferas sociais: casa, Estado e instituições religiosas.

Tanto a Bíblia como a tradição teológica cristã são fortemente marcados por um caráter androcêntrico e patriarcal. No entanto,

descartar a Bíblia (ou a teologia) como sendo sexista desde suas raízes e irrecuperável para a experiência humana libertadora significa, pelo menos, ser ingênuo sobre o poder de lidar com outras memórias do passado, ou até mesmo construções sociais do presente, como se fossem isentos dessa marca [androcêntrica] (SAMPAIO, 2000, p. 8).

---

menção religiosa. Experiências de angústia e de plenitude alteram a orientação de discursos e práxis, portanto, têm forte capacidade de reorientar a vida.

2 Acerca destes conceitos, ver Wacker (2008, p. 50-52), Schüssler Fiorenza (2009, p. 132-133) e Richter Reimer (2005, p. 19-31).

Além da própria marca androcêntrica de textos e da teologia desenvolvida até a chegada da categoria de gênero, a masculinidade hegemônica forjada no androcentrismo e no patriarcado, afeta a maneira de interpretar e ler os textos sagrados, as práticas eclesiais, as convicções religiosas e opções políticas que se toma a partir delas (ARCHIVA e RAJO, 2007, s/p). A ideologia política patriarcal, juntamente com visões sexistas dos textos bíblicos, construíram, na história interpretativa, uma série de arquétipos baseados em personagens bíblicos, usados para moldar as identidades de gênero e definir os papéis sociais cheios de restrições, tanto para homens como para mulheres, mas que colocaram as mulheres num lugar inferior em relação aos homens. Essas identidades moldadas passaram a constituir a própria identidade da narrativa, que são relidas e reinterpretadas a partir desses parâmetros. Parte do ideário cristão corrobora com a dominação sobre mulheres presentes na sociedade ao colocá-las como auxiliar submissa e fomentar um imaginário em que ela é santa na maternidade, e, ao mesmo tempo, pecaminosa ou que conduz os homens ao pecado, reforçando a ideia de que não existe mulher boa. Assim, legitima atitudes masculinas de violência. Nisso, a religião cristã funciona como aparelho produtor e reprodutor das desigualdades de gênero e violências naturalizadas. Portanto, “trazer a questão das masculinidades [e também das feminilidades] ao debate da releitura bíblica de gênero pode ser uma contribuição fundamental para um processo dinâmico e envolvente na construção de relações mais humanas” (TONINI, 2007, s/p).

A Bíblia, além de polissêmica, é polifônica, contém uma diversidade de materiais, memórias e tradições fixados ao longo de muitos anos. São testemunhos históricos de vida e fé de pessoas de diferentes culturas, origens sociais e épocas formatados em narrativas, códigos legais, provérbios, poesias, etc. A análise de gênero do conteúdo bíblico rompe com visões a-históricas de imutabilidade e universalidade, para perceber que a Bíblia traz, nas suas narrativas e discursos, muitos padrões de relações de gênero. Uma parte se insere em modelos sexistas de

relações assimétricas, mas outros testemunham um enorme potencial libertador ao trazer experiências boas e criativas de formas de ser homem e mulher. Todos precisam ser revisitados, compreendidos em seu contexto histórico e contrastados com a realidade dos corpos hoje. Daí, vem a compreensão que a caracterização dos papéis femininos no judaísmo e cristianismo foi feita a partir de registros documentais de ideologia androcêntrica e patriarcal e a difamação ou glorificação de mulheres é uma construção social da realidade em termos patriarcais que tende a manter esses termos. O status real das mulheres não pode ser determinado por princípios ideológicos e prescritivos, mas pelo grau de autonomia econômica e papéis sociais que exercem (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 134-139). Por isso, sob o referencial de gênero, novas perguntas são feitas aos textos bíblicos que acabam por trazer reflexões complexas de classe-gênero-etnia-geração (SAMPAIO, 2000, p. 9-11).

Nessa abertura dialética com a sociedade proposta pela categoria de gênero aplicada aos textos sagrados, é possível tanto analisar e desconstruir os mitos da sociedade sexista e da religião patriarcal, como propor novas interpretações, imagens divinas e mitos libertadores.

Devemos permanecer conscientes de que os novos mitos [...] e as imagens [...] necessariamente compartilham de pressuposições culturais e dos estereótipos de nossa tradição e sociedade sexistas nas quais foram socializadas tanto as mulheres como os homens. A condição prévia e absoluta dos novos mitos e imagens cristãs libertadoras não é apenas a modificação da consciência individual, mas também das estruturas sociais, eclesiais e teológicas. Todavia, ao mesmo tempo, as teólogas feministas devem procurar novas imagens e mitos que possam encarnar nossa visão das mulheres cristãs e funcionar como protótipos a ser imitados. (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 89).

Outro passo possível é a desconstrução dos discursos, textos im-

postos como leis de exclusão e desumanização, e da história oficiais. Além de uma aproximação à história daqueles que resistiam às estruturas patriarcais e dominantes, acessando, então, outros registros<sup>3</sup>, mais igualitários, para perceber e contrastar, meio à dinâmica patriarcal, mulheres e grupos que buscavam outras maneiras de viver e se relacionar, em oposição à dominação patriquiriarcal vigente. Dentre esses grupos, é possível incluir o movimento liderado por Jesus e a igreja cristã nascente. Ali pode-se verificar seus protagonismos, conflitos e silenciamentos, toma-los como inspiração e aprendizado de resistência e partir para a modificação da própria vida cotidiana das mulheres e de outros grupos hoje.

## LIBERTAÇÃO, TEOLOGIA E RELAÇÕES DE PODER E CURA

Protagonismos, visibilizações e transformações libertárias percebidas nas relações de gênero igualmente podem ser experimentadas e observadas nas relações de poder e cura, narradas no Novo Testamento. Perscrutamos, aqui, um nexos dialógico entre literatura sagrada, saúde e poder.<sup>4</sup>

A abordagem dessa interface literatura sagrada, saúde e poder convida-nos a uma viagem exploratória, ainda que fracionada, às cenas e contextos em que o Jesus proclamado nos textos neotestamentários realizou sua obra. Nesse regresso dialógico-interpretativo, o panorama do Novo Testamento, em síntese, revela-nos a configuração de uma atmosfera vivencial no âmbito dos cristianismos originários em que, os processos talmatúrgicos-salvíficos promovidos por Jesus, fixavam-se

---

3 Como a biografia heroica de Judite ou o caso da colônia judia de Elefantina. Em epígrafas e visualidades, há registros de mulheres chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs, diaconas, bispas e sacerdotisas. Ver Schüssler Fiorenza (1992, p. 285) e Richter Reimer (2011a; 2015).

4 O poder é uma característica estrutural das relações humanas (ELIAS, 2008), um dado inerente à vida social (GIDDENS, 2003), concebido como um jogo dramático que permanece ao longo dos tempos e ocorre em todas as sociedades (BALANDIER, 1980). De acordo com Foucault (2006; 2009) o poder não é estático, centralizado ou lugarizado, tampouco auto existente, não é onipotente, nem onisciente, mas cego. O mesmo só existe quando observado nas relações humanas e cotidianas, é coextensivo ao corpo social. Dentro do contexto das relações humanas, entre individualidade e coletividades, o poder se vive, se exerce (FOUCAULT, 2009).

como matrizes paradigmáticas e empoderadoras de indivíduos e comunidades.

Ao adentrarmos a cena historiográfica neotestamentária deparamo-nos com uma paisagem delineada por relações de poder<sup>5</sup> e dominação que se articulam em diversos níveis e esferas da sociedade mediterrânea do século I. Especificamente no domínio contextual das narrativas que abarcam o movimento de Jesus, bem como a configuração das comunidades cristãs originárias, tais relações de poder e dominação podem ser visibilizadas a partir do prisma marginalizante causado pela enfermidade<sup>6</sup>.

Nesse contexto estratificado (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004), em que as relações cotidianas se davam entre os espaços identificados como o centro e a margem da sociedade (WENGST, 1991), a doença significava não apenas lesão somática, mas também discriminação social, estigmatização como pecador (DOBBERAHN, 1993, p. 163).

Sob essa conjuntura discriminatória e estigmatizante, os sujeitos adoecidos tinham seus corpos e identidades estratificados e categorizados dentro de uma dinâmica de invisibilização e silenciamento 'legitimada' a partir de suas debilidades físicas. Inseridas nesse complexo processo, mulheres, homens, crianças e idosos, carregavam em seus corpos, em seu primeiro território (TUAN, 1983), as marcas de uma soturna história (RICHTER REIMER, 2011<sup>7</sup>).

Em contrapartida a essa condição, as curas promovidas por Jesus atuavam como vetores de empoderamento<sup>8</sup> de corpos e mentalidades

---

5 Conforme Foucault (2009, p. 276) não se pode falar de um poder, mas sim das relações de poder. Para ele, "o poder nasce de uma pluralidade de relações que se enxertam em outra coisa, nascem de outra coisa e tornam possível outra coisa". Assim, o poder não opera em um único lugar, mas em lugares múltiplos, nas múltiplas relações, e a mudança social só pode acontecer quando se mudam essas relações (FOUCAULT, 2009).

6 Nesse panorama os relatos evangélicos de curas remetem a uma realidade de enfermidades, abandono e exclusão no século I (RICHTER REIMER, 2011, p. 54).

7 Destaca-se, nesse texto, que nosso corpo é um órgão político-social. Nele se reflete nossa realidade, com ele experimentamos o mundo. No corpo é o lugar onde estão gravadas as marcas do que nos acontece, as marcas da nossa história.

8 Em síntese, o empoderamento pode ser designado como um ordenamento social que desafia as relações de poder existentes (BATLIWALA, 1994), e nesse aspecto atua como estrutura do poder que protagoniza indivíduos e comunidades na medida em que os centraliza no âmago da autonomia e articulação das suas próprias decisões e condutas de vida (VILLACORTA e RODRÍGUEZ, 2002; ROMANO, 2002).

marginalizados. Dentro desse encadeamento, sujeitos e corpos outrora invisibilizados adquiriam, a partir desta dinâmica terapêutica, o protagonismo de suas vidas, e nesse aspecto, logravam o poder e autonomia para re(construírem) suas histórias.

Tal dinâmica de empoderamento formatava, no âmbito dos sujeitos encontrados por Jesus, tanto um senso de (re)estruturação identitária<sup>9</sup> e de pertencimento, quanto um parâmetro de juízo e postura crítica em relação às próprias estruturas de poder e dominação, das quais estes, um dia se tornaram vítimas. Nesse contexto empoderador, o corpo marginalizado, por um lado torna-se instrumento kerigmático de uma realidade libertatória e salvífica promovida por Jesus, por outro, trans(-figura-se) como espaço de resistência<sup>10</sup> e denúncia<sup>11</sup> das realidades de opressão (RICHTER REIMER, 2011).

Nessa paisagem de curas e ressignificações de corpos e vidas, a dinâmica do empoderamento de indivíduos e comunidades restauradas por Jesus consoma-se desde a práxis de ressocialização à reintegração religiosa garantida aos que eram sarados<sup>12</sup>. Diante deste novo horizonte vivencial, faz-se significativo a menção de que, no cerne dessa dinâmica empoderadora, em que identidades e histórias eram restauradas, os enfermos e marginais, sobretudo, descobriram-se como seres humanos “a quem Jesus valorizava e a quem restituía sua dignidade de criaturas de Deus, com o qual os recuperava e recriava construindo sua comunidade com todos eles” (TEPEDINO, 2007, p. 191, nossa tradução).

---

9 As curas de Jesus eram reconhecidas como ações da divindade, que intervêm e interferem por sua vez em relações sociais e simbólicas de corpos enfermos e reconstroem, desta forma, suas identidades (RICHTER REIMER, 2011, p. 43).

10 Segundo Foucault (2009, p. 249), “não há relações de poder sem resistências”. Em suas palavras, “no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma ‘insubmissão’ e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta” (FOUCAULT, 1995, p. 248).

11 Na concepção de Richter Reimer (2011), o corpo doente ou saudável é simultaneamente instrumento de denúncia e anúncio. A denúncia traz à tona o mal experimentado e visibiliza a necessidade de mudança.

12 Conforme Dobberahn (1993, p.163), no panorama do Novo Testamento, “a cura implicava, além da recuperação da saúde, também a re-socialização e reintegração religiosa do curado”.

Em suma, no diagrama das narrativas do Novo Testamento, saúde e empoderamento são mecanismos de emancipação proporcionados por Jesus, e caminham de mãos dadas no âmago do estabelecimento de novas, saudáveis e justas relações de poder. Um exemplo escriturístico que explicita esta realidade encontra-se na narrativa da cura do que era cego de nascimento em Jo 9,1-41.

No caso do cego, na narrativa de Jo 9, não há dúvidas de que este era um indivíduo de humilde condição; marginalizado<sup>13</sup> (RYLE, 1957) por seu estado de doença e pobreza. Nessa situação a doença denunciava sua realidade, mas era ignorada pela sociedade na medida em que o mesmo continuava invisibilizado ao pedir esmolas.

Entretanto, quem se aproxima dele é aquele quem realmente o enxerga (cf. Jo 9, 1-1). Quem o vê, é o Jesus que circulava fora do templo, vindo de uma situação de clandestinidade que marca o fim do episódio anterior (KONINGS, 2000). Sob o olhar de um clandestino dá-se o encontro que visibiliza um invisibilizado a partir de um processo terapêutico de reinserção social e empoderamento. Nesse primeiro impacto, o que não via e não era visto, passa a enxergar a si mesmo, criticar a realidades de opressão a sua volta<sup>14</sup>, viver e proclamar sua fé. Sob o prisma joanino, esse é o encontro onde um clandestino percebe um marginal e traz a ele a visão, o reconfigurar do seu corpo, do seu território, de sua vida em forma integral (GUERRA, 2015, p.141).

No âmbito do Novo Testamento, narrativas e exemplos de cura, libertação e empoderamento, como o de Jo 9, configuram uma numerosa gama de testemunhos e ressonâncias textuais que, por sua vez, enaltecem e proclamam a práxis terapêutica /salvífica agenciada por Jesus. Aqui não podemos analisá-las. Tendo em vista esta multiplicidade

---

13 Segundo Konings (2000, p. 223-224), “a tradição judaica relegava os cegos e coxos para a porta do Templo; não podiam entrar, e para justificar isso citava-se até a palavra irônica de Davi sobre os cegos e coxos, 2Sm 5,8”. Para Fraijo (1985) especialmente desamparada era a situação dos enfermos: cegos, coxos, mutilados, paralíticos, que só sobre certas condições podiam entrar no átrio interior do templo. Era temido que transmitissem impureza. O resultado é que em certos lugares do templo eles estavam vedados de pedir esmolas.

14 Transformado e empoderado por Jesus, o que era cego tem sua cosmovisão e senso crítico re(estruturados), a ponto de estabelecer um diálogo conflitual com os fariseus que o interrogam (cf. Jo 9,13-34).

de painéis textuais, restringimo-nos a mencionar sua existência. Com isso, objetivamos de forma introdutória, e, especialmente provocativa, evidenciar que, o foco dialógico entre saúde e poder no panorama das escrituras sagradas, sobretudo, quando visibilizado a partir da práxis liberatória e empoderadora de Jesus, faz-se atual e candente, à espera de outras viagens exploratórias, a serem feitas em outras ocasiões e oportunidades.

### **AO INVÉS DE CONCLUIR: LIBERTAÇÃO DESEJADA E NECESSÁRIA**

Diante das complexidades que envolvem a temática abordada no Grupo de Trabalho por nós oferecido e realizado nesse Congresso Internacional de Ciências da Religião, reiteramos o convite para futuros olhares e continuidades investigativas acerca da tríade dialógica Literatura Sagrada, Gênero e Poder.

Nesse espaço, afirmamos a necessidade de alçar o olhar para além de nossos próprios corpos, em solidariedade com outros corpos machucados e que clamam por cura e restabelecimento, relação de paz e justiça. Corpos que não são apenas corpos humanos, mas todos os corpos que vivem e com os quais convivemos, ou não. Precisamos urgentemente rever nossas políticas pessoais, sociais e públicas, no sentido de contemplar o todo da criação: a ética do cuidado clama por cuidados com o todo. Paz com justiça na integridade da vida! O ambiente todo, não só o meio-ambiente, carece do olhar, do gesto e da terapia amorosos para restabelecimento da energia vital que interage em todos os corpos. Levamos esse desafio para os próximos olhares, trabalhos, análises e vivências. Convidamos você a tecer fios que venham a se entrelaçar com os nossos, numa solidária campanha em favor da vida toda, conjunta, íntegra e integral. E o convite se torna desafio... mais uma vez!

## REFERÊNCIAS

- ARCHILA, Francisco Reyes; RAJO, Larry José Madrigal. Introducción – Re-imaginando la masculinidad: caminos diversos para la reflexión sobre la relación Biblia, género y masculinidad. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n. 56, Quito: RECU, 2007. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla56/introduccion.html>> Acesso em 02 set. 2012.
- BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- BATLIWALA, S. The meaning of women's empowerment: new concepts from action. In: Sen, G.; Germain, A. & Chen, L. (Eds.). *Population policies reconsidered: health, empowerment and rights*. Boston, MA, EUA: Harvard University Press, 1994. P. 127-138.
- DOBBERAHN, Friedrich Erich. Cura e salvação na bíblia. *Vox Scripturae*. São Paulo, v. 3, n. 2, p. 151-165, 1993.
- ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. LDA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Mário Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FRAIJO, Manuel. *Jesus y los marginados: utopía y esperanza cristiana*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.
- GEERTZ, Clifford: *A interpretação das culturas*. Tradução de The interpretation of cultores. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.
- GUERRA, Danilo Dourado. *O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina*. Dissertação de Mestrado: PUC/GO, 2015.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- NEUENFELDT, Elaine G.. Práticas e experiências religiosas de mulheres no Antigo Testamento: considerações metodológicas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 79-93, 2006.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Santa Praxedes: memórias e visualidades de uma líder eclesial na Roma antiga. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Online)*, Belo Horizonte, v. 13, p. 1480-1509, 2015.

- \_\_\_\_\_. *El milagro de las manos*. Sanaciones y exorcismos de Jesús em su contexto histórico-cultural. Navarra: Verbo Divino, 2011.
- \_\_\_\_\_. Mulheres nas sinagogas: história, fontes e (inter)ditos sobre participação feminina em espaços sagrados. *Ciberteologia*, São Paulo, v. 34, p. 241-248, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *Grava-me como selo sobre teu coração*: teologia bíblica feminista. São Paulo: Paulinas, 2005.
- RICOUER, Paul. Paul Ricoeur e a hermenêutica bíblica. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 134-223.
- RYLE, J.C. *Comentário do Evangelho segundo S. João*. Tradução de Domingos Ribeiro. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957.
- ROMANO, Jorge O. Empoderamento: recuperando a questão do poder no combate à pobreza. In: ROMANO, Jorge O; ANTUNES, Marta. *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002. p.9-20.
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Consideraciones para uma hermenêutica de gênero del texto bíblico. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 37, p. 7-14, 2000.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos de Sabedoria*: uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução de Mônica Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Discipulado de iguais*: uma ekklesia-logia feminista crítica de libertação. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *As origens cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.
- SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2. jul./dez. 1995. pp. 71-99. Disponível em: <[http://archive.org/download/scott\\_gender/scott\\_gender.pdf](http://archive.org/download/scott_gender/scott_gender.pdf)>. Acesso em: 12 mai. 2012.
- STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do proto-cristianismo*: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. Las discípulas de Jesús: Hombres y mujeres como discípulos y discípulas de Jesús. *Theologica Xaveriana*. Bogotá, v.57, n.161, p. 185-192, jan./mar. 2007.
- TONINI, Hermes. Silencios, sueños, prodigios y nominaciones: superando las violencias y construyendo nuevas masculinidades – Una hermenêutica de gênero a partir de Mateo 1,18-25. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n. 56, Quito: RECU, 2007. <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla56/hermes.html>> Acesso em 02 set. 2012.
- TUAN, Y. F. *Espaço e lugar*: a perspectiva da experiência. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel. 1983.
- VILLACORTA, Alberto Enríquez; RODRÍGUEZ, Marcos. Metodologias e ferra-

mentas para implementar estratégias de empoderamento. In: ROMANO, Jorge O; ANTUNES, Marta. *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002. p.45-66.

WACKER, Marie-Theres. Fundamentações históricas, hermenêuticas e metodológicas. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHORER, Sílvia; WACKER, Marie-Theres (org). *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. Trad. Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; São Paulo: ASTE, 2008. p. 11-79.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

# Perspectivas de curas na literatura bíblica

**Luiz Alexandre Solano Rossi**  
**João Luiz Correia Júnior**  
**Valmor da Silva**

O tema relativo à saúde e à cura é vasto e perpassa toda a Bíblia, além de preocupar gerações e gerações da humanidade. O presente estudo se limita a uma espécie de elenco dos assuntos, com algumas indicações para aprofundamentos posteriores. O estudo se divide em três partes, a primeira aborda as curas no Antigo Testamento, a segunda apresenta o assunto no Novo, e a terceira trata de aspectos hermenêuticos, envolvendo a Bíblia e a situação da sociedade atual.

## **1. PERSPECTIVAS DE CURA NO ANTIGO TESTAMENTO**

No contexto do mundo antigo, entre os avanços das culturas vizinhas, Egito, Mesopotâmia e Grécia, com relação à medicina, Israel se mostrou relativamente atrasado. Há diversas razões que explicam essa postura. Primeiramente, tratava-se de um povo camponês, forte e saudável, com experiência de escravidão e libertação. Além disso, a medicina era envolvida com religião e magia e, em consequência, exercida por sacerdotes. Nessa mentalidade religiosa, o povo de Israel vivia uma atitude de confiança absoluta em Deus, com a convicção de que Javé é o Doutor que cura (Ex 15,26). Podem ser aludidos ainda os diversos tabus que impediam os avanços da medicina, tais como proibição de tocar cadáver, aversão ao sangue, medo da lepra, prática da circuncisão etc (MESTERS, 1985, p. 8-9; CHERRY, 2001, p. 28-29).

Assim como, no antigo Israel, a doença era associada ao pecado, assim também a saúde era atribuída à bênção de Deus. Basta lembrar

que o termo saúde provém do latim, *salus*, com o duplo sentido de saúde e salvação. Igualmente a palavra grega correspondente *sotería* significa cura ou salvação, e *sotér* é ao mesmo tempo o que cura ou o salvador. Isso nos leva ao termo hebraico *shalôm*, que envolve igualmente amplos sentidos, desde paz e bem-estar até saúde e prosperidade. Em diversas outras línguas antigas, há uma só palavra para aquilo que, modernamente, se define como dupla realidade, a saúde física e a salvação espiritual. Isso se explica porque, nessas culturas, como na mentalidade hebraica, a pessoa é uma unidade, um ser vivente em sua totalidade, conhecida como *néfesh*, sem a dualidade de matéria e espírito e sem a duplicidade de corpo e alma (TERRIN, 1998, p. 149-56; ARTUS, 2007, p. 39-52).

O povo de Israel, entretanto, não descuidava da higiene e da saúde física. A *Torah* contém legislação clara relativa à pureza, com respeito a sangue, saliva, e a fluidos do corpo humano em geral, assim como proibições taxativas com relação a ingerir determinados alimentos, aproximar-se de leprosos e tocar cadáveres. Os conceitos relativos ao puro e impuro envolvem esses quatro aspectos: alimentos, lepra, mortos e atividades sexuais, conforme Mackenzie (1983, p. 753-5).

Além disso, os hebreus apelavam também para os remédios, de natureza mineral, animal e vegetal, incluindo vinhos, frutas e partes de plantas. Temos menção ao bálsamo de Galaad (Jr 8,22; 51,8), ao vinho misturado com mirra, ao azeite de oliva com ervas, para unção de doentes (YOUNGBLOOD, 2004, p. 367-8). Embora recomendados com reserva, no contexto bíblico, são documentados unções e poções, instrumentos cirúrgicos e presença de médicos, bem como outros aspectos relativos à prevenção de doenças e à cura, conforme o estudo de Robert North (2000, p. 24-33).

Os remédios, em geral, eram caseiros e populares, como massa de figo para curar úlcera (Is 38,21); azeite para amolecer feridas (Is 1,6); banhos para doenças de pele (2Rs 5,10); vômito para alívio do estômago (Eclo 31,21); uso de ervas e raízes (Sb 7,20; Eclo 38,4); mel (Pr 24,13); fel, coração e fígado de peixe (Tb 6,5.7-9; 11,1-13), entre outros. O sa-

bão era usado para higiene (Jó 9,30); e o salitre para melhor limpeza (Jr 2,22; Ml 3,2). As mandrágoras eram consideradas afrodisíacos para o amor e a fecundidade (Gn 30,14-24; Ct 7,13-14). (MESTERS, 1985, p. 6; ESKIN, 2003).

Especial atenção mereciam os momentos extremos da vida humana, nascimento e morte. Filhos eram considerados bênção divina, segundo a ordem do criador (Gn 1,28), e estimados constantemente, seja pela valorização do parto, sempre natural (Ex 1,19), seja pelo longo processo de amamentação (Gn 35,8; 1 Sm 1,20-23), seja pela consideração ao longo de toda a vida (DE VAUX, 2003, p. 64-76).

A morte não era considerada um aniquilamento, mas sim outra forma de vida da pessoa (*néfesh*). Dado que o ser humano continua vivendo, os cuidados com o cadáver e com o sepultamento adquirem sempre grande importância (DE VAUX, 2003, p. 80-86).

Nessa mentalidade religiosa, em que a vida é o dom sagrado recebido de Deus, compete a Ele ferir ou sarar (Gn 2,7; Dt 32,39). A teologia da retribuição, pela qual Deus pune os maus e abençoa os bons, ocupa o pensamento mais antigo de Israel, mas é fortemente contestada no livro de Jó e em outros livros sapienciais e proféticos. Ezequiel recomenda que não se repita mais o adágio: “Os pais comeram uvas verdes e os dentes dos filhos ficaram embotados” (Ez 18,2). Jesus vai desfazer definitivamente essa mentalidade, ao desvincular a doença do pecado, “nem ele nem seus pais pecaram” (Jo 9,3), e ao responder negativamente à questão que atribuíra aos galileus mortos por Pilatos, mais culpa que aos demais, “não, eu vos digo” (Lc 13,3).

Segundo Carlos Mesters (1985, p. 5), “para o povo da Bíblia, a cura das doenças devia ser obtida, em primeiro lugar, pela oração”. Diversos Salmos ilustram o clima de súplica em que as pessoas pedem a saúde a Deus (Sl 6; 38; 41; 88). Afinal, a convicção bíblica é que “Javé é o nosso Doutor” (Ex 15,26) ou que “Deus cura” (Rafael).

O autor segue com vários exemplos de profetas que rezam pelos doentes, como Elias pelo filho da viúva de Sarepta (1Rs 17,17-24); Eliseu pelo filho da mulher de Sunam (2Rs 4,8-37); Isaías pelo rei Ezequias (Is

38,1-6); um profeta anônimo intercede pela cura da mão seca do rei Jeroboão (1Rs 13,6), entre outros exemplos (MESTERS, 1985, p. 5).

### Terminologia hebraica para cura

Considerando sempre a perspectiva da saúde total, nesta mentalidade que envolve o universo humano com o ambiente sagrado e salvífico, há vários termos hebraicos que expressam a ação da cura.

**Cura** (*r<sup>o</sup>pu'ah, rip'ut, marpe'*) são os termos mais comuns utilizados, têm como raiz hebraica *RPH*, no sentido de cura ou saúde, de onde provém, por exemplo, o nome Rafael, com o significado “Deus cura”. A raiz *RPH* ocorre 60 X no AT, com o sentido claro de curar, sarar, tornar saudável, e com diversas aplicações. Por exemplo, Deus cura Abimeleque (Gn 20,17), o “médico” cura as pessoas (Gn 50,2), Deus cura ou perdoa nações gentílicas (Is 19,22). Portanto, o termo é também usado no sentido de restabelecer, restaurar, reparar. Com frequência, o processo de cura está associado à intervenção divina (WHITE, 1998, p. 1446-7).

**Cura** (*gehah*) é outro sinônimo, que provém da raiz *GHH*, ser curado, no sentido de “ser liberto de culpa, dor ou doença” (Os 5,13). Daí deriva **remédio, cura**, empregado em Pr 17,22 “coração alegre, bom remédio” (SMICK, 1998, p. 250).

**Cura** (*'arukah*) tem o sentido de longevidade, da raiz *'RK*, com o significado de alongar, e se refere à vida longa. Assim é usado no mandamento: “Honra teu pai e tua mãe para que se *prolonguem* os teus dias na terra...” (Ex 20,12). A promessa “para que se *prolonguem* os teus dias” é frequente no Deuteronômio. Deus não só concede a vida, mas também concede a bênção de vida longa. “Mortes prematuras são exceção na Bíblia” (HAMILTON, 1998, p. 120).

**Cura** (*te'alah e keha*) envolve outros dois sinônimos, usados com mais raridade, a palavra *te'alah*, da raiz *'LH*, subir, ascender, ir para cima, como em: “para ti não existe *cura*” (Jr 30,13; 46,11); e a palavra *keha*, da raiz *KHH*, escuro, onde se diz, para Nínive: “não há *cura* para a tua fratura” (Na 3,19).

**Saudável** (*h<sub>1</sub>alam*), no sentido de ser forte, ter saúde, provém da raiz *HLM I*, a mesma que significa sonhar, porém nesse uso é aplicada às camurças e às corças: “seus filhotes crescem e *ficam fortes*” (Jó 39,4; cf. Is 38,16).

**Shalôm** é certamente o termo que melhor exprime o sentido total de saúde, bem estar, inteireza, prosperidade, segurança e paz. Da raiz *SLM*, estar completo, sadio, normalmente é traduzido por **paz**, mas significa mais do que estar em paz, como normalmente se compreende. *Shalôm* ocorre mais de 250 X na Bíblia Hebraica, em quase dois terços das quais “descreve o estado de plenitude e realização, que é resultado da presença de Deus”, com referência à “aliança de paz” (Nm 25,12; Is 54,10; Ez 34,25; Ml 2,5). (CARR, 1998, p. 1573).

**Saúde** (*beri'ut*) é também expressa por essa palavra, da raiz *BR' II*, ser gordo. Embora adquira diversas nuances, o termo pode referir-se a seres humanos saudáveis: “Depois de dez dias, o aspecto deles parecia melhor e eles se apresentavam mais *bem nutridos* que todos os jovens que se alimentavam das iguarias do rei” (Dn 1,15). (MCCOMINSKEY, 1998, p. 213-4).

Como se deduz dos vários sinônimos aplicados à saúde e à cura, o Antigo Testamento não descuida desse aspecto essencial, e o remete ao valor da vida humana, o bem mais precioso concedido pelo Criador.

## Relatos de cura no Antigo Testamento

O Antigo Testamento, se comparado ao Novo, possui poucos relatos de cura. Isso se deve à mentalidade hebraica antiga, acima abordada, com relação à doença e à saúde, como dependente diretamente de Deus e tratada no âmbito da sacralidade.

Calistro Vendrame apresenta um breve elenco das curas individuais no Antigo Testamento, transcrito a seguir:

As mais famosas são as do leproso *Naaman* (2 Rs 5,1-27) e do rei *Ezequias* (2Rs 20,1-11; 2Cr 32,24; Is 38,1-22). Outros

relatos dizem respeito à cura de *Miriâm*, irmã de Moisés (Nm 12,11-15), de *Jeroboão* (1Rs 13,4-6), de *Nabucodonosor* (Dn 4,1-34). O livro dos Números refere as curas dos mordidos de serpentes venenosas (Nm 21,9). Do período dos patriarcas são lembradas as curas de *Abimelec*, de sua mulher e das servas (Gn 20,17-18). São reportadas também as ressurreições do filho da viúva de *Sarepta*, por meio de *Elias* (1Rs 17,17-24), do filho da *Sunamita*, por meio de *Eliseu* (2Rs 4,8-37), e de um desconhecido cujo cadáver tinha sido jogado no sepulcro de *Eliseu* (2Rs 13,21). (VENDRAME, 2001, p. 35).

Nesse contexto, podem ser lembrados, novamente, os diversos Salmos que agradecem a Deus pela cura, mas seu contexto é de oração de louvor, sem que possam ser considerados propriamente relatos de cura.

### Curas na tradição judaica

Mais que o próprio Antigo Testamento, a tradição intertestamentária ampliou as propostas de curas e milagres. O intertestamento compreende o período após o final do Antigo e antes do início do Novo Testamento, entre os anos que antecedem o nascimento de Cristo e os que sucedem a sua morte. A crise em que vivia o povo na época, fez aumentar a crença em anjos, demônios e espíritos. A literatura apocalíptica, sobretudo, prolifera nesta época, encarregou-se de povoar as mentes com ideias, símbolos e convicções de que os milagres, curas e exorcismos libertariam as pessoas dos seus males. Com isso, desenvolveu-se uma forte tradição que atribuiu as curas das doenças a personagens do passado, como Noé, Abraão, Davi, Daniel, Anjos, o que passamos a expor em síntese a partir de Schiavo; Silva (2000, p. 69-84).

**Noé**, o antigo personagem do dilúvio, passa a ser descrito, no livro apócrifo dos Jubileus, como curandeiro poderoso, conhecedor de todos os remédios contra doenças e feitiçarias.

**Abraão**, o pai da fé, cura o rei do Egito, segundo o Gênesis apócrifo, expulsando dele um espírito maligno, por meio de oração e imposição das mãos.

**Davi**, único herói bíblico descrito como exorcista (1Sm 16,14-23), tem esse traço desenvolvido no Pseudo-Filon, como tocador de harpa e cantor, capaz de expulsar os maus espíritos.

**Daniel**, personagem bíblico do livro homônimo, tem um capítulo (Dn 4) retomado na Gruta 4 de Qumran, na oração de Nabônides, rei da Babilônia, que agradece por ter sido curado e perdoado por um exorcista.

Os **essênios**, habitantes das grutas de Qumran, foram herdeiros das tradições exotéricas, segundo Josefo Flávio, e alguns estudiosos atribuem ao termo *essênio* o sentido de “operador de cura”.

**Anjos**, como **Rafael**, passaram a ser vistos, no livro etíope de Henoc, como restauradores do prejuízo causado pelos mestres em bruxaria e feitiçaria, os anjos decaídos.

**Hanina** Ben Dosa foi um famoso milagreiro e exorcista da Galileia, que viveu no século I d.C.

**Salomão**, o grande rei sábio de Israel, mereceu destaque especial na tradição apócrifa como mestre de exorcismo e de sabedoria. Josefo o descreve como pesquisador da sabedoria e como exorcista. No Testamento de Salomão, livro apócrifo tardio, ele aparece como dominador dos demônios, através de uma pedra mágica incrustada no seu anel real.

Todo este contexto de crença em espíritos, anjos e demônios, é o ambiente vital onde se desenvolve a atividade de Jesus e no qual são escritos os Evangelhos. A invocação de curandeiros, milagreiros e exorcistas, coloca Jesus, igualmente, na esteira dessa grande tradição.

## 2. PERSPECTIVAS DE CURA NO NOVO TESTAMENTO

Os relatos de cura no Novo Testamento fazem parte de um gênero literário próprio, conhecido como “relatos de milagre”, que foram tradicionalmente divididos em dois tipos: milagres realizados no âmbito

humano (curas e exorcismos) e milagres realizados no âmbito natural (somente a tempestade acalmada e a multiplicação dos pães).

As narrativas de cura, juntamente com os relatos de exorcismos, estão, portanto, classificados como relatos de milagres.

Importante ressignificar o termo “milagre”. Segundo John Dominic Crossan (2004, p. 342):

Milagre é um prodígio que alguém interpreta como ação ou manifestação transcendental. Primeiro, deve haver não um truque ou uma fraude, mas um prodígio ou maravilha – algo que abale a explicação usual. Segundo, deve haver certos indivíduos ou grupos que interpretem esse prodígio como intervenção de ancestrais, espíritos, divindades ou Deus.

Assim, de acordo com Crossan, “proclamar um milagre é fazer uma interpretação de fé” (2004, p. 343). Seguindo essa linha de interpretação, as curas e exorcismos são considerados “relatos de milagre” a partir da interpretação de fé dos que proclamaram oralmente e dos que redigem tais relatos.

Do ponto de vista da forma, os relatos de curas e exorcismos seguem um padrão que pode ser apresentado dentro do seguinte esquema geral (WEGNER, 1998, p. 191):

#### I) Introdução (motivos introdutórios)

- Chegada do taumaturgo (1)
- Apresentação (2)
- Chegada de: Necessitados (3)  
Seus representantes (4)  
Delegações (5)  
Opositores (6)
- Motivação da apresentação dos opositores (7)

## II) Exposição (motivos da exposição)

- Caracterização da necessidade (8)
- Aproximação ao taumaturgo: Dificuldades (9)
  - Cair no chão (10)
  - Pedidos de ajuda (11)
  - Pedido de demonstração de cura (12)
- Afastamento: Engano (13)
  - Ceticismo (14)
  - Crítica (15)
  - Defesa do demônio (16)
- Comportamento do taumaturgo: Excitação pneumática (17)
  - Palavra de consolo ou animação (18)
  - Argumentação (19)
  - Retirar-se (20)

## III) Centro (motivos centrais)

- Preparação da cena (21)
- Ação milagrosa: Contato (22)
  - Meios de cura (23)
  - Palavra operadora do milagre (24)
  - Oração (25)
- Constatação do milagre (26)

## IV) Final (motivos finais)

- Opositores: Demonstração (27)
- Taumaturgo: Pedido para a retirada do/a curado/a (28)
  - Solicitação para manter segredo (29)
- Atores intermediários: Admiração (30)
  - Aclamação (31)
  - Reação de rejeição (32)
  - Divulgação da fama (33)
- A pessoa curada segue sua vida (34)

Esse esquema geral, de acordo com Wegner (1998, p. 192), pode ser aplicado a qualquer relato de cura e exorcismo. O autor apresenta, como exemplo, Mc 1,29-31 (cura da sogra de Pedro):

- Na *introdução* da perícopa é narrada a chegada do taumaturgo (versículo 29, que corresponde ao n. 1 do esquema acima).

- Na *exposição* temos a caracterização da necessidade da enferma (v. 30a, que corresponde ao n. 8), bem como a menção de representantes da adoecida (v. 30b, que corresponde ao n. 4).

- No *centro* temos a apresentação da ação milagrosa, que, neste caso, efetua-se por meio do contato (v. 31a, que corresponde ao n. 22), e a constatação do milagre (v. 31b, que corresponde ao n. 26).

- Na *final*, a sogra de Pedro segue sua vida, em missão de serviço ao Movimento de Jesus (v. 31c, que corresponde ao n. 34 do esquema acima apresentado).

Tendo presente o gênero literário e o aspecto formal dos relatos de curas e exorcismos no Novo Testamento, passemos à interpretação dos relatos de cura de Jesus.

A interpretação atual parte de um fato: Jesus agiu em sua vida pública como curandeiro e exorcista, e “realizou algumas curas, pois senão se questionaria o dado corroborado por tantos e consideráveis testemunhos”, contemplados nos Evangelhos (BARBAGLIO, 2011, p. 247). Contudo, o nazareno não estava sozinho no seu ambiente palestino e no mundo grego e romano. Jesus taumaturgo não foi um caso à parte, um fenômeno único e exclusivo. Ele se insere no seu ambiente social e cultural, mostrando claras analogias, mas também peculiaridades (BARBAGLIO, 2011, p. 222).

Para se compreender as peculiaridades da ação taumatúrgica de Jesus, é importante, sem dúvida, partir do contexto sociocultural e sociorreligioso de sua época. Nessa linha de interpretação, Gerd Theissen e Annette Merz defendem que tanto a doença como o poder miraculoso de curar são, ao mesmo tempo, *fato e constructo social*. Em síntese, a ideia dos autores é a seguinte (2002, p. 335-338):

1. Doença como fato e como constructo social (THEISSEN;

MERZ, 2002, p. 335-336): Quando se fala de lepra, cegueira e possessão no Novo Testamento, não se deve pensar simplesmente em lepra, cegueira ou psicoses. Doenças como “lepra” abrange provavelmente todas as formas possíveis de enfermidades de pele, e cegueira todo distúrbio visual. Em Mc 9,14ss, o doente descrito com muitas mazelas é tido como um “possesso”.

A espíritos e demônios são atribuídas doenças estranhas, que fogem ao controle. Uma sociedade que oferece um padrão de explicação demonológico para esses distúrbios também produzirá sintomas correspondentes para seus membros ameaçados. Desse modo, em situações de crise, a “possessão” pode se difundir de forma acima da média. Possivelmente na época de Jesus, ela apareceu com frequência no povo comum da Galileia.

Por conseguinte, crença em demônios e possessões sempre são também um “constructo social”, que em algumas sociedades torna possível às pessoas expressar sua condição desesperada numa linguagem de sintomas publicamente aceitável e reivindicar para si o auxílio de exorcistas

2. Poder miraculoso como fato e como constructo social (THEISEN; MERZ, 2002, p. 336-337):

Nos relatos de cura, tais como em Mc 1,29-31 (a cura da sogra de Pedro), em Mc 5,21-24.35-43 (o “despertar” da filha de Jairo) ou em Mc 10,46-52), não é Deus que age diretamente, mas Jesus. O taumaturgo, nessas e noutras narrativas de cura, não age como um suplicante que ora a Deus por sua intervenção. A força de Deus atua nele e por ele. Esse poder expressa a vontade salvífica de Deus que ele próprio corporifica em sua atividade, evidenciando a chegada o Reino de Deus.

O carisma de realizar curas e exorcismos interpretado em termos religiosos também é socialmente condicionado pelo contexto sociocultural. A tradição de Jesus mostra isso várias vezes. O carismático taumaturgo não pode agir sem a fé das pessoas que o cercam, conforme se pode interpretar a partir de Mc 6,5s: “E não podia realizar ali nenhum milagre, a não ser algumas curas de enfermos,

impondo-lhes as mãos. E admirou-se da incredulidade deles” (Bíblia de Jerusalém, 2002).

A partir dos argumentos acima, tem-se uma interessante interpretação para as narrativas de curas e exorcismos de Jesus. Tanto o “mal” vencido nos milagres como a força miraculosa do taumaturgo são compreendidos como um constructo ou construção social: “Assim como as expectativas sociais e o padrão de explicação ajudam a constituir doenças e debilidades, as expectativas e interpretações sociais também contribuem para o carisma do taumaturgo” (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 337).

Pode-se, então, afirmar, como bem o fez Ivoni Richter Reimer, que as narrativas de curas e exorcismos de Jesus revelam que “o imaginário e as ações simbólicas estão permeados de valores e expectativas”. Dois “mundos” distintos interagem dentro do mesmo contexto social: “a pessoa doente/possessa incorpora e representa a coesão social através de exclusão, a qual indica para a experiência pessoal e social de caos e desequilíbrio; a prática libertadora de Jesus indica para a ruptura com esse esquema através do perdão, da cura, do exorcismo” (REIMER, 2008, p. 66).

Por fim, do ponto de vista teológico, as narrativas de curas e exorcismos de Jesus, conhecidos como “relatos de milagres”, são apresentados nos Evangelhos “como sinais e realizações do poder misericordioso do Deus de Israel, agindo no fim dos tempos para salvar não apenas indivíduos, mas o povo de Israel como um todo, através de seu agente Jesus. Os milagres são realizados principalmente para seguidores reais ou potenciais, à medida que se amplia o círculo de discípulos” (MEIER, 1998, p. 55).

Percebe-se aqui uma importante característica dos relatos de curas e exorcismos de Jesus: a sua interpretação simbólica, tão bem aproveitada nos Evangelhos e pela Teologia Cristã, desde as origens. Como afirmam Theissen e Merz, “O importante é que apenas os milagres de Jesus são interpretados simbolicamente na Antiguidade, o que não implica nenhuma diminuição deles. Ao contrário, isso mostra sua

alta apreciação: eles se tornam portadores de visões teológicas centrais” (2002, p. 338).

### 3. HERMENÊUTICA

Vivemos num tempo em que é praticamente impossível não ser envolvido com a exploração do pobre no mundo. Por outro lado, a solidariedade é uma palavra que assume contornos de arcaico e de raridade. Esquecemo-nos com muita facilidade que a medida de uma sociedade plenamente humana reside justamente na vida de seu povo pobre. Uma sociedade em que falta o cuidado pelo vulnerável/pobre/enfermo é, significativamente, uma sociedade desumana, desumanizadora e doente. A opressão do fraco pelo forte há de se tornar na literatura bíblica um sinal incontestável da negação de Deus. Nesse sentido, a negação de Deus não passa pela confissão religiosa, mas, sim, pela negação de gestos de solidariedade e de proteção em relação aos mais fracos. Atos de maldade, violência e injustiça contra os fragilizados provocam a Javé.

Livros, por exemplo, como Isaías, Jeremias, Miquéias, Ezequiel e Zacarias, demonstram a condição de fragilidade e abandono da tríade social, ou seja, do estrangeiro, do órfão e da viúva, fazendo eco da ação libertadora de Iahweh, expressa por sua ‘sensibilidade’ – amor, compaixão, misericórdia - frente à opressão imposta por aquele que detinha o poder.

O Deus que vê o sofrimento, ouve o clamor e desce para libertar, continua sua ação em defesa do oprimido, marginalizado, excluído. Essa ‘libertação’ deveria acontecer desde sua origem (desde sua primeira libertação) continuamente no meio do povo e, administrá-la era tarefa daquele que estavam no poder. Portanto nos períodos da monarquia era de responsabilidade do rei, cuidar e favorecer a igualdade social entre seus súditos. Ele seria um representante de Deus na terra e consequentemente deveria agir em favor da justiça divina.

O exercício da fé, portanto, não pode ser compreendido como uma depravação ética. Os profetas, nesse sentido, demonstravam uma

profunda convicção de que a celebração religiosa não podia ser separada da vida. Seria impensável e, até mesmo, impossível buscar a Deus sem reconhecer a necessidade imperativa de praticar a justiça em todas as relações humanas. A transgressão (ou poderíamos também denominar de pecado), A violação do direito inalienável do ser humano é antes de tudo uma violação do próprio Deus. Trata-se de um crime contra Javé, o autor e protetor da vida. Afinal, ao suprimir o direito do pobre sua existência em si está ameaçada. Não se trata, portanto, de ações dos poderosos que ameaçam somente a propriedade, em jogo está a própria vida dos oprimidos.

A situação descrita nos textos bíblicos, particularmente nos profetas, é a de indivíduos que durante o dia exploravam as pessoas e, mais tarde, se refugiavam no templo. Eles queriam estar próximos de Javé contanto que pudessem estar distantes de todos os outros que eram diariamente violentados por eles mesmos. Todavia, poderíamos afirmar que não há como ter comunhão com Javé e ao mesmo tempo oprimir as pessoas; não há comunhão vertical quando não há comunhão horizontal; e seria impensável amar a Deus que não vemos e negligenciarmos aqueles que vemos. Uma das mais belas peças teológicas dos profetas pode muito bem ser assim resumida: não há conhecimento de Deus quando não há comunhão e solidariedade com os mais pobres. A cruz somente existe por causa dos pobres.

Com Jesus Cristo houve uma radical recuperação no conceito de Deus e do ser humano relativo ao relacionamento mútuo entre eles. De pecador, causa de seus males, o doente passa a ser considerado vítima e, como tal, merecedor de compaixão que se exprime em gestos de misericórdia. Assim, os primeiros olhares de Jesus não se focalizavam presumidamente nos possíveis pecados das pessoas e, sim, em seu sofrimento. Consequentemente, não é de se estranhar que os doentes ocupem um espaço privilegiado no Novo Testamento: aproximadamente 1/5 dos Evangelhos é dedicada à atividade de Jesus em favor deles. Mais ainda, dos 3779 versos dos quatro Evangelhos, 727 referem-se especificamente à cura de doenças físicas ou mentais e à ressurreição dos mortos.

A doença, nas suas mais variadas manifestações, é passível de manipulação e fator de exclusão. Todos aqueles que são diagnosticados com alguma enfermidade abreviam a vida de duas maneiras: 1) o sofrimento do corpo porque abrevia a vida e 2) a própria morte social que excluiu o doente da vida social mesmo em vida. Reserva-se para esses a periferia da existência.

Há um desafio para todos os cristãos em meio a uma sociedade enferma que vivemos. Sem dúvida que a pessoa desesperada tem direito à solidariedade de um amigo. Nesse caso, o livro de Jó nos indica um caminho a percorrer. O discurso acadêmico de seus amigos, que era baseado em doutrinas abstratas, levava mais desespero ao doente. E, portanto, não agradavam a Deus porque não era falado a partir do lugar social do doente. As palavras de Javé a Elifaz e seus dois amigos são mais do que suficientes para esclarecer: “Estou irritado contra você e seus dois companheiros, porque vocês não falaram corretamente de mim como falou meu servo Jó” (42,7). Em meio à dor excruciante, Jó não encontrava gestos de solidariedade. Na periferia da vida e contemplando a morte tanto física quanto existencial, Jó não encontrava outros olhares humanos para suavizar sua dor, apenas os olhares misericordiosos de Deus.

## REFERÊNCIAS

- ARTUS, Olivier. Curar e salvar no Antigo Testamento. In: HERMANS, Michel e SAUVAGE, Pierre (Orgs.). *Bíblia e medicina: corpo e espírito*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 39-52.
- CARR, G. Lloyd. Estar completo, sadio. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1572-5.
- CHERRY, Reginald. *A cura pela Bíblia: princípios e ensinamentos bíblicos para prevenção e cura de enfermidades*. Rio de Janeiro: Danprewan, 2001.
- CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do Cristianismo. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2002.
- ESKIN, Paul. *A medicina na Bíblia*. Rio de Janeiro: MEDSI, 2003.

- HAMILTON, Victor P. Alongar. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 120.
- MACKENZIE, John L. Pureza, Impureza. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 753-5.
- MCCOMINSKEY, Thomas E. Ser gordo. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 213-4.
- MEIER, John P. Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1998. V. II, Livro 3.
- MESTERS, Carlos. *Os profetas e a saúde do povo*. Belo Horizonte: CEBI, 1985.
- NORTH, Robert. *Medicine in the biblical background: and other essays on the origins of Hebrew*. Roma: PIB, 2000. (Analecta Biblica, 142).
- REIMER, Ivoni Richter. Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.
- SCHIAVO, Luis; SILVA, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Estudos Bíblicos).
- SMICK, Elmer B. Ser curado. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 250.
- TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits - A experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo, Loyola, 1998.
- THEISSEN, Gerd. MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002.
- VENDRAME, Calisto. *A cura dos doentes na Bíblia*. São Paulo: São Camilo/Loyola, 2001.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.
- WHITE, William. Curar, tornar saudável. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1446-7.
- YOUNGBLOOD, Ronald F (Ed.). Cura. In: *Dicionário Ilustrado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 367-8.

# Milagre, fé e cura na religiosidade popular

**Antônio Lopes Ribeiro**

**Krzysztof Dworak**

**Sandra Célia Coelho Gomes da Silva**

## **Introdução**

**P**or não encontrar uma solução nos hospitais, por meio da medicina, muitas pessoas procuram a solução para suas enfermidades na religião, pela via do milagre. As vias alternativas às ciências médicas, no que se refere à cura de doenças físicas, psíquicas e espirituais, são representadas na Religiosidade Popular por tradições religiosas indígenas, afro-brasileiras e espíritas, além do catolicismo popular, com destaque para as afro-brasileiras, principal fornecedora de elementos ligados à cura e libertação, para o meio neopentecostal protestante e católico. Num universo religioso plural, as pessoas se sentem em total liberdade para perambular de um lugar a outro, em busca da cura para seus males, escolhendo, entre as múltiplas ofertas, aquela que acredita ser a mais eficaz.

Historicamente, a religiosidade popular foi marcada por práticas devocionais e promessas que se aproximavam muito da superstição, da magia, sobretudo devido à crença no milagre. Em razão disso, sempre foi criticada e mesmo rechaçada pelo catolicismo oficial e pelo protestantismo histórico. Hoje, contudo, vê-se muito dessa religiosidade popular institucionalizada nessas duas instâncias, fazendo-se presentes nas missas denominadas de cura e libertação da Renovação Carismática Católica (RCC) e nas sessões de cura e descarrego, de igrejas neopentecostais.

Este artigo trata, portanto, sobre fé, cura e milagre no âmbito da Religiosidade Popular, e sobre como a mesma se tornou principal forne-

cedora de elementos para o neopentecostalismo protestante e católico, onde são institucionalizados, incorporados, resignificados e até mesmo combatidos, numa relação de assimilação-rejeição, de continuidade-ruptura.

## Reverendo alguns conceitos

**Religiosidade popular.** Com profundas raízes no catolicismo lusitano, transplantado para a América Latina, na época da conquista, a Religiosidade Popular é uma religião natural,<sup>1</sup> centrada na vida, marcadamente sincrética, devocional, peregrinatória, fundada na fé em milagres, em votos e promessas. Ainda que seja profundamente arraigada de elementos da fé cristã, a religiosidade popular se dá de forma variada e complexa, e por isso mesmo corresponde a um universo maior, ultrapassando os limites do catolicismo. Ou seja, abrange o catolicismo popular, o protestantismo popular, os sincretismos afro-brasileiros, os remanescentes das religiões indígenas (GÓIS, 2004, p. 11), numa superposição de práticas religiosas, num sincretismo muito grande, uma mescla de elementos, uma mistura de divindades, santos, entidades espirituais, cultos, ritos, rituais e crenças. Assim é a religiosidade popular: “um conjunto de práticas religiosas produzidas pelos estratos sociais mais simples e subalternos da sociedade, que usa como fonte inspiradora os códigos do catolicismo oficial” (JORGE, 1998, p. 63-65).

No prólogo de sua obra *Religião Popular e Modernização Capitalista*, o sociólogo chileno Cristián Parker (1995, p. 13) mostra a maneira com que a cultura oficial erudita tem de ver as condutas e crenças do povo simples da América Latina. Por um lado, numa atitude disciplinadora, o vê de forma preconceituosa, como ‘inculto’, condenando-o pela ignorância, frouxidão e pelos vícios e maus costumes. Por outro lado, por tratar-se de nosso povo latino-americano, afinando-se os critérios

1 Eliade (2011, p. 148-149) fala de um “cristianismo cósmico”, ao referir-se a “uma parte da religião popular da Europa pré-cristã [que] sobreviveu, camuflada ou transformada, nas festas do calendário e no culto dos santos. [...] Os camponeses da Europa compreendiam o cristianismo como uma liturgia cósmica. O mistério cristológico envolvia igualmente o destino do Cosmo”.

de juízo oficial, numa atitude compassiva, consegue enxergar a “‘engenhosa espontaneidade’ desta ‘gente simples’ que vive tão ‘folcloricamente’”.

**A fé do povo simples.** Como é típico da Religiosidade Popular em geral, um dos pré-requisitos essenciais para a cura é a fé<sup>2</sup> dos devotos, que acreditam em poderes sobrenaturais,<sup>3</sup> capazes de alterar a ordem natural das coisas (operando milagres), tornados visíveis em lugares, em objetos, pessoas, símbolos e ritos considerados sagrados (MINAYO, 1994, p. 61). Falar de fé ligada à Religiosidade Popular é falar da fé do povo simples e humilde, da fé dos pobres (MIRANDA, 2001, p. 145). Essa fé abarca não só diversos tipos de expressões religiosas, mas valores, critérios, condutas e atitudes. É a fé de nosso povo, herdada dos tempos da colonização dos países ibéricos, e que, embora esteja também presente em outros setores da sociedade, é vivida prioritariamente pelos pobres, pelos simples (ARENAS, 2001, p. 153-154). Como elemento essencial no processo de cura, a fé do povo simples se traduz numa total confiança de que não se está desamparado, de que tem sempre alguém em quem se pode confiar.<sup>4</sup>

**O milagre.**<sup>5</sup> Há uma sede muito forte por milagres nos dias de hoje que tem por motivação a expectativa de se superar a insegurança, a angústia, a aflição, a dor, a doença (LIBÂNIO, 2002). Estreitamente ligado à cura, segundo afirma Brandão (1980, p. 131), o milagre é visto pela

2 É indiscutível que a fé seja essencial para a cura. Provavelmente, “seja a força motriz de nosso sistema imunológico que nos dá vitalidade para enfrentarmos a doença e sairmos vitoriosos” (TORRES, p. 113). A própria cura é uma resposta à fé da pessoa.

3 Sobretudo, o poder extraordinário atribuído no Catolicismo Popular a Jesus Cristo, invocado com frequência como o Bom Jesus, o Bom Jesus dos Milagres, à Virgem Maria e aos Santos, que são capazes de realizar milagres.

4 Ressalte-se aqui a diferença entre fé e crença. Segundo Finley (2003, p. 49), essa diferença consiste em que, enquanto a crença se agarra à certeza, a fé se solta em confiança e em auto-abandono a Deus. Quando se confunde fé com crença, a fé se torna ideológica. Conquanto a fé traga uma espécie de certeza, “não é o tipo de certeza que vem de estar absolutamente certo de alguma coisa. Em vez disso, a certeza que se obtém da fé autêntica é a certeza de que, em última instância, Deus não trairá nossa confiança; de que, no fim, tudo ficará bem”.

5 A cura e o milagre estão ligados ao fenômeno religioso. Já o teólogo e fenomenólogo protestante Rudolf Otto (2007, p. 103), em sua obra *O Sagrado*, ao falar dos meios da expressão do numinoso, afirma que o milagre, dos quais diversas curas fazem parte, aparece em todas as religiões e delas parecem ser inseparáveis. E, trazendo a expressão poética do romancista alemão Johann Wolfgang von Goethe, afirma que o milagre é o filho diletto da fé.

Igreja Católica e também pelas profissões de fé dos protestantes, como “um tipo de ocorrência extraordinária, por meio da qual a divindade quebra o curso da ‘ordem natural das coisas’, em nome de seu amor por um fiel, ou por um grupo deles, com o uso do poder total de sua palavra”. Para a religiosidade popular, o milagre “é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma Igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais”. Para o fiel, o milagre não é uma quebra, mas uma retomada ‘da ordem natural das coisas’, “da comunidade ou do mundo, por algum tempo quebrada, aí sim, seja como provação consentida por deuses e santos ao fiel devedor ou justo seja como efeito da invocação direta das forças do Mal sobre a ordem terrena” (BRANDÃO, 1980, p. 131).

### **Reserva de poder simbólico na religiosidade popular**

A partir da década de 1970, há uma entrada massiva e progressiva de igrejas pentecostais e neopentecostais que passam a trabalhar a religião numa linha de terapia de massa, pela via do milagre, do alívio através de exorcismos, sessões de cura, soluções de problemas imediatos. Na visão de muitos, tais igrejas surgem como libertadoras, pois livram as pessoas dos vícios, da indignidade humana e devolvem-lhes a confiança em si (LIBÂNIO, 2007, p. 47). Com todo o seu arsenal simbólico, ligado à saúde e ao bem-estar das pessoas, a religiosidade popular tornou-se, de fato, a principal matriz fornecedora de elementos para essas igrejas.<sup>6</sup>

Com efeito, observa-se um processo de aculturação de elementos

---

6 Ao analisar o processo de cura espiritual nos movimentos religiosos de inovação do século 20, Adriana Valle-Höllinger e Franz Höllinger (2003), ressaltam a presença de três elementos da religiosidade popular ali presentes: a experiência do transe espiritual por meio de rituais fortemente emocionais, a ênfase na cura espiritual e na solução dos problemas essenciais dos fiéis, e, por fim, o carisma das lideranças religiosas. Esses dois autores destacam dois importantíssimos elementos envolvidos na cura espiritual: o contato direto com uma entidade espiritual através do transe religioso e a cura espiritual propriamente dita. O processo de cura espiritual está estreitamente ligado “às técnicas de induzir a possessão espiritual e de ‘trabalhar’ com as forças espirituais e divinas num ritual coletivo”. No caso da RCC, essas técnicas têm por finalidade criar uma ambientação para que a cura aconteça. São conduzidas pelos agentes mediadores que possuem o carisma

da religiosidade popular, por parte tanto do pentecostalismo protestante quanto do católico, aplicando-se aquilo que Ricardo Mariano (2008) afirma no sentido de uma continuidade com a religiosidade popular brasileira, no que se refere à “crença em Jesus, demônios, milagres, mitos bíblicos, pecado, curas e intervenções sobrenaturais, feitiçarias, concepções escatológicas”.

Tradicionalmente, tanto o catolicismo oficial, quanto o protestantismo se opuseram aos elementos da religiosidade popular. Algo, no mínimo contraditório passa a acontecer, nos dias de hoje, afetando a identidade católica e protestante. Antes combatida, agora a religiosidade popular se tornou uma fonte inesgotável que está sendo fartamente explorada pelo neopentecostalismo, acontecendo o mesmo com a RCC. Não há como negar a eficácia simbólica da religiosidade popular, “seja para explicar o sentido da vida e os seus tormentos, seja para resolver – via proteção divina cotidiana ou via milagre excepcional – os verdadeiros problemas pelos quais a vida pede resposta à religião” (BRANDÃO, 1992, p. 31).

No combate aos males que assolam o corpo e a mente, há uma série de credices de caráter mágico, parte do imaginário da religiosidade popular, que são levados à cena nas sessões de cura e de descarrego, típicas do neopentecostalismo, e nas missas de cura libertação, da RCC: doenças, olho gordo, azar, feitiços, credices, encosto, assombrações, bruxarias, demônio, espíritos maus etc. Além disso, a crença em entidades espirituais benéficas e maléficas, a influenciar e determinar a vida das pessoas; a crença na vida após a morte e em milagres; cura, libertação, transe, êxtase coletivo, possessão etc. Da cosmologia sagrada da religiosidade popular, destacam-se aqueles elementos que são reiterados de forma negativa: os orixás, entidades espirituais como Pomba Gira, Zé Pilintra, Maria Mulambo, os espíritos dos mortos, espíritos malignos, que se fazem presentes nos dois movimentos, como elementos combatidos juntamente com o diabo, numa espécie de guerra santa, principalmente nas sessões de descarrego e nas missas de libertação. A crença nos demônios é resignificada e os mesmos são combatidos e apontados

como culpados por todos os males fazendo com que, de pecador, o ser humano passe a ser visto como vítima da obra dos demônios (DREHER, 1999, p. 233).

O xamanismo é outro elemento da Religiosidade Popular, cuja prática no Brasil é associada às culturas indígenas, que passa a estar presente na RCC e no Neopentecostalismo, na figura do padre e do pastor, que assumem o papel do xamã, no processo de cura.

Com efeito, tanto a RCC quanto o neopentecostalismo se apoderaram de elementos do imaginário popular, em sua prática discursiva e ritualística, resignificando ou compondo-os com novos elementos, dando-lhes tonalidades diferenciadas (FERRARI, 2007, p. 110), tendo como peça central no processo de cura desses segmentos, a crença no milagre, que encontra um entendimento diferenciado entre RCC e Religiosidade Popular. No caso do Catolicismo Popular, por exemplo, há um entendimento de que o milagre ocorre através de um santo, tido como um intermediário e representante visível da Divindade. Ou seja, o santo é o facilitador da relação de contato entre o devoto e Deus, para que os milagres aconteçam e o devoto seja curado. Já na RCC, geralmente, os milagres acontecem em diversas situações da vida cotidiana, conforme testificam os fiéis, ao partilharem suas experiências envolvendo milagres em suas vidas (OLIVEIRA, 1983).

## **O processo de cura na religiosidade popular**

Ao ressaltar a importância dos cultos religiosos, na interpretação e tratamento da doença, Rabelo (1994, p. 47), destaca as vantagens do tratamento religioso em relação ao tratamento médico. Para a autora, o tratamento médico despersonaliza o doente, ao passo que o tratamento religioso “visa agir sobre o indivíduo como um todo, reinserindo-lhe como sujeito, em um novo contexto de relacionamentos”. O tratamento mais humanizante fornecido pela religião, consiste numa reorientação mais plena do comportamento do doente, à medida que “transforma a perspectiva pela qual este percebe seu mundo e relaciona-se com outros”.

A seguir, alguns elementos importantes envolvidos no processo de cura, no âmbito da Religiosidade Popular.

**Constituição humana.** Ao contrário das Ciências Médicas, a visão que predomina na Religiosidade Popular é a de que o ser humano é algo mais do que simplesmente um corpo, do que matéria. Isto é decisivo no processo de cura. Para o racionalismo moderno, que não acredita em milagres, quando acontece a cura de um tipo de doença, fala-se em remissão espontânea, mas jamais se admite a cura da doença ou dos sintomas, pela via espiritual. Isso estabelece uma distância enorme entre o processo de cura pela medicina e pela religião. Enquanto para a Ciência Médica o ser humano é visto como matéria, como corpo, um ser complexo formado por células, tecidos, órgãos, sistemas e aparelhos, o qual se diz estar vivo e saudável quando tudo funciona bem e morto quando essa máquina para de funcionar, na perspectiva religiosa e/ou espiritual, o ser humano é visto, pela ordem de importância, como Espírito, mente e corpo (MERCÚRIO, 2012, p. 10). Na Religiosidade Popular, essas três instâncias são indissociáveis, razão pela qual, quando se fala em cura, esta não se refere somente ao aspecto físico, mas também ao espiritual. O encosto e a possessão, por exemplo, são tratados como doença.

De acordo com Joshua David Stone (2006, p. 41), o corpo físico é um refletor ou espelho do estado de funcionamento dos outros aspectos, mental e espiritual. Ele funciona como um alarme, sob forma de doenças e outras anomalias, informando que algum tipo de desequilíbrio está acontecendo com a pessoa. O aspecto espiritual é essencial no processo de cura, pois o espírito é o princípio vital, o lado sensitivo e motivador da vida. Desta forma, “o despertar espiritual traz novas energias curativas que se expressam não só no corpo físico, mas em todo o ser”. O indivíduo traz dentro de si, de seu espírito, recursos internos que o torna “receptivo a forças curadoras, que vêm da fonte de sabedoria interna, que vão além da compreensão atual dos limites do Ser” (MACIEIRA, 2001, p. 71-72).

**Concepção de doença na Religiosidade Popular.** No âmbito da Religiosidade Popular, a visão que se tem da doença é a de que ela não

se relaciona unicamente a patologias e disfunções orgânicas, podendo referir-se também aos problemas da vida, ligados à relação entre pessoas e entre estas e o mundo divino. Assim, as doenças são causadas pela intervenção de fatores ou agentes espirituais. Isso permite classificar as doenças como sendo materiais e espirituais, separando-se aquelas que podem ou não podem ser tratadas por médicos ou por profissionais da cura mágico-religiosa. Pensado desta forma, “as doenças materiais seriam, grosso modo, aquelas relacionadas apenas a distúrbios biofisiológicos, enquanto as doenças espirituais poderiam ser, segundo esta lógica, enviadas por Deus ou mandadas por outras pessoas” (ARAÚJO, 2002, p. 95-96).<sup>7</sup>

Segue-se, assim, a lógica da reciprocidade, que marca as relações dos homens entre si e com o santo ou a divindade. Isso se verifica quando alguém em situação difícil deseja alguma coisa praticamente impossível, recorre aos santos, por exemplo, prometendo que, caso lhe seja concedida a graça pedida, como contrapartida, retribuirá com um sacrifício ou homenagem, estabelecendo-se, assim, um pacto denominado de promessa. O não cumprimento desta pode resultar no envio de doenças da parte do santo ou divindade não só para a pessoa descumpridora do pacto, como também a seus consanguíneos, cônjuge ou parentes próximos. Na visão da religiosidade popular, o santo ou a divindade pode se vingar de quem é mesquinho e não paga a promessa. Para que a doença cesse, nesse caso, a solução consiste em pagar a promessa (ARAÚJO, 2002, p. 96).

**O buscador da cura.** Geralmente, a demanda por curas miraculosas, no âmbito da religiosidade popular, tem por princípio o poder de Deus que tudo pode e do qual se espera, pela fé, uma solução para os males da vida, restabelecendo, assim, a saúde de pessoas em situações limites, diga-se, de caos, provocada pela doença. Segundo Minayo (1994,

---

<sup>7</sup> Aqui entra a ideia que se tem na Religiosidade Popular, de um Deus que pune seus filhos enviando doenças como castigo, para que se pague por atos nefastos cometidos no decorrer da vida, seja contra o outro ou conta Deus, ou mesmo que se restabeleça a relação de reciprocidade com as divindades, que fora rompida por não ter sido dada uma contraprestação por um dom, uma dádiva recebida (ARAÚJO, 2002, p. 96).

p. 57), em nossa sociedade, quando uma pessoa move-se pela cura está frente a situações-limite de desespero frente ao sofrimento, à dor, à morte, que se concretizam em doenças graves, insegurança material e espiritual, bem como desordens morais. Para a autora, “a procura de saída de circunstâncias aflitivas soa então como recorrência a uma ‘tábua de salvação’”.

No que mostra haver uma racionalidade na prática da religiosidade popular pelos fins que se ambiciona (WEBER, 2009), quanto aos buscadores da cura, de acordo com Marilena Chaui (1986, p. 83) não existem fronteiras intransponíveis na religião popular, implicando a “aceitação simultânea de uma pluralidade de crenças aparentemente incompatíveis entre si. Na busca da cura, por exemplo, o indivíduo se dirige aos santos católicos, aceita os rigores da ética pentecostal, vai ao terreiro de umbanda ou candomblé e consulta um médium espírita”. Peculiar nessa religião do povo, é a transgressão ao esforço por parte das instituições religiosas cristãs em “manter o milagre dentro do controle da hierarquia religiosa e, no caso do catolicismo, um esforço para fixar um panteão de santos legítimos”. Porém, segundo a autora, existe um panteão próprio do catolicismo popular que inclui os ‘companheiros do fundo’, ou seja, espíritos e entidades miraculosas não pertencentes ao panteão oficial e que escapam do controle oficial da hierarquia religiosa. Na busca pela cura, os fiéis não hesitam em buscar esses ‘companheiros do fundo’, transgredindo, assim, os marcos da autoridade religiosa constituída, ao invadirem as fronteiras religiosas.<sup>8</sup> Deste modo, na prática popular, “sob a forma de complementaridade e da simultaneidade”, repõe-se e reúne-se “aquilo que é separado e excluído pela autoridade religiosa” (CHAUÍ, 1986, p. 83-84).

8 Assim como se dá no meio neopentecostal e carismático, no que se refere ao trânsito religioso, acontece também na Religiosidade Popular. Na relação com o transcendente, na era contemporânea, o indivíduo autônomo tem total liberdade para compor e recompor sua crença (cf. HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 43). No catolicismo popular, por exemplo, a troca de favores com os santos, ocorre da mesma forma que na Umbanda, em relação aos espíritos. Daí a livre passagem, com tamanha facilidade, do pólo católico para o umbandista, e vice-versa, nas classes populares. São dois universos religiosos distintos que se propõem um mesmo fim: a cura de uma doença, por exemplo. Assim, se os santos católicos não curam, porque não buscar a cura nos espíritos? Isso acontece sem abalar a consciência, sem ameaçar a “crença oficial” no catolicismo (cf. ORTIZ, 1986, p. 71).

**O agente mediador da cura.** Na Religiosidade Popular, os que se dedicam à cura religiosa são considerados mediadores humanos com o mundo divino, ainda que os créditos pela cura sejam atribuídos a Deus e aos santos e não a quem conduziu o tratamento. “Benzer e curar são formas de transmissão da dádiva recebida”, afirma Melvina Araújo (2002, p. 98-99), entendendo que “a concessão desse poder traz embutida a obrigação de oferecer a cura àqueles que dela precisarem, sem nada lhes cobrar”. Afinal, é Deus quem dá ao mediador o poder de conhecer a doença e a cura. Em razão disso, ninguém pode cobrar pelos serviços prestados, ao contrário do que se faz no meio neopentecostal, nas agências de cura divina, que tem nesse meio, um filão de outro para enriquecimento pessoal.

A mediação da cura na Religiosidade Popular acontece de forma diversificada. No catolicismo popular, a mediação se dá de modo direto, pela mediação do santo, com o qual se faz um acordo, ou de forma indireta, pela mediação de benzedores, curandeiros, milagreiros. Nos outros segmentos da Religiosidade Popular, a comunicação e intercâmbio entre entidades espirituais e seres humanos, normalmente tem como agentes o pajé, o xamã, o pai-de-santo, o médium, que acionam ou incorporam uma entidade transcendente. Nas duas situações, mesmo que a cura se dê de forma coletiva, o contato com o portador da doença é direto, ou seja, é individual.

A questão do carisma, do qual se reveste os mediadores humanos da cura, que em perspectiva Weberiana é dado a alguém como dom, como graça infusa (WEBER, 2009), que uma vez despertado passa a ter um poder sobrenatural de atuação como agenciador da cura e libertação, na Religiosidade Popular é uma marca distintiva dos rezadores, benzedores, beatos, taumaturgos, xamãs, curandeiros, pais e mães de santo e feiticeiros.

**O processo de cura na religiosidade popular.** O processo de cura é um ato contínuo e dinâmico, jamais estático. Macieira (2001, p. 78) argumenta que assim como há níveis diferentes de cura, também há cura em diferentes níveis: físico, emocional, mental ou espiritual. O processo

de cura que se desencadeia, promove um equilíbrio nessas três dimensões. Comparando às engrenagens de um relógio, a autora afirma que “a cura de um nível promove também a cura de outro, já que estão relacionados”. Mas, para que a cura aconteça deve-se considerar alguns aspectos envolvidos no processo, que tem como fator importante (quando a cura se dá de forma sistematizada), o ritual,<sup>9</sup> responsável por criar uma ambientação propícia para a cura, em muitos casos, envolvendo o transe e o êxtase religioso. A forma com que esse ritual acontece, varia muito na Religiosidade Popular. Em razão disso, faremos um recorte para o processo de cura xamânica que, além do ritual, pela tríade que envolve: o agente mediador, o suplicante e a coletividade, confere eficácia à cura.

Para Kapferer (apud RABELO, 1994, p. 49), “o ritual produz cura na medida em que permite uma mudança na perspectiva subjetiva pela qual o paciente e comunidade percebem o contexto da aflição”. Entendida por Csordas (apud RABELO, 1994, p. 49), como dinâmica de persuasão, a cura religiosa “envolve a construção de um novo mundo fenomenológico para o doente”. Desta forma, no ritual de cura, a pessoa doente é persuadida a “redirecionar sua atenção a novos aspectos de sua experiência ou a perceber esta experiência segundo nova ótica”. Assim, a cura consiste “não no retorno ao estado inicial, anterior à doença, mas na inserção do doente em um novo contexto de experiência”. Portanto, a performance do ritual de cura “permite ao doente redefinir a perspectiva subjetiva sob a qual avalia sua posição em determinado contexto relacional: de um estado de fragilidade para um de força e proteção renovadas” (RABELO, 1994, p. 51-52).

A eficácia da cura, na Religiosidade Popular, no que também é válido para o Neopentecostalismo e também para a RCC, é melhor descrita pelo antropólogo belga, Claude Lévi-Strauss (1967, p. 194-195) que afirma não haver dúvida sobre a eficácia de certas práticas mágicas, para quem nela acredita. O autor enumera três aspectos complementares sob os quais ela se apresenta: inicialmente, existe a crença do feiticeiro na

---

<sup>9</sup> O ritual de cura, “visa conduzir o doente a perceber que foi efetivamente movido de um universo de caos e doença para um mundo ordenado, o único que pode garantir-lhe vitória contínua contra a enfermidade” (RABELO, 1994, p. 53).

eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que o feiticeiro cura, no poder do próprio feiticeiro; por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que dão legitimidade às técnicas do feiticeiro, formando a cada instante uma espécie de campo gravitacional “no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça”.

Levi-Strauss (1967, p. 207) menciona ainda três elementos ou três tipos de experiência a que denomina de complexo xamanístico, que são essenciais à eficácia da magia, não só na Religiosidade Popular, como se comprova estreita relação com o que ocorre nos cultos neopentecostais e nas missas do carismatismo católico: a do próprio xamã, que (mesmo se sua vocação não seja real, vale pelo seu exercício) experimenta estados específicos, de natureza psicossomática; a do doente, que experimenta ou não uma melhora; por fim, a do público, que igualmente participa da cura, e cujo arrebatamento sofrido, e a satisfação intelectual e afetiva que obtém, determinam uma adesão coletiva, inaugurando, ela própria, um novo ciclo. De acordo com o autor, esses três elementos envolvidos no complexo xamanístico são indissociáveis. Porém, se organizam em torno de dois polos: um formado pela experiência íntima do xamã, e o outro, pelo *consensus* coletivo.

Um dado inquestionável para a eficácia do processo de cura está na relação que se estabelece entre o doente e o mago. Nessa relação, “o doente é passividade, alienação de si mesmo, como o informulável é a doença do pensamento; o feiticeiro é atividade, extravasamento de si mesmo, como a afetividade é a nutriz dos símbolos”. A cura coloca em relação esses polos opostos, assegurando a passagem de um a outro, e manifestando, “numa experiência total, a coerência do universo psíquico, ele próprio projeção do universo social” (LEVI-STRAUSS, 1967, p. 211).

O processo de cura xamânica, conforme descrito por Levi-Strauss (1967, p. 228), que pode dar luz à interpretação do processo de cura não só da Religiosidade Popular, mas também do meio neopentecostal e na RCC, envolve dois tipos de relação da doença com o espírito da pessoa:

uma relação de causa e efeito, em que a doença é exterior ao espírito do doente e uma relação simbólica em que a doença, pela monstruosidade que representa, é interior a esse mesmo espírito, consciente ou inconscientemente. Conforme explica Monica Tolipan (2000, p. 39), ao que Lévi-Strauss chama de eficácia simbólica, essa homologia entre o físico e o intelecto é o que permitia ao xamã manipular o corpo do “paciente” por meio da linguagem. Com o mecanismo da linguagem, o xamã levava o paciente a expressar estados, sensações, emoções não-formulados ou mesmo informuláveis, provocando um desbloqueio do processo fisiológico, com uma conseqüente reorganização do estado físico ou mental do paciente.

Com efeito, conforme descreve Lévi-Strauss (1967, p. 229-233), na cura xamanística, o xamã procura “suscitar uma experiência, e, na medida em que esta experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente, para chegar a um funcionamento ordenado”. O xamã exerce um duplo papel no processo de cura: o primeiro papel, o de orador, “estabelece uma relação imediata com a consciência (e mediata com o inconsciente) do doente. É o papel de encantação propriamente dita”. O xamã não é só um encantador: “ele é seu herói, visto que é ele quem penetra nos órgãos ameaçados à frente do batalhão sobrenatural dos espíritos, e quem liberta a alma cativa”. O xamã se encarna “no objeto da transferência, para se tornar, graças às representações induzidas no espírito do doente, o protagonista real do conflito que este experimenta a meio-caminho entre o mundo orgânico e o mundo psíquico” (LEVI-STRAUSS, 1967, p. 229-233).

## Conclusão

Ao longo deste artigo, procuramos tratar de alguns elementos ligados à questão da cura e dos milagres que fazem parte dos fenômenos religiosos no âmbito da Religiosidade Popular, especialmente na sua matriz cristã. Esta, como afirmava MÍrcea Eliade, em *Mito e realidade*, nutria-se abundantemente de um cristianismo cósmico marcado pela nostalgia do

Paraíso, da vida livre de doenças, transfigurada, invulnerável e santificada pela presença de Jesus (ELIADE, 2011, p. 148-151). Mesmo com o advento da Modernidade e do domínio da racionalidade que tentaram desqualificar utopias religiosas, e com elas, conseqüentemente, também as curas milagrosas, estas continuam a ser buscadas em novas formas religiosas, reinventadas e bricoladas (HERVIEU-LÉGER, 1999, p. 41), como, por exemplo, no meio neopentecostal, protestante e católico.

A questão do milagre, e em especial das curas, que um crente busca na religião, em especial na religião popular, é uma questão de fé e de razão, ao mesmo tempo. Ela supõe a razão, porque a esta lhe permite perceber a cura não como algo necessariamente extraordinário, mas como resultado de sua fé, de sua promessa e da aliança estabelecida entre ele e Deus, considerado bom e todo-poderoso. Todavia, ele supõe também a fé, porque quando falham os meios humanos, quando esgota-se a racionalidade, percorrem diversos caminhos e recorrem com frequência ao milagre sempre possível, porque está atribuído a uma realidade misteriosa e atuante, atestada tanto pela testemunho bíblico e institucionalizado, quanto pela abundância de declarações de milagres, especialmente no âmbito da piedade popular.

Por mais que a cura e o milagre parecem indicar a relação pessoal, individualizada e individualizante entre o curado e o Curador, ela se dá, e de alguma maneira acontece, nas suas diversas fazes, isto é, na busca de cura, na sua obtenção e no reconhecimento posterior do benefício obtido, no contexto social e comunitário. E aqui, a nosso ver, podem surgir, e surgem, certas tensões e desafios. As pessoas marcadas pela modernidade apreciam e quase que, necessitam do extraordinário, do maravilhoso, do espetacular para chamar atenção e dar visibilidade para determinadas situações e delimitados objetivos. O campo religioso não está livre também desta eventualidade. Na relação entre o agente de cura e o fiel, como vimos anteriormente, as curas e os milagres, correm o risco de serem manipulados pelos especialistas que atuam no campo da religião, tanto oficial e institucionalizada, quanto popular. Não faltam exemplos dessa alienante e exploratória instrumentalização do milagre e da cura tanto nas igrejas

neopentecostais como em alguns grupos ligados a RCC. O respeito pelo ser humano em busca de saúde e do milagre, pela sua religião e pela sua fé exigem dos líderes e responsáveis, em todos os níveis sociais e religiosos uma atitude ética de estima e de consideração.

## Referências:

- ARAÚJO, Melvina A. M. Das ervas medicinais à fitoterapia. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2002.
- ARENAS, Octávio Ruiz. Jesus Epifania do Amor do Pai: Teologia da Revelação. Tradução de Orlando Soares Moreira. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e Identidade: Campo religioso e mudança cultural. In: SANCHIS, Pierre (Org.) Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992. P. 7-
- CHAUÍ, Marilena. Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- COMBLIN, José. Nós e os outros. Os pobres frente ao mundo globalizado. In: SUESS, Paulo (Org.). Os confins do mundo no meio de nós. São Paulo: Paulinas, 200. P. 113-133.
- COUTO, Maria Thereza. Religiosidade, reprodução e saúde em famílias urbanas pobres. Interface – Comunic, saúde, educ 8, 2001.
- DREHER, Martin Norberto. A igreja latino-americana no contexto mundial. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- ELIADE, Mircea. Mito e realidade. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- FERRARI, Odêmio Antônio. Bispo S/A. A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2007.
- FINLEY, Mitch. O que a fé não é. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2003.
- GÓIS, João de Deus. Religiosidade popular: pesquisas. São Paulo: Loyola, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido. A Religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 1999.
- JORGE, Simões. Cultura Religiosa: O Homem e o Fenômeno Religioso. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LIBÂNIO, J. B. A Teologia da Libertação. In: ALMEIDA, Edson Fernando de; LONGUINI, Luiz (Orgs.) Teologia para que? Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007. p. 33-52.

- LIBÂNIO, João Batista. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. *Perspectiva Teológica* nº 34, 2002. p. 63-88.
- MACIEIRA, Rita de Cássia. O Sentido da Vida na Experiência de Morte: uma visão transpessoal em psico-oncologia. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.
- MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião*. Dezembro/2008. p. 68-95.
- MERCÚRIO, Ruy. Cura pela medicina espiritual. São Paulo: Baraúna, 2012.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. Representações da cura no catolicismo popular. In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p. 73-82.
- MIRANDA, Mário de França. Inculturação da fé: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. O catolicismo do povo. In: *A religião do povo*. Cadernos Studium Theologicum, n. 5. São Paulo: Editora Ave Maria, 1976.
- OLIVEIRA, P. A. R. de. *Expressões Religiosas Populares e Liturgia*. REB, Petrópolis, v. 43, n. 172, dez. 1983.
- ORTIZ, Renato. Entre a palavra oficial e a heresia popular. In: *Lua Nova: Cultura e Política*. Vol. 3, nº 1, Abril-Junho/86. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- OTTO, Rudolf. O Sagrado. São Leopoldo: São Paulo: Sinodal/Vozes, 2007.
- PARKER, Cristián. *Religião Popular e Modernização Capitalista: Outra Lógica na América Latina*. Tradução de Atílio Brunetta. Petrópolis: 1995.
- PARKER, Cristián G. Seita: um conceito problemático para o estudo dos novos movimentos religiosos na América Latina. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo (Orgs.). *Identidade e mudança na religiosidade latino-americana*. Tradução de Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 77-94.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 2003.
- RABELO, Miriam Cristina M. Religião, ritual e cura. In: ALVES, PC; MINAYO, MCS (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro. Fiocruz, 1994. p. 47-56.
- STONE, Joshua David. *Psicologia da alma. Chaves para a ascensão*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Pensamento, 2006.
- SUES, Paulo Guenter. *O Catolicismo Popular no Brasil: Tipologia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.
- TOLIPAN, Monica. *Uma presença ausente*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- TORRES, Blancard Santos. *Doença, fé e esperança: obra inspirada em Frei Damião*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. 4 ed. Tradução: de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 2009.

# Religião, saúde e etnia: um novo sentido para percepção de vida

Clóvis Ecco

Erika Pereira Machado

Rosemary Francisca Neves Silva

**R**eligião e etnicidade são questões que vêm marcando e afirmando a identidade das pessoas que compõem a sociedade brasileira, tendo em vista que as “diferenças étnicas envolvem diferenças culturais. A diferença é uma realidade concreta, um processo humano e social inserido no processo histórico” (SEMPRINI, *apud* OLIVEIRA, 2008, p.286). Nesse processo histórico que o ser humano está posto há também a busca pela saúde que está diretamente ligada a história de cada indivíduo, tendo em vista que na identidade étnica há vários fatores envolvidos tais como: a raça, a língua, a religião, o espaço e território, a história e a própria noção de etnia. Todos estes fatores permitem o ser humano perceber e reconhecer na composição de sua vida as marcas deixadas em seus corpos. São essas marcas que impulsionam o indivíduo a conquistar a saúde em todas as suas dimensões. É a nesta perspectiva que desenvolveremos nosso trabalho apresentando nossas visões sobre religião, saúde e identidade étnica.

## **Construção social da saúde**

Na construção de significados para as diferentes facetas da vida humana, um dos aspectos que foi construído socialmente foi a concepção de corpo, articulado com uma concepção específica de saúde. Corpo com sentido é um corpo saudável. Afirma Quintana (1999, p. 42-45)

que os símbolos representativos de uma cultura modelam o corpo, dão-lhe forma, deixando nele suas marcas:

não podemos pensar em um corpo puramente orgânico. O corpo, da mesma forma que qualquer outro objeto, somente adquire existência para o ser humano quando faz parte de um conjunto de representações e, desta forma, constitui-se ele mesmo uma representação simbólica. Assim, para o homem não existe um organismo biológico, e sim um corpo simbólico, socialmente construído.

Se para o indivíduo, segundo Berger (1985, p. 35), estar na sociedade é ser nômico, a realidade e a identidade daqueles que se sentem em estado de anomia apresentam-se transformadas em figuras de horror destituídas de sentido. O corpo, como construção social (MENDEZ & MENDES, 1994) faz parte de um conjunto de elementos que necessitam estar saudáveis para que o ser humano se considere em estado de nomia. Desta forma, segundo Quintana (1999, p. 45) as doenças, que se manifestam no corpo, assim como as terapêuticas destinadas a combatê-las, nunca são meramente individuais, elas também levam a marca do social, que fica registrado em sua identidade étnica, tendo em vista que etnicidade

... é uma propriedade de uma formação social e um aspecto de interação; ambos níveis sistêmicos podem ser simultaneamente compreendidos. Secundariamente, diferenças étnicas envolvem diferenças culturais que possuem impacto comparativamente [*cross-culturally*] variável [...] sobre a natureza das relações sociais (ERIKSEN *apud* OLIVEIRA, 2006, p. 89).

No que tange às diferenças culturais, Oliveira (1976) afirma que “quando uma pessoa ou um grupo se firma como tais, o fazem como

meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam” (OLIVEIRA, 1976, p. 5).

Neste sentido podemos afirmar com Oliveira (1976) que a identidade étnica “surge por ocasião, ela não se afirma isoladamente e sim ‘negando’ a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ela visualizada” (OLIVEIRA, 1976, p. 5-6). E também que

... o “etnocentrismo” aqui se caracteriza pela universal incapacidade da ideologia étnica de relativizar-se; dito de outra maneira, é a virtual incapacidade da identidade étnica produzir uma visão ou um “retrato” da outra (identidade) que lhe é complementar, sem se valer de critérios absolutos, compatíveis com suas representações e abrigados em sua ideologia étnica (OLIVEIRA, 1976, p. 47).

Sobre a questão da identidade étnica há vários fatores envolvidos que contribuem para a nomia ou anomia do ser humano, tais como: a raça, a língua, a religião, o espaço e território, a história e a própria noção de etnia, um vez que o conceito de etnia passa pela compreensão temporal da história, isto porque a história é o epicentro, onde se constroem a coesão e a solidariedade do grupo (SILVA, 2014). “É através da corporeidade que se constitui a identidade de um povo, e que através do corpo são realizadas as apropriações culturais e são expressas a sua cultura e história” (OLIVEIRA, 2009, p. 158).

Compreende-se então, que cada grupo étnico faz determinados recortes através dos quais constrói suas representações tanto da doença como da cura.

Na tentativa de esclarecer como se dá a construção sócio-cultural da doença/saúde, diversos autores como Boltanski (1984), Duarte (1986), Loyola (1984), Montero (1985), Ropa & Duarte (1985), Souza, (1982) têm estudado a concepção social tanto da doença como da saúde. Para esses autores a doença é percebida como uma desordem, como algo inexplicável, sem sentido, algo que irrompe no curso normal das

coisas. Um dos motivos porque a doença e a saúde adquirem significados tão profundos no contexto da concepção de uma necessidade de nomia na vida é sua relação com a morte.

Segundo Minayo (1998, p. 16):

saúde e doença são fenômenos clínicos e sociológicos vividos culturalmente, porque as formas como a sociedade os experimenta, cristalizam e simbolizam as maneiras pelas quais ela enfrenta seu medo da morte e exorciza seus fantasmas.

Aprofundando a análise da relação entre as construções sociais sobre os significados da doença, da saúde e da morte, afirma Morin (1976) que em todas as fases do desenvolvimento humano se pode perceber a corrida para se decifrar os enigmas da morte. Buscam-se respostas às angustiantes perguntas: por que se morre? Realmente tudo se acaba com a morte?

No contexto de busca desesperada para se manter em estado de nomia, ou seja, em um mundo com sentido, segundo Quintana (1999, p. 33):

a doença se torna incompreensível, ininterpretável para o ser humano. A doença e o sofrimento que ela comporta se nos apresentam sempre, sem dúvida, como algo inexplicável, como algo sem sentido. Por que adoeci? Por que eu? E se adoeci, por que não me curo? Qual é o sentido disso que está me acontecendo?

Nessa busca de respostas para os sentidos da vida, para as doenças e muitas vez até mesmo pela cura, o ser humano recorre a religião. A religião tem a função de proporcionar uma resposta tanto para as dores quanto as alegrias desse ser humano.

A religião pode fornecer os elementos que garantem a nomia

social, uma vez que ela é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos seres humanos através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral. Ela veste as concepções por ela formuladas com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações que propõe parecem singularmente realistas. Desta forma intervém tanto na definição do sentido como na orientação das práticas sociais. Ou seja, ela pode tanto fornecer a explicação e a justificação das relações sociais, como construir o sistema das práticas destinadas a reproduzi-las (LEMOS, 2009, p. 31).

Na busca de significados para as experiências de saúde/doença na atualidade, uma temática tem se destacado: trata-se da presença da AIDS enquanto realidade social. Entendemos que a epidemia da AIDS (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida), causada pelo HIV (Vírus da Imunodeficiência Humana), por ter diferentes características nas diversas regiões do mundo (Leal, 2010), deve ser entendida como “um construto social que se molda dentro do contexto de sistemas sociais, culturais, políticos e econômicos altamente específicos, porém interligados e sobrepostos” (Parker, 1994, p. 18). Embora sejam muitos os aspectos que compõem a dinâmica da AIDS, alguns se sobressaem no desenrolar tanto dos avanços da epidemia como nas formas de enfrentamento da mesma. Refiro-me às crenças e práticas sociais que estruturam as relações sexuais. Sendo assim, para entender o caráter e o desenvolvimento específico da AIDS no Brasil, é necessário ter uma noção das formas como essas crenças e práticas são construídas social e culturalmente. Uma vez que a dinâmica da AIDS está intrincada com outros aspectos da cultura, entre eles as relações de gênero, para entender a expansão e o enfrentamento dessa doença necessitamos considerar as permanências ou as mudanças nas configurações dessas relações. Isto porque em consonância com essas mudanças ou permanências, a epidemia da AIDS adquire novos rumos.

Nestas pesquisas há que se observar se os avanços tecnológicos na área da medicina e das ciências da vida são acompanhados ou não por posturas e talvez mudanças de valores religiosos nos processos de tratamento. No que diz respeito aos avanços nas ciências da vida, entre as principais descobertas nessa área destacam-se os estudos funcionais do cérebro humano, a substituição/reposição hormonal, as técnicas cirúrgicas minimamente invasivas e robotizadas, a terapia combinada que aumenta a sobrevida dos portadores de HIV, as pesquisas com células-tronco, as descobertas do genoma humano e outros.

Nesse contexto, uma das formas de intervenção social para a melhoria da qualidade de vida da população tem como ponto de partida a informação sobre os fatores de risco, a formulação e adoção de políticas e ações de saúde pública abrangentes e integrad(or)as, baseadas em ações intersetoriais, considerando os ciclos da vida, bem como as necessidades pessoais e locais. Outra forma importante de contribuição para a melhoria de vida é participação na proposição de medidas legislativas e regulatórias, ações sobre o ambiente urbano e os meios de transporte que facilitem a locomoção de pessoas com doenças crônicas/deficiências, iniciativas de mobilização da comunidade visando melhoria na qualidade dos serviços e também mudanças no próprio comportamento da população, organização dos serviços de saúde, entre outros.

O ser humano é “um microcosmo que une em si todos os reinos do mundo criado e é, contemporaneamente, aberto ao mundo sobrenatural através da alma espiritual, podendo elevar-se até atingir os ápices da vida espiritual ou degradar-se” (PERETTI, 2010, p. 59).

## **O cuidado integral do ser humano como meio de cura**

Entre os seres humanos, o cuidado é vital, pois sem cuidados não há chance de vida. Os cuidados paternos e maternos estão presentes em todas as culturas, em todos os tempos e desde sempre. Ao ser comparado a outras espécies animais, o bebê humano mostra-se carente de cuidados específicos, que se prolongam em seu desenvolvimento até ser

atingido um nível de independência que lhe possibilite sobreviver. Do ponto de vista psicológico, o risco de desintegração da personalidade é afastado pelo amamentar, pelo tocar, pelo abrigar, ou seja, pela carícia e pelo afago de quem cuida (OLIVEIRA, 2012, p. 21).

O cuidado integral contribui para a saúde e prevenção do estresse e é vinculado ao conceito de sagrado. Nas relações de ajuda, o cuidar pressupõe que há alguém que cuida e alguém que é alvo desse cuidado. O cuidado espiritual funciona como eixo integrador, favorecendo a integridade pessoal, no sentido de inteireza, plenitude, de algo sem rupturas, que é preservado (MACHADO, 2014).

É importante perceber que quando buscamos nos relacionar com o sagrado, quando é que o sagrado entra em nossa vida. Importa também observar se nossa relação é equilibrada entre agradecimento e intercessão, ou se nos lembramos de Deus apenas quando estamos na pior, transformando a divindade num mordomo que deve estar sempre pronto a nos servir para assim provar sua existência. É na vida que percebemos e sentimos múltiplas formas de dor, sofrimento, doença, decepções, e são nesses momentos privilegiados que nos fazem buscar uma relação com o sagrado [...]. A cura é uma experiência libertadora, ela é vital e ardentemente desejada [...]. O processo terapêutico e a vivência da cura [...] demonstram uma dinâmica vital fundamental que inclui a pessoa doente, seus familiares, Jesus, os discípulos e a multidão (RICHTER REIMER, 2002, p.1233-50).

Doença é um estado de desequilíbrio em que estão diminuídos ou deteriorados os aspectos social, físico, emocional e intelectual da pessoa, constituindo uma situação de limitação ou ameaça em sua vida (GRELHA, 2009, p. 62).

A Organização Mundial da Saúde (OMS) define como crô-

nicas as doenças cardiovasculares (cerebrovasculares, isquêmicas), as neoplasias, as doenças respiratórias crônicas e diabetes *mellitus*. Nesse rol pode-se incluir aquelas doenças que contribuem para o sofrimento dos indivíduos, das famílias e da sociedade, tais como: as desordens mentais e neurológicas, as doenças bucais, ósseas e articulares, as desordens genéticas e as patologias oculares e auditivas (OMS *apud* BRASIL, 2008, p. 13).

Boff (2011, p. 143) caracteriza a doença como um dano à totalidade da existência, pois não é uma parcialidade que está doente, mas é a vida que adoce em suas várias dimensões: em relação a si mesmo, à sociedade, e ao sentido global da vida.

“Viver é aprender, isso significa que qualquer coisa que nos aconteça enquanto estamos vivos está ligada às nossas experiências de aprendizado e que as decisões tomadas por cada um de nós baseiam-se naquelas experiências” (JACKSON, 2004, p. 835).

Brandalise (2004, p. 34) esclarece que o sentido da vida precisa ser decorrente de uma fonte da vida, e essa fonte é o próprio Deus. A vida das pessoas deve ser uma nota na pauta de Deus, e o sentido para a vida de uma pessoa nasce da sintonia profunda com o Deus da vida. Pelo sentido da vida está em jogo não só o destino de cada pessoa, mas também o destino da humanidade, pois são, nas situações de crise, dúvida e insatisfação interior, que a pessoa é verdadeiramente surpreendida pela questão sobre o sentido da vida.

A crise é uma ruptura na dinâmica da vida. Exige parar, pensar e refletir, experienciar-se frágil, curtir a solidão, sacrificar algumas coisas que pareciam essenciais. Tempos de crise chegam à vida das pessoas de forma brusca para pôr à prova crenças, valores e purificá-las.

Caso a pessoa saiba trilhar esse caminho com esperança e coragem, a crise possibilitará um novo nascimento. É tempo de reler a vida e descobrir razões profundas pelas quais valham a pena viver e empenhar a vida. Permitir abandonar mochilas que estão carregadas e que estão

vazias de sentido e significado para cada pessoa e para a humanidade (MACHADO, 2014).

Nessa busca da intencionalidade dos fatos e objetos que circundam a pessoa, pode-se descobrir que sua alteridade está simplesmente voltada para o grande Outro: o Absoluto, Deus. “O ser humano recebeu das mãos do criador a tarefa de cuidar da criação e valorizar o dom da vida que lhe é concedido [...], portanto, a pessoa depende do Autor da Vida para encontrar a plenitude e o sentido de sua existência mortal”. A reflexão sobre a vida das pessoas não deixa de contemplar o limite e as perdas como forma de compreender o mistério da existência (BRUSTOLIN, 2006, p. 454-5).

Para tanto, o ser humano interior não é apenas aquele que se relaciona somente com a intimidade, mas um ser humano novo que pode ser sentido nos esperados pontos de rompimento com o ser humano exterior, e a partir dessa relação pode ser jogado para uma experiência de dispersão de si reconhecendo a espiritualidade e o sagrado em sua vida e em suas relações cotidianas (MACHADO, 2014).

As pessoas precisam admitir suas dificuldades diante da emotividade própria do seu ser. “É preciso reconhecer no ser humano sua totalidade tanto racional quanto emotiva, e dar sentido ao todo da pessoa: emocional, psicológico, moral e intelectual, para que ela tenha uma saúde de vida integral” (ZSCHORNACK, 2006, p. 18).

É possível viver uma vida em toda sua totalidade e profundidade que lhe é permitido a cada dia, sendo um ser humano, com condições de se aprimorar, se reestruturar e se ressignificar a cada situação em sua vida, não perdendo, ou buscando novamente, sua valorização e sua dignidade do que há de mais essencial e vital em vida, ou dentro de si mesmo (MACHADO, 2014).

A vida espiritual enraíza-se na estrutura das horas dirigidas para a hora suprema. Precisamente por esta orientação ao “*éschaton*”, as horas de sofrimento são acolhidas como frações de tempo que serão submersas pelo bem que Deus, no fim, sabe-

rá oferecer. Sobretudo dentro da economia das horas dançantes como graças de Deus para a última hora suprema, é que se delinea a figura do “*Kairós*”, o tempo favorável à graça [...] estabelecida por Deus, o instante que se renova constantemente, no qual Deus se oferece como doador-criador. O “*Kairós*” não se identifica com a sorte, a qual submete o homem a uma passividade quase fatalista. O “*Kairós*” é Deus que, dando-se ao homem, dele postula atitude correspondente. Deixar passar o “*Kairós*” significa descuidar a experiência espiritual nele requerida (SECONDIN e GOFFI, 1993, p. 378-9).

Nessa dimensão de tempo, as pessoas sempre tentam lutar contra o tempo, mas se esquecem que a temporalidade é um elemento constitutivo da existência humana. Se acumular anos fosse somente uma série de momentos isolados, as pessoas poderiam escolher aqueles que seriam mais significativos. Claro que as pessoas vivem no *chronos*, mas não podem ser vítimas do processo de envelhecimento e adoecimento de si, podem cultivar dentre de si mesmas uma atitude positiva, e assim podem fazer acontecer à dimensão do *kairós* (PESSINI, 2010, p. 209).

Para Heidegger (2011, p. 457) a temporalidade é o sentido ontológico da cura. Do ponto de vista ontológico, a formação da presença e de seus modos de ser são possíveis baseados na temporalidade, independente do tempo em que este ente ocorre. Em consequência, a espacialidade específica da presença deve fundar-se na temporalidade, assim, não se pode pretender reduzir o espaço do tempo ou dissolvê-lo em puro tempo.

Cabe compreender que a cura é parte constitutiva da natureza humana, mas quem vai decidir é o tempo, ao homem não será nada se não for o tempo / o mundo. O ser do homem só existe enquanto ser no tempo. Então, o duplo sentido de cura fala da dinâmica do cuidado, de sua relação originária onde o cuidado ocupa amplos espaços estando fortemente implicado

ao sentido de ser, no co-existir. Neste mesmo sentido, o movimento constante do cuidado como ato (sentido ôntico) se manifesta na prática diária com todas as normas e rotinas estabelecidas. Porém, não se esgota aí, o cuidado também ocupa um espaço de abertura para possibilidades, como algo que ainda pode ser desvelado. É o que de fato faz parte da existência humana, do cuidado, só podemos conhecer na história, no modo de ser em que predomina seu percurso temporal no mundo, naquilo que diz respeito a sua natureza (OLIVEIRA e CARRARO, 2011, p. 379).

Todo ser humano tem um limite pessoal para lidar com as adversidades. Considera-se que a superação de uma situação traumática ou adversa em sua vida faz crescer a resiliência, contribuindo para o amadurecimento das pessoas, como ser humano, e para a descoberta de um sentido mais profundo às coisas e à vida, e na percepção de valores e visão do mundo (MACHADO, 2014).

Para tanto, a resiliência não pode ser vista com um fator de proteção absoluta nem invulnerabilidade, mas sim como uma possibilidade de enfrentamento, adaptação e superação ligada não só as características pessoais, mas também a fatores ambientais, sociais e circunstâncias do cotidiano. Assim, uma pessoa pode ser resiliente diante de uma situação e não resiliente diante de outra. Nesse sentido, para que uma pessoa se torne resiliente, é preciso que reconheça o problema em sua real dimensão, e assim estabeleça a forma de enfrentamento e os objetivos a serem atingidos. E é no cuidado que as pessoas mais expressam sua solidariedade para com as outras pessoas, e é por esse caminho na dimensão do cuidado que toda relação terapêutica deveria se caracterizar (MACHADO, 2014).

Cuidado este que requer a contribuição de três elementos muito importantes para a saúde integral e que ao longo dos anos o ser humano vem buscando compreendê-lo na ânsia do encontro com a cura que são resiliência, a religião e a etnicidade.

Concluimos então que a busca do ser humano pela saúde integral está relacionada com as questões sociais, religiosas, culturais e étnicas, elementos que compõem a história do ser humano. Neste sentido, compreendemos que é devido as marcas deixadas no corpo do indivíduo e como elas foram adquiridas que estimulará essa pessoa a buscar resposta para tais nomias ou anomias.

## Referências

- ALVES, PC & RABELO, MCM (org.). *Antropologia e saúde*. Traçando identidade e explorando fronteira. Fio-cruz-Relume Dumará: Rio de Janeiro, 1998.
- BARTH, Fredrik (org.) *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de cultura económica, 1976.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOFF, L. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- BRANDALISE, Ilda. *Espiritualidade como espaço terapêutico no resgate do sentido da vida*. Monografia (Especialização em Aconselhamento e Psicologia Pastoral) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2004.
- BRASIL, Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância à Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. *Diretrizes e recomendações para o cuidado integral de doenças crônicas não-transmissíveis: promoção da saúde, vigilância, prevenção e assistência*. Brasília: Ministério da Saúde, 2008.
- BRETON, D. Le. *A construção social do corpo*. Campinas: Papyrus, 2002.
- BRETON, D. Le. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BRETON, D. Le. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papyrus, 2003.
- BRUSTOLIN, Leomar Antônio. A vida: dom e cuidado – antropologia teológica e ética do cuidado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 152, p. 441-460, jun. 2006.
- CUSTÓDIO, Maria Inês de Freitas. *Antropologia e Saúde*. <http://www.espacoacademico.com.br/082/82custodio.htm>

- D' ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- DETREZ, C. *La construction social du corps*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- DUARTE, Luiz Fernando. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar / CNPQ, 1986.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- GRELHA, Patrícia Alexandra Simão Sousa. *Qualidade de vida dos cuidadores informais de idosos dependentes em contexto domiciliário: estudo sobre a influência da educação para a saúde na qualidade de vida*. Dissertação (Mestrado em Cuidados Paliativos) - Universidade de Lisboa, Portugal, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2011.
- HOUAISS, Antônio e VILAR, Mauro de Salles. *Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa*/Antônio Houaiss e Mauro de Salles Villar, elaborado no Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- JACKSON, Osa. Função cerebral, envelhecimento e demência. In: UMPHRED, D. A. *Reabilitação Neurológica*. 4. ed. São Paulo: Manole, 2004. p. 837-862.
- LAVINAS, L., Perspectivas do Emprego no Brasil: Inflexões de Gênero e diferenciais femininos. In: *Emprego Feminino no Brasil: Mudanças Institucionais e Novas Inserções no Mercado de Trabalho*, CEPAL/ECLAC, *Série Políticas Sociais*, Vol. I, OIT, Santiago de Chile, 2002.
- LEAL, Andréa Fachel. *Panorama da AIDS no Brasil*. Disponível no site <http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=6213&sid=43> visitado em 07/06/2010.
- LEON, F., América Latina: A Empregabilidade Feminina e a Eficiência dos Novos Modelos. In: *Emprego Feminino no Brasil: Mudanças Institucionais e Novas Inserções no Mercado de Trabalho*, CEPAL/ECLAC, *Série Políticas Sociais*, Vol. I, OIT, Santiago de Chile, 2002.
- LEMOS. Carolina Teles. Religião e o sentido da vida. In.:REIMER, Ivoni Richter & SOUZA (Org.) *O sagrado na vida: subsídios para aulas de teologia*. Goiânia: PUC Goiás, 2009.

- LOYOLA, Maria. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984.
- MACHADO, Erika Pereira. *Espiritualidade e saúde: uma dimensão de cuidado na vida de cuidadores familiares de pessoas com doença crônica*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.
- MENDEZ, María Laura & MENDES, Alberto Daniel. *Cultura y locura*. Buenos Aires, Ed. Libros de la Cuadriga, 1994.
- MINAYO, Maria Cecília. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo, Ed. Hucitec-Abrasco, 1998, 5ª ed.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem, a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Lisboa: Publicações Europa – América, 1976, 2ª ed.
- MARUANI, M. *Travail et emploi des femmes*. Paris: Éditions La Découverte, 2000.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2008, 11a. ed.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Instituto Piaget. 3ª edição, 2001.
- NOGUEIRA, C. M. *A Feminização no Mundo do Trabalho*. São Paulo: Autores Associados, 2004.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. O debate multicultural no âmbito das Ciências da Religião. *Caminhos*, Goiânia, v. 6, n. 2 p. 285-291/dez.2008.
- OLIVEIRA, Irene Dias. Sagrado e corporeidade nas culturas Afro-Brasileiras. In.:REIMER, Ivoni Richter & SOUZA (Org.) *O sagrado na vida: subsídios para aulas de teologia*. Goiânia: PUC Goiás, 2009.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.
- OLIVEIRA, Roseli M. Kühnrich de. *Pra não perder a alma: o cuidado aos cuidadores*. São Leopoldo: Sinodal, 2012.
- OLIVEIRA, Marília de Fátima Vieira de; CARRARO, Telma Elisa. Cuidado em Heidegger: uma possibilidade ontológica para a enfermagem. *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, v. 64, n. 2, p.376-380, mar./abr. 2011.

- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PADILHA, Günter. Hermenêutica Bíblica Negra. In: LÓPES, Maricel Mena e NASH Peter Theodore (Org.). *Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 110-130.
- PÁDUA, Jorge Hage. Teologia negra da libertação; expressão teológica dos oprimidos na América Latina. *Estudos Bíblicos*. v. 39/2, p. 143-166, 1999.
- PARKER, Richard. Diversidade sexual, análise sexual e a educação sexual sobre a Aids no Brasil. In: Loyola, Maria Andréa (Org). *Aids e sexualidade: o ponto de vista das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes, n. 25, p. 5-10, 1996.
- PERETTI, Clélia. Gênero: perspectivas antropológicas e fenomenológicas em Edith Stein. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 54-68, jan./jun. 2010.
- PESSINI, Leo. *Espiritualidade e artes de cuidar: o sentido da fé para a saúde*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1997.
- QUINTANA, Alberto Manuel. *A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru, Ed. EDUSC, 1999.
- REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas: contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2006.
- REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Libertação e Liberdade: novos olhares/contribuições ao II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2008.
- RICHTER REIMER, I. Cura e Salvação: experiências do sagrado na construção da vida em suas múltiplas relações. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 6, p. 1233-53, 2002.
- RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila (Orgs.). *Mitologia e Literatura Sagrada: contribuições do III Congresso Internacional de Ciências da Religião*. Goiânia: Ed. da PUC; América; São Leopoldo: Oikos, 2009.
- RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo; FERREIRA, Joel Antônio (Orgs.).

Anais III Congresso Internacional em Ciências da Religião: mitologia e literatura sagrada/2009.

ROPA, Daniela & DUARTE, Luiz Fernando. Considerações teóricas sobre a questão do atendimento psicológico às classes trabalhadoras. In: FIGUEIRA, Servulo (org.). *Cultura da psicanálise*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1985.

SECONDIN, Bruno; GOFFI, Tullio. *Curso de espiritualidade: experiência, sistemática, projeções*. Tradução de Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 1993. (Coleção Avulso).

SILVA, Rosemary Francisca Neves. O Servo de YHWH solidário com o povo escravo da Babilônia. *Tese de Doutorado*. Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2014. 156 p. Disponível em [http://tede.biblioteca.ucg.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=1752](http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1752). Acesso em 27 de abril de 2016. 20h47min.

SINGLY, François de. *Sociologia da família contemporânea*. Trad. Clarice Ehlers Peixoto. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

SOUZA, Lúcia de. A saúde e a doença no dia-a-dia do povo. *Caderno do CEAS*, N. 77, Jan./Fev. 1982.

ZSCHORNACK, Ilaine. *A experiência com o sagrado e o resgate da espiritualidade no aconselhamento pastoral*. Monografia (Especialização em Aconselhamento e Psicologia Pastoral) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006.

# História Cultural das Religiões

**Carlos André Silva de Moura**  
**Gustavo de Souza Oliveira**  
**Harley Abrantes Moreira**

[...] la storia delle religioni ha la capacità di risolvere in buone ragioni di rapporti sociali e di strutture simboliche di civiltà diverse tutte le invenzioni culturali del senso, che con etnocentrica certezza ci ostiniamo a rinchiudere nella categoria universalistica de “religione”<sup>1</sup>.

**O** objetivo do texto consiste em apresentar algumas propostas teórico-metodológicas da História Cultural das Religiões, com a compreensão do método a partir da sua historicidade, das suas principais referências, dos seus objetos e objetivos de pesquisa. Destacamos que, com os debates, não temos a intenção de formular um hermético domínio teórico e/ou metodológico, mas nos concentramos na apresentação de uma forma de se estudar os processos históricos que envolvem as questões religiosas. O caminho aqui traçado já se estabeleceu como válido para a abordagem dos diversos objetos de estudo em multiplicação, tendo como base a plataforma comum da História Cultural.

Neste sentido, inicialmente, apontamos um percurso da História Cultural, fundamental para a compreensão dos estudos sobre as religiões neste ramo teórico. Em sequência, discutimos alguns pontos sobre a Escola Italiana de História das Religiões, posicionamento teórico e metodológico que une os três autores deste trabalho. Por último, dia-

---

1 GASBARRO, Nicola. *Religione e/o Religioni? La sfida dell'antropologia e della comparazione storico-religiosa*. In: MARANHÃO Fº., Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). *(Re)conhecendo o Sagrado: reflexões teórico – metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 103.

logamos sobre a expansão dos objetos de pesquisa, que atualmente são associados como opção para o estudo das religiões, sobretudo no Brasil.

A perspectiva de uma História Cultural das Religiões pode ser compreendida a partir das suas conexões com as consequências da chamada “virada cultural”, notadas, sobretudo, a partir da década de 1970, quando grupos de historiadores questionavam esquemas teóricos herméticos e generalizantes, com a intenção de abordar os fenômenos culturais mais específicos em seus recortes temporais e espaciais<sup>2</sup>. Neste sentido, focaram-se as distinções de natureza cultural em detrimento das explicações sociais, políticas e econômicas mais gerais. Isso significa dizer que ocorreu uma mudança na percepção de situações cotidianas que hoje são tratadas pelo substantivo cultura e não mais por sociedade<sup>3</sup>.

A partir do exposto, as relações econômicas e sociais não seriam anteriores às culturais que, por sua vez, não estariam determinadas por aquelas. De tal modo, compreendemos que os campos econômicos e sociais também são locais de práticas e produções culturais, de fundamental importância para o trabalho dos pesquisadores que se debruçam sobre os seus objetos com abordagens teóricas voltadas para o cultural.

Assim sendo, a História Cultural das Religiões aproxima-se da perspectiva analítica proposta por Michel De Certeau, quando se utiliza da metáfora do urbanista para nos auxiliar na compreensão da atuação do cultural sobre o social. Para o autor:

As maneiras de utilizar o espaço fogem à planificação urbanística: capaz de criar uma composição de lugares, de espaços ocupados e espaços vazios, que permitem ou impedem a cir-

---

2 As questões teóricas e metodológicas não foram os únicos aspectos importantes que conduziram os novos estudos da história das religiões. Karina Bellotti demonstrou a importância de alguns eventos históricos, a exemplo da independência dos Estados Unidos da América, o processo de secularização em vários países, a chamada “concorrência” religiosa, dentre outros, para a elaboração de novas abordagens sobre as religiões e suas relações com a cultura, sociedade e o cotidiano. Cf. BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: Conceitos e debates na era contemporânea. **História: Questões & debates**, Curitiba, p. 13 – 42, n. 55, UFPR, 2011.

3 BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 07-11.

culação, o urbanista é incapaz de articular essa racionalidade em concreto com os sistemas culturais, múltiplos e fluidos, que organizam a ocupação efetiva dos espaços internos (apartamentos, escadarias etc.) ou externos (ruas, praças, etc) e que debilitam com vias inumeráveis. Ele pensa em uma cidade vazia e a fabrica; retira-se quando chegam os habitantes, como diante dos selvagens que perturbarão os planos elaborados sem eles. Ocorre o mesmo com as maneiras de viver o tempo, de ler os textos ou de ver as imagens. Aquilo que uma prática faz com signos pré-fabricados, aquilo que estes se tornam para os usuários ou os receptores, eis algo essencial que, no entanto, permanece em grande parte ignorado<sup>4</sup>.

Para Michel De Certeau, os moradores que ocupam os locais planejados pelo urbanista impõem práticas culturais que reconstróem ou alteram o modo de vida previsto por seu idealizador. Desta forma, os sistemas culturais múltiplos inferem uma lógica própria e impõem uma ação que transforma o plano original. O responsável pelos espaços ocupados não tem a capacidade de controlar as invenções e reinvenções culturais de um grupo específico ou de uma organização social.

Nesse sentido, as práticas culturais não apenas refletem as identidades sociais, mas atuam em suas construções. Quando a cultura deixa de ser determinada pelas estruturas materiais, passa a representar um campo maior dentro do qual os objetos de estudo da história passam a ser considerados. Dessa forma, ao entendermos a História Cultural como “uma operação historiográfica que busca, cada vez mais, orientar a sua prática de pesquisa por um ou outro conceito antropológico de cultura”<sup>5</sup>, legitimamos a relação entre este campo historiográfico e a Escola Italiana de História das Religiões que, desde as suas origens

---

4 DE CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. Campinas: Editora Papirus, 1995, p. 233 e 234.

5 BENATTE, Antonio Paulo. A História Cultural das Religiões: contribuições a um debate historiográfico. In. SILVA, Eliane Moura da; ALMEIDA, Néri de Barros (Org.). **Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões**. São Paulo: FAP – UNIFESP, 2014. p. 62.

no início do século XX, propunha o entendimento das religiões como fenômenos culturais.

A esse respeito, destaca-se que, desde a década de 1920, alguns intelectuais na Itália se debruçaram sobre os estudos históricos das religiões, construindo uma tradição sobre a temática no país. A principal proposta destes pensadores se constituía em não reduzir as suas pesquisas a indagações fenomenológicas, como produtos culturais reductíveis<sup>6</sup>.

Para o desenvolvimento dos estudos científicos sobre as religiões, foi necessária a dessacralização das suas abordagens e do próprio conceito utilizado por seus pesquisadores. Com isso, rompeu-se com uma visão eurocêntrica sobre a religião através da estruturação de novas investigações que superavam as compilações e descrição de crenças religiosas<sup>7</sup>.

Com as publicações da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religione*, além das obras do pensador Raffaele Pettazzoni (1883-1953), tiveram início os debates que marcaram o posicionamento teórico do grupo italiano dedicado aos estudos da história das religiões. Suas propostas tinham como principal argumentação as abordagens históricas, sociais e antropológicas dos eventos religiosos<sup>8</sup>.

O percurso da Escola Italiana de História das Religiões é longo e, de acordo com Adone Agnolin, advém da influência dos estudos que tinham como referência o *Istituto di Studi Storico-Religiosi* da *Università La Sapienza*, na cidade de Roma, com a coordenação do professor Raffaele Pettazzoni. O método histórico-comparativo, proposto por esse intelectual, defendia a natureza humana e cultural dos fatos religiosos. A partir da influência do docente, outros pesquisadores contribuíram com essa abordagem, a exemplo de Ernesto De Martino, Angelo Brelich, Vit-

---

6 SILVA, Eliane Moura da. História das Religiões: algumas questões teóricas e metodológicas. In. MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Eliane Moura da; SANTOS, Mário Ribeiro dos; SILVA, Paulo Julião da (Org.). **Religião, Cultura e Política no Brasil: perspectivas históricas**. Campinas: UNICAMP / IFCH, 2011. p. 15.

7 BELLOTTI, 2011, p. 17, 22.

8 SILVA, 2011, p. 15.

torio Lanternari, Dario Sabbatucci, Marcello Massenzio, Paolo Scarpi, Gilberto Mazzoleni e Nicola Gasbarro<sup>9</sup>.

Em decorrência da vinculação com os estudos realizados naquele instituto, criou-se a nomenclatura Escola Romana de História das Religiões na cidade de Urbino, em 1973. Hoje o grupo é mais conhecido como Escola Italiana de História das Religiões, congregando pesquisadores que ressaltavam a historicidade das religiões, “[...] dos movimentos religiosos enquanto produtos culturais e redutíveis à razão histórica”. Tais propostas estavam na intercessão da história com a antropologia, desconsiderando as análises des-historicizantes e isoladas teoricamente<sup>10</sup>.

As intercessões com essa escola apontam para o estudo das religiões a partir de um posicionamento particular da História Cultural. O que também significa pensá-las como partes integrantes de culturas específicas, desenvolvidas em contextos temporais e espaciais precisos, os quais participam da construção de determinadas realidades, uma vez que atuam nas formas de imaginar ou representar as sociedades construídas, também, através das suas práticas.

Para Karina Bellotti, as práticas culturais tecidas no cotidiano são as principais responsáveis pela formação das identidades individuais e coletivas, em detrimento das ortodoxias e dos preceitos oficiais de cada religião. Tais estruturas seriam apropriadas e modificadas pelos sujeitos históricos que, através das maneiras de absorver as suas ortodoxias religiosas, resignificam e recriam as religiões a partir das suas experiências histórico-culturais específicas<sup>11</sup>.

São as práticas culturais ou as maneiras encontradas, por cada grupo ou contexto, de vivenciar suas religiões que tornam suas experiências únicas e inéditas, pulverizando, assim, a religião como objeto de estudo. Isso ocorre pela possibilidade de se observar uma distinta ocor-

9 AGNOLIN, Adone. *História das Religiões*. Perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013b. p. 53-68.

10 SILVA, 2011, p. 15; MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005. p. 19 – 21.

11 BELLOTTI, 2011, p. 30-34.

rência de elaboração das ortopráticas que, segundo Nicola Gasbarro, constituem-se em um conceito contraposto ao de ortodoxia no estudo das religiões, analisando as práticas e exercícios do culto mais que os dogmas e os sistemas de crenças<sup>12</sup>.

Ainda para o autor, a fé e as suas expressões não podem ser consideradas apenas como resultados das ortodoxias religiosas. Para a condução das investigações históricas, estes aspectos devem ser compreendidos como das ortopráticas sociais que são oriundas das diversas configurações culturais<sup>13</sup>.

São, portanto, as ortopráticas, invenções e reinvenções em termos de práticas religiosas. O seu conceito abrange as regras rituais e as “ações inclusivas e performativas da vida social” e das artes de fazer cotidianas<sup>14</sup>. Com essa perspectiva de análise, distanciamo-nos das classificações atribuídas apenas ao fenomenológico, pois entendemos o processo a partir da sua historicidade. Além disso, amplia-se o campo de estudos da história das religiões que deixa de abranger apenas a investigação das instituições religiosas, passando à observação das práticas culturais ocorridas não necessariamente em seu interior, mas em variados outros espaços.

Os estudos sobre a religião ultrapassaram os muros dos redutos eclesiásticos, com abordagens sobre os diálogos culturais, os símbolos ou a consideração do sagrado e do profano como elaborações históricas, não se resumindo a um enfoque teológico. O cristianismo deixou de se configurar como único elemento explicativo, fundamental para a compreensão das práticas sociais e das novas abordagens conceituais sobre a religião<sup>15</sup>.

Para Eliane Moura da Silva, estudar historicamente os movimentos e os pensamentos religiosos significa debater teoricamente as possí-

---

12 GASBARRO, Nicola. Missões: A Civilização Cristã em Ação. In. MONTERO, Paula. **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006. p. 71.

13 GASBARRO, 2013, p. 85.

14 Cf. GASBARRO, 2006.; GASBARRO, Nicola. A modernidade ocidental e a generalização de “religião” e “civilização”: o agir comunicativo das missões. In. SILVA; ALMEIDA, 2014. p. 190.

15 BELLOTTI, 2011, p. 16 - 22.

veis abordagens dentro desta área de estudo. Por isso, compreendemos que é a partir da História Cultural que conseguimos analisar os fenômenos religiosos em suas construções, com a elaboração de uma forma de pensá-los e uma maneira pela qual podem ser compreendidos<sup>16</sup>.

Com essa abordagem, também evitamos as generalizações, uma vez que se alarga e pluraliza o conceito de religião, com a compreensão das representações que aspiram à universalidade determinada por aqueles que as elaboram. Vale salientar que cada cultura constitui sua própria ortoprática, construída por diferentes sujeitos que, em suas zonas de contato, atuam a partir das relações de poder assimétricas<sup>17</sup>. Ao participarem de tal construção social, as religiões atuam na elaboração das identidades culturais que, por suas vezes, podem ser compreendidas como vias de “mão dupla”, resultantes de complexas hibridizações<sup>18</sup> produzidas junto aos fenômenos de comunicação religiosa, notados como vetores de produção cultural<sup>19</sup> onde, para cada objeto de estudo desse domínio, é possível afirmar que determinada cultura forma historicamente os seus sistemas religiosos<sup>20</sup>.

Com base nas pesquisas voltadas para a História Cultural, as religiões não são compreendidas enquanto essencialismos ou fenômenos inerentes à determinada “condição humana”, segundo a qual, em razão de sua finitude, os grupos humanos elaborariam, independentemente das diferentes épocas e lugares, crenças sobre a dimensão supra-histórica da realidade. Tais ideias da escola fenomenológica, que tinha como principal expoente Mircea Eliade<sup>21</sup>, foram questionadas pelos pressupostos da Escola Italiana das Religiões.

---

16 SILVA, Eliane Moura da. Introdução. Religião: da fenomenologia à História. In. SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira (Org.). **Religião e Sociedade na América Latina**. São Bernardo do Campo: Metodista, 2010. p. 11, 13.

17 SILVA, Eliane Moura da. “Os Anjos do Progresso no Brasil”: as missionárias protestantes americanas (1870 – 1920). **Rever**. São Paulo, p. 103 – 126, nº. 1, 2012.

18 HALL, Stuart. **Da diáspora** - Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 31.

19 GASBARRO, 2014, p. 191-192.

20 SILVA, 2011, p. 21.

21 BELLOTTI, 2011, p. 21-23.

As propostas da escola italiana têm como diferencial possibilitar aos investigadores que se utilizam desta corrente, compreender o seu objeto de pesquisa em um universo sociocultural diverso. Para isso, é necessária “a valorização das religiões como produtos culturais historicamente determinados”, com abordagens que permitam “análises e comparações entre formações religiosas específicas”<sup>22</sup>. Por isso, é possível optar pela designação de religiões no lugar do termo religião. O conceito no singular apresenta a concepção de um modelo único, enquanto o plural apresenta a sua multiplicidade<sup>23</sup>.

Como objeto de pesquisa, as religiões devem ser abordadas em função das culturas onde se desenvolvem historicamente. Uma vez que não são consubstanciais ao homem, as suas diferentes práticas também impõem a necessidade de abordá-las em suas diversidades historicamente fundadas<sup>24</sup>. Segundo Raffaele Pettazzoni, uma das principais especificidades deste ramo de pesquisa se traduz em perceber que “[...] toda religião é produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e, por sua vez, capaz de condicionar o próprio contexto em que opera”<sup>25</sup>.

Sendo assim, a diversidade de religiões depende da diversidade das histórias. O método proposto por Raffaele Pettazzoni é conhecido como histórico-comparativo e defende a natureza humana e cultural dos fatos religiosos, com o seu estabelecimento na contramão da fenomenologia, que procurava leis gerais e semelhanças formais<sup>26</sup>.

Portanto, uma vez que as religiões operam dentro dos processos relativos às culturas onde emergem, pode-se afirmar que, em suas especificidades, são sempre inéditas, contradizendo a ideia de que existiria uma essência religiosa inerente à condição humana. As religiões passam

---

22 SILVA, 2010, p. 14.

23 AGNOLIN, Adone. História das Religiões e das Religiosidades. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de A. (Org.). **(Re)conhecendo o sagrado**: reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. São Paulo: Fonte Editorial, 2013a. p. 43-45. Cf. AGNOLIN, 2013b.

24 AGNOLIN, 2013, p. 39-48a.

25 MASSENZIO, 2005, p. 149.

26 AGNOLIN, 2013b, p. 53-68.

a ser pensadas como frutos da necessidade de “diferenciar e determinar as peculiaridades precípua de cada processo histórico, para entender, também, além das texturas fundamentais comuns, as irrepetíveis soluções criativas concretas, historicamente realizadas”<sup>27</sup>.

Os pesquisadores que se dedicam ao estudo dos fenômenos religiosos devem se manter atentos ao “[...] uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos, etc”. Partindo deste princípio, é necessário pensar a religião como categoria conceitual e metodológica, aberta à mudanças culturais, históricas e sociais<sup>28</sup>.

Com as abordagens da História Cultural das Religiões, sobretudo as que têm como base as propostas da Escola Italiana de História das Religiões, surgiram novos problemas de pesquisas e inovadoras abordagens. Entre tais propostas, destacamos o método comparativo, que tem a possibilidade de apresentar novas questões, além de contribuir com o repensar de temáticas já estabelecidas<sup>29</sup>. De tal modo, tem-se a possibilidade de se desenvolver analogias, identificar semelhanças e diferenças entre as realidades estudadas, perceber as variações de um mesmo exemplo ao elaborar as suas conexões<sup>30</sup>.

Os modelos das culturas políticas, as variedades dos catolicismos no Continente Americano ou na Europa, as missões cristãs na África ou Ásia, as ações dos intelectuais no meio eclesiástico são alguns exemplos de unidades comparativas que podem ser elaboradas ou repensadas a partir das propostas da História Cultural das Religiões. Para Raffaele Pettazzoni, o cristianismo para o crente é incomparável, mas como produto histórico pode ser confrontado. Se o entendermos como evento único e excepcional, o colocaremos fora da história, mas visto no plural torna-se um elemento de estudo. A comparação favorece o advento da forma supranacional da religião, observando a produção dos elementos

27 MASSENZIO, 2005, p. 25.

28 SILVA, 2011, p. 18.

29 Cf. SOURCE, Raffaele Pettazzoni. Il Metodo Comparativo. Brill, Leiden, p. 01 – 14, vol. 06, fasc. 01, jan. 1959.

30 BARROS, José D'Assunção. *História Comparada*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 17.

individuais que visam transformar a religião em um modelo homogêneo e universal<sup>31</sup>.

Para Karina Bellotti, atualmente, os estudos que têm como base a História das Religiões abordam os diálogos “[...] entre essas fronteiras antagonicas e entre expressões religiosas individuais/coletivas e instâncias sociais diversas”<sup>32</sup>. Neste sentido, temáticas que se valeram de aspectos interdisciplinares ganharam maior incidência nos debates entre os historiadores, sociólogos, antropólogos e os demais ramos do conhecimento.

As pesquisas que enfatizaram questões como mídia e religião<sup>33</sup>, comunicação e religião, os fundamentalismos<sup>34</sup>, culturas visuais religiosas, cultura material e imaterial religiosa, gênero e religião<sup>35</sup>, ensino e religião<sup>36</sup>, os diálogos inter-religiosos, as afinidades entre a religião e a política, as relações entre religião e o mercado de entretenimento, dentre outros assuntos, fortaleceram-se nos espaços de produção. Tal realidade não se percebe apenas pelas novas abordagens teóricas e metodológicas, mas pela configuração de novas possibilidades de pesquisas, pelos novos materiais e questionamentos que os historiadores se fizeram e ainda fazem sobre o conceito de religião e religiosidades.

Ao estudarmos a religião, com o olhar da História Cultural, não desejamos limitar ou criar um conceito filosófico sobre o tema, mas demonstrarmos as diferentes maneiras como os indivíduos compreendem o religioso e o vivenciam em um determinado momento histórico e

---

31 SOURCE, 1959.

32 BELLOTTI, 2011, p. 41

33 Cf. BELLOTTI, Karina Kosicki. Mídia, Religião e História Cultural. **Rever**, São Paulo, p. 01 – 05, v. 04, 2004.; BELLOTTI, Karina Kosicki. “**Delas é o Reino dos Céus**” – Mídia evangélica na cultura pós-moderno do Brasil (anos 1950 – 2000). São Paulo: Annablume / FAPESP, 2010.

34 Cf. SILVA, Eliane Moura da. Fundamentalismo Evangélico e questões de Gênero: em busca de perguntas. In. SOUZA, Sandra Duarte de (Org.). **Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas**. São Bernardo do Campo: Metodista, 2006.

35 Cf. SOUZA, Sandra Duarte de (Org.). **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. São Paulo: Metodista, 2006.; SOUZA, Sandra Duarte de. Gênero e Religião nos Estudos Feministas. **Revista Mandrágora: Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 122 – 130, v. 12, n.e., set. – dez. 2004.

36 SILVA, Eliane Moura da. Estudos de Religião para um Novo Milênio. In. KARNAL, Leandro (Org.). **História na Sala de Aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Contexto, 2015.

cultural<sup>37</sup>. A História Cultural das Religiões amplia os horizontes metodológicos, com ênfase no caráter plural do conceito de religião e nas relações históricas dessa com as culturas das quais participa.

### Referências:

AGNOLIN, Adone. História das Religiões: Teoria e Método. In. **(Re)conhecendo o Sagrado**: reflexões teórico – metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. São Paulo: Fonte Editorial, 2013a.

AGNOLIN, Adone. **História das Religiões**. Perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013b.

BARROS, José D'Assunção. **História Comparada**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BELLOTTI, Karina Kosicki. **“Delas é o Reino dos Céus”** – Mídia evangélica na cultura pós-moderno do Brasil (anos 1950 – 2000). São Paulo: Annablume / FAPESP, 2010.

\_\_\_\_\_. História das Religiões: Conceitos e debates na era contemporânea. **História: Questões & debates**, Curitiba, p. 13 – 42, n. 55, UFPR, 2011.

\_\_\_\_\_. Mídia, Religião e História Cultural. **Rever**, São Paulo, p. 01 – 05, v. 04, 2004.

BENATTE, Antonio Paulo. A História Cultural das Religiões: contribuições a um debate historiográfico. In. SILVA, Eliane Moura da; ALMEIDA, Néri de Barros (Org.). **Missão e Pregação**: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões. São Paulo: FAP – UNIFESP, 2014.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

DE CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. Campinas: Editora Papirus, 1995.

GASBARRO, Nicola. A modernidade ocidental e a generalização de “religião” e “civilização”: o agir comunicativo das missões. In. SILVA, Eliane Moura da; ALMEIDA, Néri de Barros (Org.). **Missão e Pregação**: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões. São Paulo: FAP – UNIFESP, 2014.

\_\_\_\_\_. Missões: A Civilização Cristã em Ação. In. MONTERO, Paula. **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. Religione e/o Religioni? La sfida dell'antropologia e della comparazione storico-religiosa. In. MARANHÃO Fº., Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.).

---

37 BENATTE, 2014, p. 65.

**(Re)conhecendo o Sagrado:** reflexões teórico – metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

HALL, Stuart. **Da diáspora** - Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MASSENZIO, Marcello. **A História das Religiões na Cultura Moderna.** São Paulo: Hedra, 2005.

SILVA, Eliane Moura da. “Os Anjos do Progresso no Brasil”: as missionárias protestantes americanas (1870 – 1920). **Rever.** São Paulo, p. 103 – 126, n.º. 1, 2012.

\_\_\_\_\_. Estudos de Religião para um Novo Milênio. In. KARNAL, Leandro (Org.). **História na Sala de Aula:** conceitos, práticas e propostas. São Paulo: Contexto, 2015.

\_\_\_\_\_. Fundamentalismo Evangélico e questões de Gênero: em busca de perguntas. In. SOUZA, Sandra Duarte de (Org.). **Gênero e Religião no Brasil:** ensaios feministas. São Bernardo do Campo: Metodista, 2006.

\_\_\_\_\_. História das Religiões: algumas questões teóricas e metodológicas. In. MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Eliane Moura da; SANTOS, Mário Ribeiro dos; SILVA, Paulo Julião da (Org.). **Religião, Cultura e Política no Brasil:** perspectivas históricas. Campinas: UNICAMP / IFCH, 2011.

\_\_\_\_\_. Introdução. Religião: da fenomenologia à História. In. SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira (Org.). **Religião e Sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: Metodista, 2010.

SOURCE, Raffaele Pettazzoni. Il Metodo Comparativo. **Brill,** Leiden, p. 01 – 14, vol. 06, fasc. 01, jan. 1959.

SOUZA, Sandra Duarte de (Org.). **Gênero e religião no Brasil:** ensaios feministas. São Paulo: Metodista, 2006.

\_\_\_\_\_. Gênero e Religião nos Estudos Feministas. **Revista Mandrágora:** Estudos Feministas, Florianópolis, p. 122 – 130, v. 12, n.e., set. – dez. 2004.

# Iatromatemática: medicina holística e integrativa do hermetismo e do zoroastrismo

David Pessoa de Lira  
Sam Hadji Cyrours  
Otávio Santana Vieira

## Introdução:

O *Hermetismo Mágico-Astrológico*, por suas características e natureza, na maior parte, está intimamente relacionado com astrologia e magia. Na Antiguidade, todos os curandeiros ou os milagreiros eram conhecidos como *μάγοι* - magos - designação dos sacerdotes zoroastristas. Sem perder essa acepção do Zoroastrismo, os textos herméticos dessa natureza compreendem os temas astrológicos, mágicos e alquímicos. Daí a designação de *Hermetica Técnicos*, porque astrologia e medicina, na Antiguidade, não eram somente ciência, mas também técnica ou arte (*τέχνη*). Trata-se do controle sobre o mundo telúrico por meio de algumas práticas de observação e de conhecimento da *simpatia* entre os seres astrais e terrestres; do conhecimento para interpretação dos prognósticos e das propriedades ocultas que constituem as substâncias dos poderes astrais, dos vegetais e dos diferentes organismos.

Nas subdivisões, existem os escritos de medicina astrológica (*iatromatemática*) e de botânica astrológica, que catalogavam dados de diagnósticos e de cura. Segundo Eliade e Couliano, a *iatromathēmatika* compreende um conjunto de predições relativas às prescrições e à posologia médicas. Os termos gregos, como *iatromathēmatikos* e *iatromantis* podiam se intercambiáveis com *μάγος*. O *Hermetismo* exerce uma *prática holística e integrativa* da saúde, sem negar o procedimento da medicina tradicional vinculada ao cienti-

ficismo (*Corpus Hermeticum* XII.3). Porém, a abordagem hermética de cura é *noética e psíquica*.

Sugere-se que a literatura hermética popular, nas pesquisas mais recentes, compreende textos astrológico-mágicos e alquímicos, seja chamada de *Hermetica Técnicos*. De acordo com Van Den Broek e Copenhaver, essa designação é melhor do que o termo *popular*. É bem verdade que o adjetivo *técnico* foi inicialmente mais usado por Garth Fowden em seu livro *The Egyptian Hermes*.<sup>1</sup> O adjetivo *técnico* designa o ato de obter, em maior ou menor grau, o poder e o controle sobre o mundo telúrico através de certas práticas de observação e conhecimento da simpatia que se estabelece entre os seres astrais e terrestres, ou seja, conhecer os poderes astrais que se estabelecem por meio da simpatia dos planetas. Além disso, objetiva um conhecimento para interpretação dos sinais de prognóstico e adivinhação do futuro, e as propriedades ocultas que compõem as substâncias dos vegetais e dos poderes astrais. Daí chama-se *hermetismo prático* ou *técnico*, justamente porque lida com essas práticas e técnicas. Esse hermetismo é um fenômeno característico em escritos herméticos que lidam com as propriedades ocultas que compõem as substâncias, tais como, os vegetais e outros organismos. Entre esses escritos, há aqueles que se interessam pelos princípios alquímicos e sua técnica ou arte.<sup>2</sup>

Antes de aprofundar sobre a perspectiva do zoroastrianismo sobre o tema, precisamos compreender algumas noções fundamentais acerca desta religião, fundada na Pérsia antiga (cc. 1.000 a.C.) por Zoroastro (ou Zaratustra), quem Joseph Campbell (1962) descreveu como “o mais antigo dos profetas” (p. 7–8).

Os gregos pouco divulgaram sobre o zoroastrianismo, exceto em alguns relatos de práticas e crenças em Platão e Plutarco, entre outros. Sabe-se, por exemplo, que o termo *δημιουργός* é empregado por Plutarco, no *De Iside et Osiride* 370A, para se referir a um dos *Amesha Spenta*

1 VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 1; VAN DEN BROEK, 2006, p. 487-488; EBELING, 2011, p. 11; COPENHAVER, 2000, p. xxxvi; FOWDEN, 1993, *passim*.

2 VAN BLADEL, 2009, p. 5. Sobre *sympatheia*, cf. FOWDEN, 1993, p. 2, 79-87.

(Imortais Sagrados) do Zoroastrismo, o que, de fato, são emanções do Deus Ahura Mazda.<sup>3</sup>

Como que em espelho da criação e do bem absoluto de Ahura Mazda, está Ahriman o mal absoluto. Como tal, Ahura Mazda existe e é capaz de criar, enquanto que Ahriman é um não-ser ontológico e como tal não é capaz de nada, nem sequer destruir. Contudo, é psicologicamente real, e como tal, ele e seus *daevas* podem impedir a manutenção do equilíbrio e da criação. Alguns *daevas* influentes são o do Mal Pensamento (*Akoman*), o que congela mentes justas (*Indar*), o do descontentamento (*Nanghait*), da opressão (*Sawar/Sarvar*), e do envenenamento (*Zariz/Zarich*).

É perceptível que assim como os *Amesha Spenta* são emanções de Ahura Mazda, os *Daevas* são emanções de Ahriman. Estes são malignos e coletivamente aparecem com o por do sol, permitindo que toda a corrupção possível se manifeste, através de dor, doença e morte.

Nesta fé, atenção deve ser dirigida a todas as dimensões do ser — espírito (*mainyu*), mente (*man*) e corpo (*tan*). Assim, a cura vai além de remédios físicos para aliviar ou eliminar sintomas: foca também no ambiente propício e nos recursos espirituais necessários para vencer o combate. Assim, a pessoa traz consigo não só a doença, como a capacidade espiritual de vencê-la.

Há, portanto, segundo as escrituras cinco tipos de curadores: “aquele que cura com a faca, aquele que cura com ervas, e aquele que cura com a Palavra Sagrada”, sendo que “este é o melhor curador de todos os curadores, quem cura com a Palavra Sagrada; ele será melhor para apartar a doença do corpo do crente (Vendidad 7:44) ”.

---

3 Referente aos *Amesha Spenta*, cf. ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1. p. 299, 302, 305s, 310, 312, 419; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 279; PLUTARCH. *Moralia V*. Translated by Frank Cole Barbbitt. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1936. v. 5. p. 112-114; LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento*: Uma Introdução ao Hermetismo e ao *Corpus Hermeticum*. Recife : Editora UFPE, 2015. p. 230.

## 1. A Iatromatemática do Hermetismo

Na subdivisão do hermetismo técnico, ainda existem os escritos relacionados à medicina astrológica (*iatromatemática*<sup>4</sup>) e à botânica astrológica, por meio de que se obtinha dados para diagnosticar e para curar as doenças. Na Antiguidade, a astrologia, assim como a medicina, não era somente uma ciência, mas também uma arte de saber proceder (τέχνη [tekhne]).<sup>5</sup> Convém chamar esse tipo de *hermetismo mágico-astrológico* por causa de sua caracterização geral e por causa de sua própria natureza.

É bem verdade que há elementos comuns entre o hermetismo filosófico-religioso e o hermetismo mágico-astrológico, principalmente no que diz respeito à astrologia, embora não recorram e interpretem da mesma forma. A contradição incide entre essas duas categorias de hermetismo na medida em que o hermetismo filosófico-religioso assume a doutrina da progressão da alma através dos mundos materiais e espirituais; e o hermetismo mágico-astrológico, por sua vez, nega que o ser humano possa superar o seu próprio destino estabelecido pela *heimarmenē* ou fado. Segundo a ideia de Timothy Johnson, esse tipo de atitude do hermetismo filosófico-religioso representa um dos modos de ser religioso no mundo greco-romano. A conceituação desse modo religioso é muito clara. No entanto, é muito difícil de determiná-lo com precisão. Trata-se do “modo de transcender ao mundo”.<sup>6</sup>

A única coisa que pode ser comum entre essas duas classes de hermetismo, além do nome de Hermes Trismegistos, é o fato, como

4 Do grego, *ιατρομαθηματικά* [*iatromathēmatika*] – origina-se de: *ιατρός* [*iatros*] (médico); *μαθηματικά* [*mathēmatika*] (aprendizagens). O *ιατρομαθηματικός* [*iatromathēmatikos*] é aquele que exerce ou pratica a medicina em conjunção com as artes astrológicas; o *ιατρόμαντις* é o médico vidente (adivinho). LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, p. 816, 1072; PEREIRA, 1998, p. 274. A *iatromatemática* compreende um conjunto de predições relativas às prescrições e à posologia médicas. Cf. ELIADE; COULIANO, 2009, p. 170; LIRA, 2015, p. 33.

5 VAN DEN KERCHOVE, 2012, p. 1; FOWDEN, 1993, p. 2; CUMONT, 1929, p. 157; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 170; LIRA, 2015, p. 33.

6 *The way of transcending the world*. Cf. JOHNSON, 2009, p. 44-48, 84-92. VAN DEN BROEK, 2006, p. 488; COPENHAVER, 2000, p. xxxii; FOWDEN, 1993, p. 91-94, 116-120. VAN BLADEL, 2009, p. 5; LIRA, 2015, p. 34-35.

diz Van Den Broek, de que: “A ideia básica por trás dos *Hermetica* técnicos [itálico nosso], e também dos filosóficos, é a noção de que todas as coisas que existem, tanto no mundo material quanto espiritual, de algum modo ou de outro, são interconectados. Essa coerência universal ou *sympatheia* poderia ser a base para as mais diferentes práticas”.<sup>7</sup>

O simples fato de concordar com a ideia de Garth Fowden de que os escritos filosóficos e técnicos estão relacionados aos mesmos aspectos de um caminho espiritual prático não garante que esses escritos filosóficos sejam a base teórica da práxis dos escritos mágico-astrológicos. Embora possa se perceber os aspectos astrológicos e demonológicos, isso não infere que o hermetismo filosófico-religioso apresente uma teoria soteriológica baseada nos aspectos mágico-astrológicos, mas, sim, no caminho da salvação pelo conhecimento.<sup>8</sup>

Nas religiões antigas, como a egípcia, por exemplo, magia e religião (ou culto e práticas mágicas) estavam intrinsecamente associadas, de maneira que não se podia perceber tal diferenciação, nem onde uma terminava e outra começava.<sup>9</sup>

Timothy Johnson o entende da mesma forma: “Nesse sentido, mágica no mundo greco-romano pode ser vista como uma extrema manifestação de uma orientação religiosa penetrante”.<sup>10</sup> A única validade em distinguir religião de magia está no fato de que uma procura se submeter ao controle do poder divino e a outra busca controlar os poderes divinos. Talvez essa seja uma distinção clássica válida, mas não necessariamente clara. Ao observar as formas da religião greco-romana, depara-se com uma constante busca de benefícios para o ser humano,

---

7 *The basic idea behind the technical Hermetica, and the philosophical as well, is the notion that all things that exist, both in the spiritual and in the material world, in some way or another are interconnected. This universal coherence or sympatheia could be the basis for quite different practices.* VAN DEN BROEK, 2006, p. 488. O itálico na palavra *Hermetica* da tradução é nosso. Sobre *sympatheia*, cf. FOWDEN, 1993, p. 79-87; LIRA, 2015, p. 35.

8 FOWDEN, 1993, p. xxiv; COPENHAVER, 2000, p. xxxvi-xxxvii; LIRA, 2015, p. 35.

9 MAGALHÃES; PORTELLA, 2008, p. 91; BOURDIEU, 2005, p. 34-45; CUMONT, 1929, p. 86 – 87; LIRA, 2015, p. 37.

10 *In this sense, magic in the Greco-Roman world may be viewed as an extreme manifestation of a pervasive orientation.* JOHNSON, 2009, p. 43; LIRA, 2015, p. 37- 38.

fato que dificulta perceber os limites de atuação da magia e da religião, cuja distinção vem a ser mais obscura.<sup>11</sup>

No período de dominação romana sobre o Mediterrâneo, geralmente se atribuía sapiência aos taumaturgos, curandeiros ou milagreiros, os quais eram considerados divinamente inspirados, tendo o poder de se comunicar com as entidades ou espíritos celestes. Por causa de sua vida e aparência austeras, e dos predicativos já citados, facilmente o povo os confundia com os filósofos. Inclusive, não é por acaso que a atuação do filósofo e do milagreiro poderia ser confundida, de modo que os adeptos e seguidores das chamadas ciências ocultas ou magia eram considerados filósofos. Todos os curandeiros ou milagreiros eram conhecidos como *μάγοι* [*magoi*], isto é, magos ou mágicos, que, de fato, era a designação dos sacerdotes persas do zoroastrismo.<sup>12</sup> Tal diferenciação entre hermetismo filosófico-religioso e mágico-astrológico, entre religião e magia, não pode ser radicalizada, de maneira a conferir autoridade a uns textos herméticos em detrimento de outros. Lendo o tratado XII.19 do *Corpus Hermeticum*, pode-se encontrar as seguintes palavras:

Então todo vivente é imortal por causa dele [do intelecto]; e, dentre todos, o homem, o receptor de Deus e consubstancial com Deus, é o mais [imortal]. Pois Deus conversa só com esse vivente, tanto de noite através de sonhos, quanto de dia através de símbolos [presságios], e lhe prediz todas as coisas futuras através de todas as coisas, de pássaros, de entranhas, de espírito [inspiração], de carvalho; por isso, também o homem procura conhecer as coisas acontecidas antes e as coisas presentes e as coisas futuras (tradução própria).<sup>13</sup>

11 JOHNSON, 2009, p. 43; Sobre magia, cf. FOWDEN, 1993, p. 79-87; LIRA, 2015, p. 38.

12 CUMONT, 1929, p. 173-174, 294, n. 88; ELIADE; COULIANO, 2009, p. 170-171; MAUSS, 2008, p. 176; LIRA, 2015, p. 38.

13 *πᾶν ἄρα ζῶον ἀθάνατον δι' αὐτόν [τὸν νοῦν]· πάντων δὲ μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος, ὁ καὶ τοῦ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικὸς. τοῦτῳ γὰρ μόνῳ τῷ ζῶῳ ὁ θεὸς ὁμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι' ὄνειρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων, καὶ διὰ πάντων αὐτῷ προλέγει τὰ μέλλοντα, διὰ ὀρνέων, διὰ σπλάγχων, διὰ πνεύματος, διὰ δρυός, διὸ καὶ ἐπαγγέλλεται ὁ ἄνθρωπος ἐπίστασθαι τὰ προγεγενημένα καὶ ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα.* HERMÈS TRISMÉGISTE, 2011, t. 1, p. 181-182.

Quem observa esse texto pela primeira vez não diz que se trata de uma literatura hermética filosófico-religiosa e facilmente se poderia dizer que ele tematiza conteúdos supersticiosos que envolvem aspectos mágicos. De fato, o texto supracitado trata não só da comunicação divina, mas também dos meios (técnicas) de interpretação do divino, tais como, os agouros, os presságios, os aruspícios, os augúrios, os sonhos e as adivinhações, visto que são elementos da conversação entre Deus e o ser humano.<sup>14</sup>

Os antigos praticavam o augúrio, isto é, a adivinhação por meio do voo dos pássaros e de seu canto, a fim de que se obtivesse um sinal de sucesso ou de desgraça. Uma das práticas de adivinhação e prognóstico, entre os antigos gregos, romanos e etruscos, era o aruspício, que consistia da consulta das entranhas das vítimas (oferecidas em sacrifício), com a finalidade de conhecer os fatos e os acontecimentos do futuro. Da mesma forma, era comum acreditar que árvores, como o carvalho, poderiam transmitir mensagens divinas.<sup>15</sup> Pode-se aventar que todas essas práticas são tão mágicas quanto religiosas ou religiosamente interpretadas pelo autor do tratado hermético.

Os esquemas astrológicos, mágicos, alquímicos, téurgicos e pseudocientíficos caracterizam os escritos que tiveram origem no período Ptolomaico. O nome de Hermes Trismegistos está associado a vários papiros de caráter mágico, astrológico e alquímico. O *Papiro Berolinensis* 21243 é o Papiro Mágico mais antigo, remontando ao período augustano. Foi entre *Papyri Graecae Magicae* (*Papiros Mágicos Gregos*) que, pela primeira vez, se relacionou o nome de Hermes Trismegistos a textos gregos. Os *Papiros Astrológicos* (*Iatromatemáticos e Botânicos*) começaram a ser divulgados a partir do séc. I a.E.C. E foram amplamente lidos já no séc. I E.C. Os *Papiros Alquímicos* são tardios, podendo ser datados do período romano quando a alquimia começou a ganhar forma. De qualquer maneira, os *Papyri Graecae Magicae* são documentos, na sua grande maioria, datados do perí-

14 LIRA, 2015, p. 39.

15 COULANGES, 2004, p. 144, 173-174, 178, 237; CUMONT, 1929, p. 151, 176. FRESE, 2005, v. 14, p. 9337-9338; LIRA, 2015, p. 39.

do entre os séc. II a. E.C. e IV E.C., sendo escritos em grego, copta e demótico.<sup>16</sup>

Além desses papiros, já no séc. IV E.C., havia um escrito chamado *Kyranides*, de característica hermética mágico-astrológica, no qual Hermes aparecia como um mágico curandeiro. Na verdade, o *Kyranides* tratava-se de um escrito cuja técnica envolvia o conhecimento das substâncias e organismos. Por esta razão, detalha-se um conjunto de informações sobre simpatia, antipatia e propriedades dos vegetais, aves, pedras e peixes. Ademais, o *Kyranides* é uma compilação de diversas passagens de variados tratados herméticos médico-astrológicos ou iatromatemáticos. É possível que parte desses tratados herméticos compilados seja mais antiga do que a forma final nessa obra.<sup>17</sup>

## 2. A Saúde Plena e Holística do Zoroastrismo: o Papel da Mística e o Conhecimento como Elemento de Escolha e de Plenitude.

Semelhante à maioria das religiões monoteístas, o Zoroastrianismo prega que cada um de seus crentes deve ser coerente em três aspectos da vida: seus pensamentos, suas palavras e suas ações. A diferença jaz que isso é dito claramente em inúmeras passagens de seus escritos e tradições, fazendo disso uma de suas doutrinas nucleares. Em várias passagens de seu livro sagrada, o Avesta, podemos encontrar várias referências a esta questão. Deixa-se a título de exemplo a passagem introdu-

16 LIRA, 2015, p. 40-43; EBELING, 2011, p. 11; COPENHAVER, 2000, p. xxxii, lxx, lxxvi; FOWDEN, 1993, p. 95-115, 117-120, 160; FILORAMO, 1992, v. 1, 378; HERMETISMO, 1986, p. 5709. Os Papiros Mágico-Astrológicos foram editados, como se segue na lista abaixo, por: PREISENDANZ, K et al. *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: Teubner, 1928-1931. 2 v. Reeditado em 1974. BETZ, H. D. (Hans Dieter) et al. (Ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Texts*. USA: University of Chicago Press, 1986. 406p. Em 1992, foi lançada a segunda edição dessa obra. GUNDEL, Wilhelm (Ed.). *Liber Hermetis Trismegisti*, 1931. Essa obra foi reeditada com a cooperação de seu filho Hans Georg Gundel em *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistus: Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1936. Trata-se de um texto que reúne tratados astrológicos em grego e egípcio, do século III a.E.C., conservado no manuscrito latino *Harleianus 3731*, do Museu Britânico. Segundo Festugière, as doutrinas astrológicas desses tratados, principalmente a do decanato, podem remontar ao período ptolomaico. *Papyri Graecae Magicae* se abrevia PGM. Sobre isso, cf. FOWDEN, 1993, p. 3.

17 LIRA, 2015, p. 42; EBELING, 2011, p. 11; VAN BLADEL, 2009, p. 5; FOWDEN, 1993, p. 2-3, 87s.

tória de uma dessas partes, Yasna: “Louvo bons pensamentos, boas palavras e bons feitos, e aqueles que devem ser ditos, falados e feitos. Aceito todos os bons pensamentos, boas palavras e bons feitos. Renuncio todos os maus pensamentos, más palavras e maus feitos (Yasna, 0:4) ”.

Ao partir desta vida, paraíso e inferno se apresentam também com uma cosmologia tríplice, entre o pior de todos os infernos — inferno de maus pensamentos, más palavras e maus feitos — e o supremo paraíso — dos bons pensamentos, boas palavras e bons feitos. Desta forma, não só este é o centro da teologia e cosmologia zoroastriana, como é dessa coerência que nasce o equilíbrio entre as várias dimensões que, em última instância, conduz à saúde plena e holística. De outro modo, essa saúde pode ser abalada.

Há um conceito que nasce desse equilíbrio entre as dimensões do ser, *ushta*. É uma mescla entre júbilo e contentamento espirituais e paz consigo mesmo e com o mundo. Para alcançá-la, podem-se usar várias técnicas, contanto que elas permitam a purificação dos pensamentos, o controle das palavras e o desenvolvimento de ações beneficentes para que o mundo seja um local paradisíaco. *Ushta* é um estado de saúde e bem-estar físico, mental e espiritual que permite a realização de uma vida plena de sentido. A ausência desse equilíbrio, portanto, tem uma relação inversa não só com o senso de propósito da vida, como acaba influenciando negativamente a saúde física, mental e/ou espiritual da pessoa. A relação entre as várias dimensões da vida, a saúde, o propósito e *ushta*, é, desta forma, circular.

Com atenção à importância das capacidades espirituais para o processo de restauração ou manutenção do equilíbrio das várias dimensões para uma saúde plena, a mística zoroastriana e seus seres tornam-se pivô do processo.

Mas vós, vós todos *Daevas*, e aquele que altamente vos louvo, são a semente do Mal Pensamento — sim, e da Mentira e da Arrogância, da mesma forma vossos feitos, pelos quais vós sois conhecidos nas sete regiões da terra. Pois tendes feito

acontecer que os homens que fazem coisas piores sejam chamados de amantes de *Daevas*, separando-se do Bom Pensamento, afastando-se da vontade de Ahura Mazda e do Certo. Portanto vos defraudastes o gênero humano de vida feliz e imortal, pelo feito que ele e o Espírito Mal juntos com o Mal Pensamento e a Má Palavra ensinaram, a vos *Daevas* e aos Mentirosos, a arruinar (Yasna, 32:3-5).

O fogo, elemento supremo que se tornou símbolo da própria divindade zoroastriana é uma ferramenta efetiva contra os *daevas*, já que é pelo fogo que os seres humanos se protegem de ameaças externas e é pelo fogo que se queimam as impurezas microscópicas conhecidas hoje como bactérias. Consequentemente, muitos zoroastrianos evitam comer após o anoitecer para não serem influenciadas por essas forças externas (sabe-se hoje que comer demasiado e antes de dormir pode ser prejudicial para a saúde da pessoa).

Outro aspecto interessante é a imortalidade humana (cânone de várias doutrinas religiosas) que é vista como real para a tridimensionalidade corpo-mente-espírito no zoroastrianismo. O que ocorre é que os agentes de Ahriman, atraídos por impurezas como excreções, hemorragias, vômitos e outros influenciam a deterioração física, impedindo a imortalidade humana. No fim dos tempos, quando as criaturas se tornarem puras o ser humano poderá alcançar novamente a sua imortalidade inata.

Conhecimento e sabedoria, simbolizados pela luz manifestada pelo fogo, são essenciais para a saúde e para a cura. Mediante o conhecimento colocado em ação (jamais se pode esquecer o tríplice núcleo de pensamentos, palavras e feitos) a pessoa alcança a serenidade que confere a base para a saúde espiritual, percebe a associação entre todos os elementos de si e do que lhe rodeia, conseguindo em si descobrir as forças necessárias para manter e/ou restaurar a sua saúde.

É necessário, portanto, uma capacidade de converter o conhecimento em ações para a melhora do ambiente, mas também para a me-

lhora de si, tornando o conhecimento elemento que não deve ser guardado ou acumulado, mas uma luz que ilumina as mudanças necessárias para a vida. Um conhecimento que é intelectual (mental), ao mesmo tempo que é espiritual — não só na natureza de seu conteúdo, como na prática de preces que complementam o estabelecimento ou re-estabelecimento do equilíbrio entre corpo, mente e espírito, através de boas palavras, bons pensamentos e bons feitos, como descrito nas prece abaixo:

Oro com bençãos para um benefício, e para um bem, e mesmo para a criação inteira do sagrado (e puro); Imploro por eles (a geração que está) agora viva, por aquilo que está nascendo, e por aquilo que aqui será após. E (oro por aquela) santidade que conduz à prosperidade, e que há muito tem proporcionado abrigo, que vai de mãos dadas com isso, que se une em sua caminhada, e a si mesma tornando-se a mais íntima companheira, concebendo seus preceitos, transportando toda forma de virtude que cura, que vem a nós em águas, que pertence ao gado, ou é encontrado nas plantas, e sobrepuja todas as malícias prejudiciais dos *Daevas* (e seus servos) que podem prejudicar esta habitação e seu senhor, trazendo boas dádivas, e melhores bençãos, dádivas tempranas ou tardias, conduzindo ao sucesso, e por muito tempo dando abrigo. E então o maior, o melhor e o mais belo dos benefícios da santidade recai igualmente sobre o nosso quinhão de sacrifício, reverência, expiação, e devoção aos Misericordiosos Imortais, por trazerem prosperidade a esta casa, e pela prosperidade da criação inteira do sacro e do puro (e por isso) pela oposição à inteira criação má (Yasna, 52:1-4).

## Conclusão

Contata-se que o hermetismo filosófico-religioso com aspectos mágico-astrológicos e o zoroastrismo se fundamentam no caminho

da salvação pelo conhecimento. É bem verdade que, pela *gnose*, este processo não é racional, ou seja, trata-se de movimentos dialéticos da alma ou de uma experiência de recondução a Deus, isto é, a deificação conforme é dito no *Poimandres*: “esta é a meta final daqueles que recebem a *gnose*: tornar-se Deus” (CH I, 26). Esta recondução (anábese) se dá por meio da ascensão através das esferas celestes e a isso implica mais em um astralismo, do que uma noção astrológica propriamente dita. A noção de domínio da natureza por meio de procedimentos mágicos será associada com um contexto de manutenção da saúde também no Renascimento (séc. XV e XVI). Tanto a ação mágica, como a compreensão técnica da magia, estará presente nestes meios em Marsílio Ficino.<sup>18</sup>

Para o zoroastrianismo, o conhecimento se transforma em ações para melhorar o ambiente e cada indivíduo. Assim, o conhecimento não pode ser acumulado em receptáculo, mas dotado de uma capacidade de iluminação e mudança para a vida. Trata-se de um conhecimento *pneumático e noético*.

Em todo caso, para o hermetismo, os agouros, os presságios, os aruspícios, os augúrios, os sonhos e as adivinhações constituem uma complexa visão de mundo que torna o cosmos uma rede de significados, onde tudo está interligado por uma teia invisível de relações, correlações, simpatias, analogias e semelhanças, estando o homem em posição central, o único ser vivente capaz de perceber e compreender os sinais deixados por Deus em sua criação, tornando o mundo um jogo de espelhos, refrações e coincidências.<sup>19</sup>

Assim, em última análise, faz-se necessário salientar que uma argumentação acerca do caráter técnico ou teórico deste ponto se fundamenta em torno da compreensão de *simpatia* tal qual é apresentada por Fowden e que se pode perceber nesta passagem do CH XII, pois não se encontra nenhuma definição clara acerca destes processos mágicos neste tratado e em outros, não é de todo modo religioso, pois pode fa-

18 FICINO, Marsilio. *Three Books on Life*. A critical Edition and Translation with introduction and notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Tempe, Arizona: MRTS, 1998.

19 Cf. ECO, Umberto. *Os Limites da Interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 21-75.

zer referência a uma compreensão acerca dos mecanismos da natureza e sua inquirição, não apresentando relevância soteriológica, senão um processo de conhecimento sobre o mundo. Porém, pode-se pressupor que o conhecimento sobre Deus é um dos elementos essenciais na soteriologia hermética, então entender a maneira pela qual Deus se comunica com os homens implica em um dos passos para obter a *gnose*. Em suma, conclui-se que o procedimento de práticas holísticas e integrativas, em conformidade com a tradição do Hermetismo e com o Zoroastrismo, busca uma medicina que seja capaz de colidir um conhecimento curativo de caráter *noético*, *pneumático* e *psíquico*. Isso não se dá sem a base *gnosiológica*, *iatromatemática* e inter-relacional do *macrocosmo-microcosmo*.

## Referência

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. 361p. (Coleção estudos, 20).

CAMPBELL, J. *The Masks of God: Oriental Mythology*. Arkana: Penguin Books, 1991.

COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 641p. (Paidéia).

CUMONT, Franz. *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*. 4. Ed. revue, illustrée et annotée. Publiée sous les auspices du Musée Guimet. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929. 339p.

DARMESTER, J. (Trad.). *Avesta: Vendidad in Sacred Books of the East*. s/ local: s/ed., 1898a.

EBELING, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Forworded by Jan Assmann. Translated from the German by David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011 (first edition 2007). 158p.

ECO, Umberto. *Os Limites da Interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. 315p. (Coleção Estudos, 135).

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1. 437p.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 2. 465p.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. 342p.

FESTUGIÈRE, André-Jean. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Nouvelle édition revue et augmentée avec la collaboration de Concetta Luna, Henri Dominique Saffrey et Nicolas Roudet. Paris : Les Belles Lettres, 2014. Quattuor volumina in uno. 2062p. (la Série Grecque de la Collection Études Anciennes, 70).

FILORAMO, G. Hermetism. In: DI BERARDINO, Angelo. *Encyclopedia of the Early Church*. Cambridge: James Clarke, 1992. v. 1. p. 377-378;

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993. 244p.

FRESE, Pamela R.; GRAY, S.J.M. Trees. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit, MI: Thomson/ Gale, Macmillan Reference USA, 2005. v. 14. p. 9333-9340.

HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t. 404p. (paginação contínua entre os dois tomos). (Collection des Universités de France).

HERMETISMO. In: ENCICLOPÉDIA Mirador Internacional. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1986. p. 5709-5710.

JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009. 461p. (The Anchor Yale Bible Reference Library).

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplment. Oxford: At the Clarendon Press, 1996. (2042p. + 45p. + 320p. + 31p. = 2438p.).

LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife : Editora UFPE, 2015. 360p.

MAGALHÃES, Antonio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do Sagrado: Reflexões sobre o Fenômeno Religioso*. Aparecida: Santuário, 2008. 172p. (Cultura e Religião).

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. 3. reimpr. São Paulo: Cosac Naify, 2008. 535p.

MILLS, L. H. (Trad.). *Avesta: Yasna (Sacred Liturgy and Gathas/ Hymns of Zarathushtra)* in Sacred Books of the East. s/local: s/ed., 1898b.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Greco-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998. 1054p.

PLUTARCH. *Moralia V*. Tranlated by Frank Cole Barbitt. Cambridge (MA); London: Harvard University Press, 1936. v. 5. 515p. (Loeb Classical Library).

VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford; New York: Oxford University Press. 278p. (Oxford studies in late antiquity).

VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic Literature I: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 487-498

VAN DEN KERCHOVE, Anna. *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden ; Boston: Brill Academic Pub, 2012. 440p.



# Paulo: tensões sociais no Império Romano e a escravidão análoga no Brasil

Joel Antônio Ferreira

## Introdução

O texto de Gl 3,26-28 afirma: ***“Pois todos vós sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus. Pois, quantos de vós fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem e mulher. Pois, todos vós sois UM só em Cristo Jesus”***.

Paulo não teria sido o autor de Gl 3,26-28. O texto era anterior a ele, ou seja, era uma fórmula (hino batismal) já celebrada pelas primeiras comunidades cristãs. Paulo, ao conhecê-lo, o absorveu como um programa de vida também para ele e suas comunidades, pois percebeu que, a partir de Cristo Jesus, era possível criar uma sociedade livre e igualitária, baseada na unidade em Jesus Cristo, diferente do universo greco-romano.

Este Hino das primeiras comunidades é também um apelo ao nosso mundo contemporâneo para que supere as desigualdades étnicas e religiosas, as assimetrias entre livres e escravos e as diferenças entre os masculinos e femininos. Ele é uma utopia de uma sociedade nova.

Neste artigo, olhar-se-á a questão do ***“não há escravo nem livre”***, para, depois, confrontá-lo com a ***“escravatura análoga”*** no Brasil.

O mote ***“não há escravo nem livre”*** aparece, além de Gálatas, em 1 Cor 12,13 e em Col 3,11. Parece evidente que, na elaboração do Hino, o poeta redator final foi pressionado pelos escravo/as que tinham se convertido. É um mote que retratou a presença forte de pessoas que eram atingidas pelo modo de produção escravagista romano. Não está

no texto de em Rm 10,12. Parece que Paulo, ao escrever aos Romanos evitou essa afirmativa sobre a escravatura social, para evitar problemas ideológicos ou algum constrangimento para seus leitores de Roma (FERREIRA, 2005, p. 91). Às comunidades longínquas de Roma (Galácia, Corinto e Colossos) a afirmativa é evidente. Vê-se que a ideia de liberdade social era forte nas comunidades primitivas. Colossos, uma carta recebida após a morte de Paulo, recebeu esse hino, também. Os autores, discípulos de Paulo, mantiveram a afirmativa.

### 1 - Não há escravo nem livre (Gl 3,28b)

Os autores do Hino e, posteriormente, Paulo, mostraram às pequenas comunidades cristãs que as diferenças da condição social, com implicações civis, políticas, econômicas e ideológicas deviam desaparecer.

A distinção entre *livres e escravos* estava no cerne da organização da cidade no mundo greco-romano (HORSLEY, 2004, p. 19-32). Os livres gozavam de todos os direitos políticos, econômicos e civis. Os escravos não tinham direitos e dignidade. A força econômica que movia o império era a sociedade escravagista (BRADLEY, 1987, toda a obra). Sabe-se que, no império romano, a pessoa se tornava escrava, por vários motivos: por nascença, por serem prisioneiros de guerra, por terem sido vendidos por seus pais, ou por se venderem para pagarem suas dívidas (FERREIRA, 2005, p. 109). A grande maioria dos escravos trabalhava nas cidades ou nos latifúndios<sup>1</sup>.

O império romano, no tempo de Paulo, estendia-se da Península Ibérica às divisas do Tigre e Eufrates; do norte de toda a África até a Inglaterra atual e as regiões do nordeste europeu atual. Tudo, em volta do Mar Mediterrâneo e arredores, pertencia à Roma. Suas forças militares, com seus generais (cônsul ou pretor) e demais oficiais (tribunos militares e centuriões) e, ainda, os soboficiais (ajudantes e instrutores)

---

<sup>1</sup> Em *Anais*, IV, 27 Tácito dissera que “a multidão dos escravos crescia sem medida, ao passo que diminuía a cada dia a plebe de nascimento livre”

reforçadas pelas legiões romanas (entre mil e oito mil homens), com seus soldados de primeira e segunda classe, estavam presentes em todas as partes. As cavalarias romanas preparavam, também, soldados recrutados entre os colonizados, que lutavam junto aos romanos.

Daí, é preciso perceber que a força econômica devia ser bastante organizada e dinâmica, ao lado do poderio policíesco-militar. Cada região devia manter, de todos os modos, a presença repressora romana. Os gastos mais profundos eram com a alimentação daqueles milhares de soldados romanos ou da região que estavam a serviço do império. Ou seja, as produções agrárias eram consumidas pelas legiões. Depois, as colônias deviam repassar os excedentes de produção. Com isso, o sistema escravagista absorvia tudo. Como ficavam e como se mantinham os habitantes nas colônias, quando a presença opressora romana “sugava” tudo, em nível básico dos suprimentos das necessidades fundamentais?

Além disso, uma série de serviços aos imperialistas, acontecia, por todos os lados das colônias. A parte de infra-estrutura, isto é, limpeza dos uniformes dos oficiais bem como, a limpeza da caserna, a lavagem de roupa dos soldados, as refeições, particularmente, em tempo de tensões sociais, eram preparados por homens e mulheres do local. Trabalhavam, como todos os colonizados, como escravos. Tinham que produzir.

Pedreiros e seus serventes, mestres de obras, engenheiros e arquitetos, também, estavam a serviço das grandes construções, como teatros, escolas e estradas, sempre dentro do esquema escravagista.

Pessoas hábeis, como ferreiros, eram preparadas e recrutadas para manterem e fabricarem as armas (casaca, elmo, gálea, lorica, escudo, parmas) e as telas (gládio, pilo, hasta ou lança), bem como o aríete, a torre, a catapulta, a balista etc.

Antigas famílias ricas e políticas dos locais não perderam, com o novo domínio, o seu poderio. Ao contrário, era exigido delas uma intermediação a serviço dos generais romanos. Muitas vezes, antigos grandes proprietários se comportaram tão exigentes com os dominados que se

tornavam tão tiranos quanto os romanos, por causa dos interesses do império e, conseqüentemente, seus próprios interesses. Em alguns lugares, as elites do local eram “pseudas-romanas”.

Além dessa compreensão de que todos os habitantes viviam no sistema escravagista porque a maior parte da produção era destinada aos imperialistas romanos, no nível individual havia várias categorias de escravos. 1) Nas grandes propriedades agrícolas estavam os maiores contingentes de trabalhadores. A zona rural tinha que produzir. Não podia haver escassez. 2) Aqueles que tinham que produzir, em piores condições, trabalhavam nas minas. 3) Também havia os escravos das pedreiras. É preciso lembrar que Roma se impunha, por toda parte, pelas grandes construções. Não existiam as técnicas modernas. Tudo era no braço e na força. 4) Os “funcionários” ou escravos públicos, mais preparados, em nível cultural, serviam ao imperador, aos senadores e famílias de elite, em atividades bem variadas: manutenção dos banhos públicos, dos aquedutos, atividades administrativas e educativas. 5) Quanto aos escravos domésticos, suas situações dependiam do humor dos seus senhores e das tarefas que lhes eram confiadas (FERREIRA, 2005, p. 110).

Com isso, vai-se compreendendo que o regime escravagista não pegava somente a pessoa isolada. O modo de produção escravagista romano escravizava toda a população. Não tinha saída. Todos estavam a serviço do império, inclusive os antigos magnatas que falavam a mesma linguagem dos imperialistas, para se manterem com vantagens. Ou “jogavam no time” do império ou perdiam suas vantagens.

Paulo, por viajar tanto pelas estradas romanas, ao apresentar o fim da distinção entre “livres e escravos”, estava contestando, firmemente, a situação vigente<sup>2</sup>. Para ele, em Cristo, não podia haver nem *escravo* nem *livre*. Não havia lugar para as diferenças e discriminações. É importante recordar alguns textos em que o Apóstolo contesta o regime arbitrário.

---

2 É interessante, em nível da história, saber que intelectuais romanos foram contra o regime da escravidão. Foi o caso de Epíteto e Sêneca. Fizeram apelos em prol dos escravos.

Em 1 Coríntios 7,22-23 ele dissera: “não vos torneis escravos dos homens”. Ainda aos Coríntios (1 Cor 11,17-34), Paulo se indignou com pessoas de posse que, na Ceia do Senhor, discriminavam os pobres e escravos, mostrando que, na Liturgia, não havia lugar para diferenças sociais e econômicas (FERREIRA, 2013, p. 135-141). Em 2 Coríntios (2 Cor 8,13-14), sensibilizado com a miséria de Jerusalém, organizou uma grande coleta para socorrer os miseráveis, afirmando que o que sobrava para alguns deveria ser revertido para os carentes e, só assim, haveria igualdade. No Bilhete a Filêmon vê-se que, em Cristo, as relações “senhor-escravo” eram superadas nas pequenas comunidades e o cristianismo não era compatível com a situação social greco-romana. O escravo Onésimo se tornou livre.

A abertura de fronteiras para a liberdade e igualdade (“*não há escravo nem livre*”) foi uma proposta viva para todos, particularmente, para os que aderiram a Jesus Cristo. A estrutura de dominação devia ser derrubada, porque sempre foi a barreira mais agressiva contra o Evangelho. Então, a *unidade* em Cristo (Gl 3,28d) tinha que eliminar o sistema social da escravidão. Eliminada a oposição *livre/escravo* ou *senhor/escravo* devia surgir um tipo social de vida diferente, no qual as relações seriam de pessoas que deveriam viver a liberdade e a igualdade no serviço de uns aos outros (Gl 5,13b). O tempo da liberdade precisava durar para sempre.

## 2 – Escravidão análoga no Brasil

Oficialmente, em 13 de maio de 1888, a escravidão no Brasil foi extinta. Porém, a situação é tão diferente da lei, que o governo brasileiro, já em 1995, admitiu a existência de condições de trabalho análogas à escravidão. De fato, a história brasileira coexiste com uma cultura escravagista e exploratória. Ainda, dentro do oficial, o artigo 149 do Código Penal, que está em vigor desde 2003, afirma que quatro elementos podem configurar trabalho em condições análogas às de escravos: a)

servidão por dívida; b) trabalhos forçados; c) condições degradantes; d) jornada exaustiva.

No Brasil, hoje, séc. XXI, a situação análoga à escravatura é uma realidade, deixando a sociedade perplexa<sup>3</sup>. Essa prática acontece, tanto no campo como na cidade, na servidão doméstica, nos serviços hoteleiros, nas carvoarias, na agropecuária, na construção civil e na indústria têxtil.

O “gato” é o aliciador. Ele é a figura mais importante do trabalho escravo. No início, essa figura agia na zona rural, sempre na linha de arrumar pessoas para trabalharem, nas fazendas, mineradoras, em situações sub-humanas. Quando a demanda urbana foi aparecendo o “gato” surgiu, também, no universo das cidades, de um modo mais sofisticado. Assim, as experiências de escravidão análoga, até pouco tempo, era somente na zona rural. Agora, está forte, também, na zona urbana. A escravatura não é mais escondida nos sertões distantes e nas selvas brasileiras. Tornou-se escancarada. Quer dizer que, da cana e carvoeiras (rural) à construção civil e costureiras estrangeiras (urbano) têm-se a dimensão da escravatura análoga do Brasil.

## **2.1 - Resgate: o que se está fazendo**

O Brasil, neste ano de 2016, comemora 128 anos da abolição oficial da escravatura. O trabalho escravo, no entanto, é uma realidade. A maior preocupação é com os estrangeiros que chegam ao Brasil em busca de oportunidades (bolivianos, peruanos, paraguaios, haitianos, chineses) e, em aqui chegando, encontram jornadas exaustivas, servidão por dívida, condições de trabalho degradantes e trabalho forçado.

A impunidade para os escravizadores tem sido quase uma regra. O que sustentam o trabalho escravo são essas impunidades somadas à pobreza e à ganância.

---

<sup>3</sup> O dia 28 de janeiro foi definido como o “Dia Nacional de combate ao Trabalho Escravo”. A data homenageia quatro auditores do Ministério do Trabalho e Emprego que foram assassinados em janeiro de 2004, ao investigarem a suspeita de uso de mão de obra escrava em fazendas de Unai (MG).

Conforme Brígido, nos últimos quatro anos, nenhum acusado de contratar trabalhadores em condições análogas à de escravo foi condenado em definitivo, nem começou a cumprir pena pelo crime<sup>4</sup>.

A resistência tem sido notável, ultimamente<sup>5</sup>. Fetzner vem colaborando com a “Campanha da CONTAG” em parceria com a UITA contra as modificações que pretendem introduzir na PEC (Proposta de Emenda Constitucional) do Trabalho Escravo<sup>6</sup>. Há uma petição contra a “manobra ruralista” no senado para flexibilizar o conceito de trabalho escravo<sup>7</sup>.

Entretanto, sobre a escravatura análoga do Brasil de hoje, as esperanças serão frutos das lutas de resistência e de denúncia contra um sistema capitalista selvagem que favorece o neo-liberalismo e, por con-

---

4 BRÍGIDO, Carolina. *O Globo* (27-01-2014). Aconteceram 469 processos nos tribunais de todo o país, mas nenhum resultou em punição.

5 Adriana Borba Fetzner (assessora Legislativa da Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura) vem desenvolvendo um extraordinário trabalho de pressão no Congresso Nacional. Em 05-11-2013, no jornal da CONTAG, deu uma entrevista onde conta a gênese da PEC (Proposta de Emenda Constitucional). Segundo ela, a CPT, a CONTAG, a ANPT, as centrais sindicais propuseram em 1993 um projeto no qual era prevista a expropriação das terras onde fosse constatada a existência de trabalho escravo. Surgiu, depois, o “Forum Permanente contra a Violência no Campo”. Desde 1995 a PEC transita no Congresso Nacional. Não avança porque a “direita” é muito forte no Congresso. Não permite a expropriação de terras. Só avançou após o “Massacre de Unai”, onde três auditores fiscais do Ministério do Trabalho e o motorista foram assassinados enquanto investigavam denúncias de trabalho escravo em fazendas do prefeito de Unai, Antero Mânica. A opinião pública e política, em comoção, fez avançar a PEC. Hoje (2016), o Senado, para aprovar a PEC quer que se “redefina o conceito de trabalho escravo e como serão feitas as expropriações”. Por isso, ainda está emperrada, porque se mexem com os interesses dos poderosos e também de políticos que escravizaram seres humanos.

6 <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/525376.>

7 Em 04/11/2013, a CPT lançou uma nota pública onde disse que “Em 2012, quando os Deputados enfim voltaram a discutir essa PEC, setores ruralistas passaram a condicionar seu voto à revisão do conceito legal de trabalho escravo, o qual, na sua visão, seria vago, exagerado, sujeito a interpretações subjetivas. Em troca da aprovação da PEC que, no Senado, tramita agora sob o nº 57A/1999, congressistas geralmente ligados à bancada ruralista, exigiram que fossem retirados da conceituação legal atual (artigo 149 CPB, aprovado pelo Congresso em 2003) seus traços distintivos modernos de violação grave da dignidade humana e que se voltasse à visão clássica do escravo antigo: aquele trabalhador aprisionado, submetido à força ao trabalho e privado de sua liberdade de ir e vir. Uma figura abolida desde 1888 e raramente encontrada formalmente na atualidade. Este tipo de entendimento regressivo foi sancionado dia 18/10/2013 por uma Comissão Mista do Congresso, oportunamente criada. Agora está sendo apresentado pelo senador Romero Jucá na forma do PLS 432/2013, a ser submetido à votação dos senadores... Sua aprovação eventual em votação do plenário, significaria um dramático retrocesso no combate à escravidão moderna, uma chaga que atinge hoje milhares de trabalhadores rurais, cortadores de cana, carvoeiros, pedreiros em grandes obras e imigrantes latinos.”

seguinte, protege os escravizadores e faz “vista grossa” às assimetrias e injustiças sociais dos que detêm o capital e o poder. As resistências cristãs têm como base o texto de Jeremias: “Se eu saio para os campos, eis as vítimas da espada; se eu entro nas cidades, eis as vítimas da fome” (Jer 14,18).

A CPT, a CONTAG, a ANPT, os documentos das igrejas comprometidas com a justiça têm sido as fontes de material de pesquisa para a compreensão da escravatura no Brasil. Também os noticiários alternativos e, por vezes, a grande imprensa nacional têm dados informativos da situação de contradição no Brasil. Especialmente a CPT tem um material primoroso em torno da escravidão análoga do Brasil. Uma acessora da CPT (SILVA, 2014), defendeu uma Dissertação de Mestrado na Universidade Federal de Goiás<sup>8</sup>, exatamente, sobre a Situação análoga de escravidão no Brasil. A preocupação com o Acadêmico começa a ser significativa também nas organizações de resistência ao sistema capitalista<sup>9</sup>.

Do lado dos cristãos, a presidência da CNBB afirmou que “cabe ao Estado brasileiro, em primeiro lugar, adotar medidas que erradiquem esta chaga social que vitima milhares de irmãos e irmãs. É sua responsabilidade defender e proteger os que lutam pelo fim do trabalho escravo, bem como garantir às vítimas desta prática infame a reinserção na sociedade. É dever do Estado, ainda, punir de maneira exemplar os responsáveis por este crime que clama aos céus” (CNBB, 2014).

Por parte das CNBB regionais, tem havido muita posição profética por parte das igrejas particulares na defesa da liberdade daqueles que estão em situações de conflitos de terras e em regime de escravatura<sup>10</sup>.

---

8 A defesa da Dissertação de Cristiane Passos Silva se deu no dia 04 de abril de 2014 na Universidade Federal de Goiás.

9 Uma ONG chamada “Repórter Brasil”, sediada em S. Paulo, tem um programa “Escravo, nem pensar”. Ela é uma rede engajada de mobilização e de combate ao trabalho escravo, em boa parte do Brasil. Principalmente, os seus documentários e publicações trazem aquilo que a grande imprensa não apresenta: a super exploração do trabalho e o desrespeito aos direitos sociais e ambientais.

10 Houve um manifesto dos bispos do Regional norte 3 da CNBB de 10 de fevereiro de 2014, sobre os conflitos de terra e trabalho escravo na região. Antes, em 6 de fevereiro de 2014, Dom Enemésio Lazzaris, Presidente da CPT Nacional e as assessorias da CPT, também fizeram uma nota pública sobre essa situação. Os vários regionais da CNBB do norte têm, também, se manifestado, por muitas vezes contra as situações de conflitos e de escravatura nas regiões.

## Conclusão

Paulo Apóstolo tomou atitudes, por várias vezes, defendendo a “liberdade” (Gl 5,1.13), chamando a comunidade a superar as “desigualdades” no cerne das Liturgias (1 Cor 11,17-34), afirmando que ninguém pode se “tornar escravos dos homens” (1 Cor 7,22-23), agindo em favor dos miseráveis de Jerusalém (2 Cor 8,13-14). No Bilhete a Filêmon, de fato, mostrou que, em Cristo, as relações “senhor-escravo” eram superadas nas pequenas comunidades e o cristianismo não era compatível com a situação social greco-romana. O escravo Onésimo se tornou livre.

Hoje, os cristãos, pessoas e organizações que buscam a verdade e a justiça precisam andar na postura profética de Paulo. Quem tem sido “ponta de lança” são a CPT, a CONTAG, a ANPT, a CNBB etc, que procuram ver e denunciar as injustiças contra os escravos análogos do Brasil.

Por exemplo, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 2014, unindo-se a todos que se empenham para eliminar a lamentável prática do trabalho escravo que envergonha o país e avilta a dignidade humana, identificou e denunciou à sociedade, tais crimes<sup>11</sup>. A presidência da CNBB percebeu que o tráfico humano e o trabalho escravo têm sua causa na miséria e na desigualdade social. Por isso, os traficantes e exploradores agem movidos pela ganância e pela certeza da impunidade. Escravizam imigrantes que chegam ao Brasil em busca de sobrevivência e brasileiros que migram internamente sonhando por melhores condições de vida. Nessa empatia social, os bispos reafirmam o valor da vida e da dignidade humanas que transcendem qualquer atividade econômica e frisam que toda pessoa humana é imagem e semelhança de Deus, e, também, que é templo de Deus que não pode ser profanado.

---

11 *Notícias da CNBB* (28/01/2014).

## REFERENCIAS

- BBC Brasil. <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/05/>.
- BRADLEY, K. R. *Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control*. New York, Oxford : Oxford University Press, 1987.
- BRÍGIDO, Carolina. *O Globo* em 27-01-2014.
- HORSLEY, R. A. (Org.) *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas A Epistola da Abertura de Fronteiras*. S.Paulo: Loyola, 2005.
- FERREIRA, Joel A. *Primeira Epístola aos Coríntios*. S. Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- FETZNER, Adriana B. *Jornal da CONTAG* em 05-11-2013.  
<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/>
- LEITE, Marcelo. *Folha de São Paulo*, Ed. de Ciências em 11.04.04.
- Notícias da CNBB* (28/01/2014).
- OJEDA, Igor e WROBLESKI, Stefano. *Agência Repórter Brasil*. Em 21-01-2014.
- SAKAMOTO, L. e PLASSAT, X. *Campanha da Fraternidade: Onde está teu irmão?* *Gazeta do Povo*, Londrina, 05/03/2014.
- SILVA, Cristiane Passos Melo e. *Trabalhadores migrantes: no eito da cana à escravidão em Goiás*. Goiânia: UFG, 2014.
- [www.cptnacional.org.br](http://www.cptnacional.org.br). “De olho aberto para não virar escravo”: Campanha de Prevenção e Combate ao Trabalho Escravo, 2010.

# Prescrições dietéticas contribuintes para a integralidade físico-mental-espiritual do ser humano em Ellen Gould White: *zeitgeist* e salvação

Fábio Augusto Darius  
Kevin Willian Kossar Furtado

## INTRODUÇÃO: *ZEITGEIST*, RELIGIÃO, ALIMENTAÇÃO...

O século XIX estadunidense ainda hoje é tema abrangente e desafiador para a grande gama de pesquisadores das mais distintas áreas – de forma específica, historiadores, teólogos e cientistas da religião. No final do século XVIII houve a Guerra de Independência, mas de fato a tão almejada liberdade ante o jugo britânico apenas se tornou evidente para os colonizadores ingleses a partir da derrota britânica de 1812 – que vários estudiosos até hoje costumam chamar de II Guerra de Independência, conforme Hickey (2013), apenas para citar um dos mais conhecidos.

A partir desses fatos – que em seu bojo contém toda uma vastíssima gama bibliográfica – pode-se concluir sem maiores reflexões que os Estados Unidos passaram à maioria ou autonomia, de acordo com a acepção moderna do termo proposta em 1783 por Kant (2005, p. 63-71), apenas após a primeira década do século XIX, o que não parece significar algo favorável ou negativo sobre qualquer aspecto, principalmente à luz da análise conjectural econômica contemporânea.<sup>1</sup>

Contudo, deve-se destacar que para muito além da assimilação e refinamento do sistema econômico atual que simultaneamente seduz

---

1 A Inglaterra está disposta a deixar a União Europeia enquanto a Alemanha, que se unificou apenas 60 anos depois da segunda independência americana, se mostra rija e hegemônica.

e esgota,<sup>2</sup> aquele país gestou prolíficas “religiões originais” a partir do movimento reavivamentista (BLOOM, 2006, p.15) sob ótica diversa (ou transcendente) àquela da modernidade. Estas podem ser pautadas em seus traços, mas distintivos a elementos de religião pré-moderna, (São João da Cruz pode ser um bom exemplo...) e simultânea e (talvez) paradoxalmente ao lado<sup>3</sup> e à margem das ciências<sup>4</sup> que já no século retrasado ostentavam o *status* que hoje destemidamente possuem.

Essas ‘religiões originais’ – mórmons, adventistas do sétimo dia e testemunhas de Jeová – para citar as três majoritárias, nasceram com poucos anos de diferença e nessa ordem, rompendo com praticamente tudo aquilo que se entendia por religiosidade ou mesmo teologia porque propuseram e ainda mantém hermenêuticas e práticas distintas que ganham ou perdem cores nos mais diversos países onde se instalam. Porém, por questões geográficas, excluiríamos deste incipiente artigo os mórmons e, em seu lugar, adicionaremos a chamada Ciência Cristã, que também se inclui no citado estudo de Bloom. As razões parecem ser muito claras: 1) essas denominações foram fundadas na Nova Inglaterra, região geográfica extraoficial no nordeste dos Estados Unidos (também nasceu ali – e na mesma época – o moderno espiritismo, estudado por Darius nos moldes da presente proposta em sua tese doutoral<sup>5</sup>). O fato de Jonathan Edwards, um dos primeiros teólogos e filósofos estadunidenses ter ali iniciado sua grande campanha de avivamento no final do século XVIII e ser considerado hoje um dos grandes pilares dessa espiritualidade estadunidense, de acordo com Kreider (2004, p. 1-7), não parece ser tema irrelevante e de alguma forma pode conectar essa riqueza religiosa americana. 2) além disso, Ellen G. White, cofundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia, Charles Russell, fundador do grupo

2 Vozes importantes dizem que esse próprio sistema é hoje uma espécie de religião, conforme Agamben (2012). Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

3 Por conta de todo o aporte histórico-matemático para cristalização de seus ditos proféticos, por exemplo.

4 Por renegarem alguns de seus conceitos e, às vezes, radicalizando com os mesmos.

5 DARIUS, Fábio Augusto. **De corpo, alma e espírito**: apontamentos históricos e teológicos acerca do tema santificação na obra holística de Ellen White. 2014, 244 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2014.

dos Estudantes da Bíblia, posteriormente Testemunhas de Jeová e Mary Baker Eddy não eram teólogos. Muito longe disso: Ellen G. White não terminou seus estudos fundamentais, Charles Russell era um comerciante de roupas masculinas e Mary Baker Eddy foi casada três vezes e chegou a se divorciar do segundo marido, um verdadeiro escândalo para a época. Ainda assim, Eddy e White figuram entre os cem mais significativos americanos, independentemente do gênero, conforme Frail (2014).

Finalmente, premissa última para o desenvolvimento do tema, os três citados grupos possuem absolutamente distintos pontos de vista sob aquilo que para eles parecem ser o mais caro em relação à doutrina. Essas distinções os tornam relevantes quando se trata das reformas de saúde em voga nos Estados Unidos da época em relação direta com suas percepções acerca do corpo, alma e espírito.<sup>6</sup>

## 2 PERCEPÇÕES REFORMISTAS DOS AMERICANS ORIGINALS

Importante notar que o reformismo religioso estadunidense não pode ser medido pelo nascimento de suas religiões originais, mas certamente esse nascimento deve ter a ver com esse fervor. De acordo com Karnal et al. (2008, p. 117) “foi em decorrência desse movimento, bastante heterogêneo, que a porcentagem da população que pertencia às igrejas protestantes [...] aumentou.” Precisamente nesse período – certamente por alguma influência dele – surgiu o primeiro movimento de temperança, entre 1784 e 1840. O alvo principal foi o exacerbado consumo de “bebidas fortes”. À época, com a péssima qualidade da água e o alto preço do leite, além de sua inconstância e dificuldade de obtenção, o consumo de *whisky* era bastante alto e comum entre a grande maioria

---

6 De acordo Buyers (1945, p. 184-185), em 1848 a Igreja Metodista Episcopal vestiu de novo sua armadura e entrou na luta contra o alcoolismo. O doutor Wilbur Fisk, que era homem forte, levantou sua voz em protesto contra esse vício. As Regras Gerais de Wesley sobre o uso do álcool foram incluídas, sem alterações, na Disciplina. O movimento de temperança começou de fato nessa época. O estado de Maine, em 1850, votou a lei-seca para todo seu território. Apareceram sociedades de temperança em diversos lugares. Publicou-se literatura sobre o assunto, começou, enfim, uma campanha nacional.

dos homens do início do século XIX (BLOCKER, 1989, p. 16). Enquanto o consumo de água pura era temerário, em virtude de toda a sorte de doenças que ela continha, o *whisky* era garantia contra a diarreia e o cólera. Contudo, as nefastas consequências sociais podem ser imaginadas. Este primeiro movimento de temperança e o primeiro movimento de reavivamento, por questões cronológicas e temáticas, devem ser postos em conexão.

Em 1823, com o advento da ‘Doutrina Monroe’, surge a crença do ‘Destino manifesto’, que afirmava que os Estados Unidos deveriam, por vontade divina, governar toda a América. Ao mesmo tempo, Charles Finney, pastor, professor e abolicionista, que bebeu de toda a Teologia da Nova Inglaterra,<sup>7</sup> “apelava diretamente para o coração” afirmando que era possível para os cristãos redimidos serem totalmente livres de pecado” (KARNAL et al., 2008, p. 119). Os estadunidenses, afinal, desenvolveram a fé em seu destino nacional em estrita conexão ao que entendiam ser o reino de Deus, envolvendo inteira dependência na iniciativa divina (SONTAG; ROTH, 1972). Eis, a partir dessas percepções, o adubo para o fértil solo lá plantado, que fomentaria os protagonistas das citadas religiões, levando-os a concepções próprias, distantes da Teologia tradicional.

Para Ellen G. White, a religião devia ser prática, embora com toda a autoridade sob a Bíblia. De acordo com Darius (2014, p. 187), a autora

deixa claro que corpo são e mente sã fazem com que os seres humanos sejam capazes de discernir mais facilmente a verdade do erro e, por isso, é uma questão espiritual irrevogável àqueles que almejam as mansões celestiais quando da breve vinda de Cristo. Ao propor as reformas, Ellen White rompe definitivamente com o antigo pensamento medieval acerca do corpo fazendo com que o mesmo deixe de ser vergonha ao glorificar integralmente o Criador.

---

<sup>7</sup> De acordo com GUELZO, Allen C. An heir or a rebel? Charles Grandison Finney and the new England theology. *Journal of the Early Republic*, Filadélfia, v. 17, n. 1, p. 61-94, 1997.

De acordo com Ellen G. White, os movimentos sociais de temperança – que ela nunca participou de fato, estavam corretamente preocupados com a solução de problemas sociais. No entanto, sua visão integral de ser humano a punha um passo à frente ao não distinguir ‘vida material’ de ‘vida espiritual’. O que distingue uma da outra questão, afinal? Sua visão pré-cartesiana, incipientemente posta, quase encontra eco com Platão ao propor a união dos ‘corpos’, quando da discussão entre certo estrangeiro e Teeteto – aliás, da discussão sofisticada, foi gestado o filósofo!

Para Ellen G. White e os adventistas do sétimo dia, a reforma devia ser para a glória de Deus e para a busca da perfeição, além de ser uma questão de obediência. Segundo White (2009, p. 114-115): “É nossa obra obter conhecimento destes princípios e, pela obediência cooperar com Ele na restauração do corpo, bem como da alma.” Portanto, sua percepção tem total apoio bíblico e escapa aos modismos das dietas contemporâneas, mais voltadas a obtenção de um corpo ‘perfeito’, relegando a um estado secundário o ‘espírito’. Estes artifícios apenas surtirão alguma relevância para o ser humano se for integralmente bom para toda a sua alma, que segundo a Teologia adventista do sétimo dia diz respeito ao corpo físico e espiritual.<sup>8</sup> Sua reforma de saúde transcendeu o que entrava pela boca e atingiu até mesmo o vestuário. Segundo White (1868, p. 1):

Nós não somos espiritualistas. Somos mulheres cristãs, acreditando em tudo o que as Escrituras dizem acerca da criação do homem, de sua queda, seus sofrimentos e infortúnios por conta da continua transgressão, de sua esperança de redenção em Cristo e do seu dever de glorificar a Deus em seu corpo e espírito a fim de sermos salvas. Nós não utilizamos o estilo de vestimenta aqui representado

---

8 Assim sendo, para esta denominação, a alma é mortal, ao contrário do orfismo grego que, sob os auspícios platônicos, atingiu status hegemônico.

por ser esquisito – para que possamos chamar a atenção. Nós não diferimos do estilo comum de vestimenta da mulher em qualquer particular. Nós escolhemos concordar na teoria e pratica para estarmos em harmonia com a Lei de Deus e com as leis de nosso ser.

Assim, para um delicado equilíbrio entre as esferas da alma, os adventistas do sétimo dia creem no benefício de um regime alimentar desprovido o máximo possível de carne – sendo o ideal a eliminação de qualquer vestígio animal –, a ingestão de água na medida, boas horas de sono, descanso sabático, luz solar e bons relacionamentos, sendo o principal deles com Deus. Sobre essa perspectiva, mais informações serão adicionadas ao longo do texto. O contemporâneo de Ellen G. White, Charles Russell e seus Estudantes da Bíblia tinham e ainda hoje possuem uma diferença na percepção de Cristo enquanto Deus Filho, sentado à direita de Deus Pai e intercessor da humanidade. Para aquele grupo, Cristo situa-se próximo da ideia platônica de um demiurgo ou espécie de intermediário. Seus adeptos, à exceção desta doutrina amplamente compartilhada entre os cristãos das mais diferentes denominações, guardam o domingo e não impõem ou aconselham uma dieta um tanto mais rígida ou mesmo espartana. Contudo, sua reiterada negação de receber transfusões de sangue é algo sempre lembrado. Conforme o sítio oficial da denominação:

Isso é mais uma questão religiosa do que médica. Tanto o Velho como o Novo Testamento claramente nos ordenam a nos abster de sangue (Gênesis 9:4; Levítico 17:10; Deuteronomio 12:23; Atos 15:28, 29). Além disso, para Deus, o sangue representa a vida (Levítico 17:14). Então, nós evitamos tomar sangue por qualquer via não só em obediência a Deus, mas também por respeito a ele como Dador da vida.

Ainda que não de forma tão incisiva quanto acontece com os adventistas do sétimo dia, as Testemunhas de Jeová mostram-se geralmente muito preocupados com sua saúde integral e costumam estar bem atentos quanto a isso, contemporaneamente, conforme Gusfield (1986, p. 160). Percebe-se, conforme o citado autor, que denominações menos institucionalizadas e influentes obtém maior sucesso em sua empreitada reformista, provavelmente devido ao maior controle que os líderes têm sobre seus membros.

Mary Baker Eddy e os cientistas cristãos diferem em grande medida de todos os grupos citados e de quase todos os outros. Para ela, as doenças são irreais, assim como a matéria. Ainda assim, a senhora Eddy participou do movimento de temperança, talvez, simplesmente porque era bastante popular em sua época e contava com grande participação feminina e porque ela era bastante inteligente e possuía bom senso. De acordo com Walter (1993, p.184-185):

O Jesus que a Sra. Eddy apresenta é um princípio ideal ou divino, que seria inerente a todos os homens, e do qual Jesus seria a manifestação suprema. Como ela negava a existência do universo material, negava também a realidade da carne e do sangue. Afirmava que o mundo físico era apenas uma ilusão da mente mortal. Conclui-se daí que nem Cristo nem homem algum possui um verdadeiro corpo de carne e osso. Para ela, portanto, Jesus não veio em carne.

Adeptos da homeopatia e tratamentos alternativos, a concepção da Ciência Cristã sobre a questão do corpo e espírito é bastante equilibrada, embora seus membros sejam livres para escolher, visto que tudo é temporal. Ela mesma saboreava carne (LIBRARY, 2013, p. 2) e parecia não se preocupar tanto quanto Ellen G. White.

### 3 A DIETA ALIMENTAR SISTEMATIZADA NA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA

Sucintamente posta e/ou contextualizada a percepção teológica das citadas denominações e suas supostas relações com a alimentação saudável, faz-se necessário agora analisar mais propriamente a dieta sistematizada na Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Entre as crenças fundamentais da Igreja Adventista, a ‘Conduta cristã’ trata da dieta alimentar e expõe que “sendo o nosso corpo o templo do Espírito Santo, devemos cuidar dele inteligentemente. Junto com adequado exercício e repouso, devemos adotar a alimentação mais saudável possível e abster-nos dos alimentos imundos identificados nas Escrituras.” (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2011, p. 346).

Nesse caso, a Teologia adventista entende que a Bíblia não desaprova o consumo da carne de animais classificadas como limpas conforme Levíticos 11, mas que o plano original de Deus era de que o homem não matasse animais para se alimentar e adotasse uma dieta vegetariana. Entre os adventistas, “a opção pelo regime vegetariano ou ovolactovegetariano é livre e [...] os membros da Igreja apenas são abstêmios das carnes consideradas ‘imundas.’” (SILVA, 2012, p. 47).

Segundo Reid, após a queda do homem, a dieta original se amplia e passa a incluir plantas herbáceas, frutas e nozes. Ou seja, conserva-se vegetariana. Apenas depois do dilúvio, com as limitações de produção de alimento pela Terra, foi dada permissão para que a carne fosse usada na alimentação, mas com restrições do “uso da carne com sangue (Gn 9:3, 4) e depois com gordura (Lv 3:17). A essa altura, Deus já havia introduzido a distinção entre animais limpos e imundos (Gn 7:2; 8:20).” (REID, 2011, p. 860).

No entendimento adventista, em perspectiva bíblica,

os animais imundos não constituem o melhor alimento. [...] Alguns pensam que, pelo fato de as leis de saúde serem mencionadas em Levítico, eram meramente leis cerimoniais ou

ritualísticas, que não mais estariam em vigor sob o cristianismo. Contudo, a distinção entre animais limpos e imundos retrocede à época de Noé – muito antes da existência de Israel. Sendo princípios de saúde, essas leis dietéticas carregam consigo uma permanente obrigação. (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2011, p. 355).

A IASD adota um sistema alimentar ajustado em um contexto religioso-teológico, seja no plano teórico ou nas práticas da denominação e de seus adeptos. Com base na premissa de que a saúde colabora à vivência religiosa, e que somente um corpo saudável pode tê-la integralmente, relacionado com as prescrições alimentares bíblicas, um conjunto de conselhos foram elaborados com vistas a promover um estilo de vida<sup>9</sup> combinante com os princípios da Igreja (PACHECO, 2001, p. 98) através, principalmente, do Espírito de Profecia. Destarte, o cuidado com a saúde constitui “uma questão tanto física/corporal como moral/religiosa” e existe “um intercâmbio entre estas duas esferas no sentido de que é importante preservar a saúde, não *per si*, mas para melhor servir a Deus.” (PACHECO, 2001, p. 104).

Com a liderança carismática de Ellen Gould White (1827-1915), que figura entre os fundadores do adventismo, o movimento instituiu, em seu primeiro cinquentenário, entre outras coisas, a promoção do vegetarianismo como a postura dietética ideal para os membros da Igreja (NOVAES, 2015, p. 62).

#### **4 ORIENTAÇÕES DIETÉTICAS WHITEANAS PARA A INTEGRALIDADE DO SER**

Para a Teologia adventista, a profecia se configura como um dos dons do Espírito Santo,

---

<sup>9</sup> Lopes (2012) apresenta um conjunto de pesquisas internacionais que abordam o estilo de vida adventista em comparação com a população geral e expressa que no Brasil são escassas as investigações com esse perfil.

uma característica da igreja remanescente e [que] foi [manifestada] no ministério de Ellen G. White. Como a mensageira do Senhor, seus escritos são uma contínua e autorizada fonte de verdade e proporcionam conforto, orientação, instrução e correção à igreja. Eles também tornam claro que a Bíblia é a norma pela qual deve ser provado todo ensino e experiência. (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2011, p. 276).

Ellen G. White acreditava que ser considerada ‘profetisa’ não expressava apropriadamente seu trabalho. Por isso, optava ser vista como ‘mensageira’ de Deus para Seu povo (RICE, 2011, p. 702).

Ela foi responsável por sistematizar um conjunto de recomendações dietéticas, especialmente restritivas, que contribuem para o preservar da saúde físico-mental-espiritual do ser humano, em obras específicas sobre o regime alimentar, e sobre saúde de maneira mais ampla, que colaboram para um *habitus* dietético entre os adventistas.

Observa-se que o combate ao consumo do chá e café – às vezes entremeado com citações a outros ‘estimulantes’ – forma a maioria das proibitivas dela no tocante ao tema.

O regime e as bebidas estimulantes desta época não são conducentes ao melhor estado de saúde. Chá, café e fumo são todos estimulantes, e contêm venenos. São, não somente desnecessários, mas nocivos, e devem ser rejeitados, caso queiramos acrescentar ao conhecimento, a temperança. (WHITE, 2005, p.76; WHITE, 2007a, p. 362).

Para Ellen G. White, as bebidas citadas causam excitação prejudicial, não são nutritivas, causam alívio passageiro e irritam o cérebro. “Tudo isto é falso vigor, que nos deixa pior. Eles não comunicam uma partícula de energia natural.” (2005, p. 76).

O chá e o café contaminam o organismo na concepção de Ellen G. White. “O chá atua como estimulante, e, até certo grau, produz intoxicação. A ação do café, e de muitas outras bebidas populares, é idêntica.” (WHITE, 2013, p. 228). Tais bebidas, para ela, são dispensáveis. “Chá e café não são necessários nem saudáveis. Não são de utilidade alguma no que se refere à saúde do corpo.” (WHITE, 2005, p. 78). Aconselha-se posicionamento contrário ao seu consumo. “E todos devem dar claro testemunho contra chá e café não os usando nunca. São narcóticos, igualmente nocivos ao cérebro e aos outros órgãos do corpo.” (WHITE, 2005, p. 79; WHITE, 2007a, p. 371). No que diz respeito à espiritualidade, Ellen G. White chega a afirmar que a ingestão das bebidas aqui mencionadas configura um pecado. “Tomar chá e café é pecado, condescendência prejudicial, que, como outros males, causa dano à alma. Esses diletos ídolos criam excitação, ação mórbida do sistema nervoso.” (WHITE, 2005, p. 80; WHITE, 2007a, p. 366). Para ela, aqueles que os consomem correm o perigo de desobedecer às leis de Deus. “Alguns têm voltado atrás e condescendido com chá e café. Os que violam as leis de saúde ficarão mentalmente cegos e transgredirão a Lei de Deus.” (WHITE, 2005, p. 80). O abandono de tais coisas significa, na perspectiva whiteana, como uma confirmação da autenticidade da fé e impede a aspiração por outros estimulantes nocivos à saúde. “Os que [creem na] verdade presente devem recusar-se a beber chá ou café, porque despertam o desejo de estimulantes mais fortes. Devem recusar-se a comer carne porque esta também desperta o desejo de bebidas fortes.” (WHITE, 2005, p. 161).

Ellen G. White recomenda que certos condimentos não sejam usados na alimentação. “Os condimentos são prejudiciais em sua natureza. A mostarda, a pimenta, as especiarias, os picles e coisas semelhantes irritam o estômago e tornam o sangue febril e impuro.” (WHITE, 2007a, p. 289; WHITE, 2013, p. 228). O açúcar também recebe parecer contrário. “Açúcar não é bom para o estômago. Causa fermentação, e isto obscurece o cérebro e ocasiona mau humor.” (WHITE, 2007a, p. 280). Para ela, certas misturas com o açúcar fazem mal para digestão.

“Especialmente nocivos são os cremes e pudins em que o leite, ovos e açúcar são os principais elementos. Deve-se evitar o uso abundante de leite e açúcar juntos.” (2007a, p. 280).

O consumo cárneo, além de se configurar como uma pauta recorrente nos escritos whiteanos sobre o regime alimentar, representa uma atitude artificial adotada pelo ser humano a partir de certo momento da história do planeta. Segundo Ellen G. White, o plano original de Deus não previa tal uso alimentar.

O apetite para a carne foi feito e educado pelo homem. Nosso Criador nos forneceu nas verduras, nos cereais e nas frutas, todos os elementos de nutrição necessários à saúde e à resistência. As comidas de carne não faziam parte da alimentação de Adão e Eva antes da queda. (2005, p. 163).

White alega que a carne afeta funções vitais do organismo, como o intelecto, “pois que o uso da carne de animais tende a tornar pesado o corpo e a entorpecer as finas sensibilidades do espírito” e que ela “não é essencial à manutenção da saúde e da força.” (2007b, p. 136).

Ela advoga a adoção de uma dieta vegetariana, quando possível, e repreende àqueles que podem adotar um regime tido como saudável, mas não o fazem. Segundo White, esses acabarão para desaprender as ‘verdades’ que conheceram.

Os que estão em condições de seguir o regime vegetariano, mas atêm-se às suas preferências, comendo e bebendo o que lhes apraz, a pouco e pouco se tornarão descuidosos das instruções que o Senhor lhes deu no tocante às outras verdades e serão por fim incapazes de discernir estas (2007b, p. 149-150).

Em contraste com o uso cárneo, Ellen G. White apresenta o ideal divino de alimentação para a humanidade.

Cereais, frutas, nozes e verduras constituem o regime dietético escolhido por nosso Criador. Esses alimentos, preparados da maneira mais simples e natural possível, são os mais saudáveis e nutritivos. Proporcionam uma força, uma resistência e vigor intelectual que não são promovidos por uma alimentação mais complexa e estimulante. (WHITE, 2007a, p. 74; WHITE, 2013, p. 208-209).

White (2007b, p. 58) aconselha a troca de alimentos estimulantes por outros mais simples, para que se compreenda como se obedece a Deus e se alcança a salvação e defende que a alimentação simples e natural ajuda no esclarecimento dos assuntos sagrados e auxilia no serviço a Deus. Para tanto, preparar os alimentos da maneira mais simples e natural possível ajuda que “os delicados nervos do cérebro não sejam enfraquecidos, entorpecidos ou paralisados, tornando-se [...] impossível discernir as coisas sagradas” (2007b, p. 81).

## 5 À GUIA DE CONCLUSÃO

Em poucas palavras, pode-se perceber que os movimentos religiosos estadunidenses foram acompanhados por movimentos de reforma de saúde, mais ou menos rígidos de acordo com cada uma das muitas denominações que delas participaram. Em grande medida foi um movimento feminino e sem dúvida atingiu de alguma forma suas igrejas, moldando-se às suas doutrinas ou princípios mais caros. Entre os adventistas do sétimo dia, a questão entre alimentação, estilo de vida e conceitos teológicos é bastante nítida e ainda hoje apresentada aos neófitos e lembrada aos membros mais antigos. Os distintos grupos aqui citados apresentam seus próprios conceitos acerca da matéria e de Cristo, compreendendo em maior ou menor grau as preocupações oriundas dessas reformas.

Para Ellen G. White, a quem nossa atenção se voltou, o seguimento das normas dietéticas são contributos à experiência religiosa e

influenciam no trilhar rumo à redenção. Assim, para se crescer no conhecimento das coisas divinas, o não consumo de bebidas estimulantes como café e chá mostra-se necessário. Consumi-los pode acarretar em desobediência às leis de Deus e configura-se até mesmo como pecado, que causa dano ao ser.

A prescrição whiteana contribuinte para a integralidade físico-mental-espiritual do ser humano síntese, que coopera para o discernimento das coisas sagradas e para o alcance da salvação, está na substituição dos alimentos considerados estimulantes por outros mais simples e naturais.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro. Instituto Humanitas Unisinos, 30 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA (Org.). Nisto cremos: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. 8. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011

BLOCKER, Jack S. American temperance movements: cycles of reform. Boston: Twayne, 1989.

BLOOM, Harold. The American religion. Nova Iorque: Chu Hartley, 2006.

BUYERS, Paul Eugene. História do metodismo. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.

DARIUS, Fábio Augusto. **De corpo, alma e espírito**: apontamentos históricos e teológicos acerca do tema santificação na obra holística de Ellen White. 2014, 244 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2014.

FRAIL, Tom A. Meet the 100 most significant Americans of all time. Smithsonian Magazine, 17 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.smithsonianmag.com/smithsonianmag/meet-100-most-significant-americans-all-time-180953341/?no-ist>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

FURTADO, Kevin Willian Kossar. **Representações escatológico-sabático-dietéticas de jovens da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. 2014, 365 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas) – Programa de Pós-Graduação

em Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2014.

GUELZO, Allen C. An heir or a rebel? Charles Grandison Finney and the new England theology. *Journal of the Early Republic*, Filadélfia, v. 17, n. 1, p. 61-94, 1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3124643>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

GUSFIELD, Joseph R. *Symbolic crusade: status politics and the American temperance movement*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.

HICKEY, Donald R. *The war of 1812: writings from America's Second War of Independence*. Nova Iorque: Library of America, 2013.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é esclarecimento. In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2005.

KARNAL, Leandro et al. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

KREIDER, Glenn R. Jonathan Edwards: philosophical theologian. *Ars Disputandi*, Utrecht, v. 4, n.1, p. 118-124, 2004. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/15665399.2004.10819827>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

LOPES, Leidjaira Juvanhol. **Fatores de risco e proteção para doenças crônicas não transmissíveis entre adventistas do sétimo dia**. 2012, 272 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

NOVAES, Allan. O problema Cristo-cultura e o adventismo. In: FOLLIS, Rodrigo; NOVAES, Allan; DIAS, Marcelo (Orgs.). *Sociologia e adventismo: desafios brasileiros para a missão*. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2015.

PACHECO, Sandra Simone Queiroz Moraes. *Alimentação e religião: a influência da orientação religiosa na formação de hábitos alimentares de adventistas do sétimo dia*. 2001, 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

POR que as Testemunhas de Jeová não aceitam transfusão de sangue? Testemunhas de Jeová. Disponível em: <<https://www.jw.org/pt/testemunhas-de-jeova/perguntas-frequentes/por-que-testemunhas-jeova-nao-transfusao-sangue/>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

REID, George W. Saúde e cura. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de Teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. p. 833-869.

RICE, George E. Dons espirituais. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de Teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

SILVA, Stael Silvana Bagno Eleutério da. Prevalência da hipertensão arterial, avaliada pela medida casual e monitorização residencial da pressão arterial, em comunidades adventistas do sétimo dia no sudoeste paulista. 2012, 226 f. Tese (Doutorado em Enfermagem na Saúde do Adulto) – Escola de Enfermagem, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SONTAG, Frederick; ROTH, John K. The American religious experience: the roots, trends and future of theology. Nova Iorque: Harper and Row, 1972.

THE MARY BAKER EDDY LIBRARY. Foods prepared and consumed in Mary Baker Eddy's household, 27 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.marybaker-eddylibrary.org/research/foods-prepared-and-consumed-in-mary-baker-eddys-household/>>. Acesso em: 21 abr. 2016.

WALTER, Martin. O império das seitas. Belo Horizonte: Betânia, 1993. v. 4.

WHITE, Ellen G. An appeal to the people in Its behalf. Battle Creek: Seventh-Day Adventist Publishing, 1868.

\_\_\_\_\_. A ciência do bom viver. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2013.

\_\_\_\_\_. A ciência do bom viver. 10. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. Conselhos sobre o regime alimentar. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2007a.

\_\_\_\_\_. Conselhos sobre saúde. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2007b.

\_\_\_\_\_. Temperança. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2005

# Cirurgias espirituais: controvérsias entre a etologia e a etiologia em Sidney M. Greenfield

Ricardo Delgado de Carvalho

## Introdução

Como explicar as cirurgias espirituais? Quais os fatores simbólicos de êxito? Para isso, a explicação etológica, do espiritismo de Allan Kardec, afirma que o ser humano é capaz de se comunicar e interagir com o mundo dos espíritos dos mortos. Dando prosseguimento a antigas tradições de contato entre vivos e mortos, igualmente da possessão do espírito, os seguidores de Kardec acreditam que alguns médiuns podem receber os espíritos dos mortos que com eles interagem na prática tão importante da caridade para com os vivos. Greenfield assevera que talvez a mais importante forma de caridade entre os espíritas seja socorrer os doentes (GREENFIELD, 1999).

Existem curadores que oferecem grande variedade de meios curativos, mas interessa-nos aqui as cirurgias realizadas por alguns médiuns-curadores que incisam a pele do paciente “usando desde um bisturi até instrumentos mais estranhos, como uma faca enferrujada ou uma serra elétrica. Isto sem simulação ou sugestão psicológica. Os médiuns-curadores espíritas realmente cortam; e, (...) não usam antissépticos nem anestesia” (GREENFIELD, 1999, p. 116). Com a ferida aberta, não raro, introduzem as mãos sujas ou outros objetos, sem causar infecção ou dor. A maioria dos pacientes confessa não sentir dor alguma, outros, leve dor, tanto durante como depois das operações. Além disso, o sangramento é quase inexistente. Em outra pesquisa realizada entre a Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (USP) e a Universidade

Federal de Juiz de Fora (UFJF) no ano de 2000, verificou-se em laboratório que os tecidos extraídos eram compatíveis ao da região cortada e não apresentavam patologias (ALMEIDA *et all.*, 2000). De qualquer forma, os pacientes não apresentam infecções ou outras complicações, se curam e rapidamente se restabelecem.

A etiologia, esta advinda da antropologia e da biomedicina, apresenta uma possível solução para o entendimento do que ocorre na operação ‘espiritual’. O paciente, rodeado de signos religiosos, adentra num mundo de realidade alternativa cultural acionando símbolos que estão ligados a sistemas orgânicos, como endocrinológico, imunológico, nervoso e outros, que liberam endorfinas e diversas substâncias químicas relacionadas a ausência de dor, cura e outros benefícios.

### **Dois casos trazidos por Greenfield**

José Pedro de Freitas, mais conhecido como Zé Arigó, nasceu em Congonhas/MG em 1922 e morreu em 1971 de acidente automobilístico. Estudou até a terceira séria do ensino fundamental. Ele “realizou durante vinte anos as curas mais surpreendentes. Através do espírito do médico alemão, Adolf Fritz, diagnosticava, dava receitas e operava” (FATO REAL, 2014, p.01). Zé Arigó foi estudado por médicos de diversos países que constataram que 95% dos diagnósticos eram corretos.

Diz Greenfield que, desde que o legendário médium Zé Arigó removia tumores e realizava delicadas operações oculares com uma faca comum de cozinha e sem antissépticos ou anestesia, o Brasil tem se tornado a pátria de curadores. Greenfield relata a descrição de John Fuller, autor de “Arigó: o curandeiro da faca enferrujada” na presença de dois cientistas norte-americanos:

“Não há nada o que esconder aqui”, foi o que disse Arigó, enquanto ordenava aos dois cientistas que ficassem de pé perto de sua mesa de trabalho. “Fico feliz em tê-los como testemunhas”. E, sem mais aviso, tirou a primeira pessoa da fila – um

cavalheiro de meia idade, impecavelmente vestido num terno cinza – e silenciosamente “apanhou uma faca comum de quatro polegadas de lâmina de aço inoxidável com cabo de madeira e, literalmente a introduziu no olho do homem, um pouco abaixo da pálpebra e bem dentro da cavidade ocular”. Apesar de seus anos de prática médica e experiência”, continua Fuller, “o médico Puharich estava chocado e maravilhado. E ficou mais ainda quando Arigó começou violentamente a raspar com a faca o interior do globo ocular e por dentro das pálpebras, pressionando-o para fora com desinibida força. O homem estava plenamente acordado e consciente e não aparentava temor algum. Não se movia nem tremia. Uma mulher ao fundo gritava. Uma outra desmaiara. Arigó, então, retirou o olho da sua cavidade ocular. O paciente ainda absolutamente calmo, parecia incomodado apenas com uma coisa: uma mosca pousara-lhe na face. E, enquanto seu olho pendia literalmente fora da órbita ocular, ele calmamente espantava a mosca da face”. O médico removeu, então, a faca e, enquanto a limpava em sua camisa esporte, disse ao paciente que ele ficaria bom. E chamou o próximo paciente. Tudo tinha acontecido em menos de um minuto (GREENFIELD, 1999, p.21-22).

Outro médium-curador, Antonio de Oliveira Rios, trabalhava na cidade de Palmelo/GO. Morreu em 1990, aos 38 anos, depois de várias picadas de abelhas africanas. Semianalfabeto, com apenas uma série primária concluída, e pedreiro de profissão, Antônio pedreiro, como era conhecido, diagnosticava os pacientes através de fotografias. Ele dizia que realmente não operava os pacientes, apenas abria os cortes. Todos os procedimentos terapêuticos que iriam beneficiar seus pacientes eram realizados por um dos espíritos que trabalhavam com ele. Sua esposa ou outro assistente faziam as suturas, enquanto Antônio se apressava em cortar outro paciente, que esperava numa longa fila.

O último paciente foi também colocado numa padiola fora do centro. Ele antes me havia contado que tinha sido vítima de um tiro de bala há dez anos e ainda não podia usar suas pernas. Antônio injetou algo na parte superior das costas do homem. Com o bisturi fez um corte de dez a doze polegadas de comprimento e cerca de uma polegada e meia de profundidade ao longo da espinha dorsal. Limpou com um pouco de gaze a pequena quantidade de sangue que jorrava, e cravou uma tesoura num ângulo da ferida aberta. Com outra tesoura, martelou a primeira mais para dentro, até que a pudessem ouvir batendo contra o osso. Depois de uma pequena pausa, repetiu o procedimento. O curador retirou do carrinho o que pareceu ser uma serra elétrica com uma lâmina de seis polegadas. Os espectadores na rua, entretanto, chegaram mais perto para ver o que ele iria fazer, quando conectou a serra a um fio de extensão, que lhe passaram de dentro do prédio por uma janela lateral. O paciente, enquanto isso, permanecia imóvel, aparentemente sem tomar conhecimento da serra. Antônio ligou o instrumento e inseriu sua lâmina rotora na ferida aberta, percorrendo verticalmente a espinha dorsal. Uma pequena quantidade de sangue brotava à medida que a ferida ia se alargando. Os espectadores prendiam a respiração. O paciente, contudo, não se movia nem reagia de nenhuma maneira. Depois de alguns minutos movimentando a serra para baixo e para cima dentro da coluna vertebral do paciente, Antônio desligou a serra, removeu a lâmina e as depositou sobre o carrinho. Sem parar de olhar para o paciente, empurrou o carrinho apressadamente pela porta adentro, parando diante do que parecia ser seu próximo paciente. O homem cuja coluna vertebral tinha sido aberta com a serra, entretanto, permanecia sozinho e tranquilo sobre uma padiola no meio da rua. Alguns minutos depois, a esposa de Antônio novamente apareceu com uma agulha e linha cirúrgica, para

fechar as costas do paciente e cobrir a área com bandagem. Antes que eu pudesse me aproximar dele, vários espectadores já lhe haviam perguntado o que tinha sentido. Ele não tinha sentido dores, apenas um leve mal-estar quando a lâmina da serra lhe penetrara as costas. Ao se despedir com os amigos que o acompanharam na viagem, ele me deu seu endereço para que o pudesse visitar depois, quando fosse a São Paulo (GREENFIELD, 1999, p.119-120)

Para Greenfield, não restam dúvidas, as cirurgias espirituais, que não se usam antissépticos ou anestesia, no qual os pacientes dizem quase não sentir dor e sangram pouco, não desenvolvem infecções e se recuperam prontamente, “não são apenas excepcionais, mas também anômalas no sentido de não encontrarem explicações dentro dos paradigmas tanto da psicologia, quanto de qualquer outra ciência médica convencional” (GREENFIELD, 1999, p.120).

Mas será uma discussão parapsicológica? Greenfield evita uma área quase sempre tendenciosa e polêmica entre psicólogos e parapsicólogos<sup>1</sup>. Os antropólogos, por sua vez, procuram explicações em nível social ou cultural, muito mais que a nível individual. É da antropologia que surge dois conceitos interpretativos: etologia e etiologia. O primeiro é o reconhecimento de que povos/grupos de diversas culturas têm suas próprias explicações do que é considerado estranho para outros. A segunda tem a ver com uma explicação objetiva, científica.

### **Aproximação etológica**

Para Greenfield, o espiritismo kardecista concebe dupla realidade criada por Deus: uma, material e familiar, e a outra, habitada por espíritos e desconhecida. Os espíritos são entidades que animam as duas realidades. Quando na terra, vivendo em sociedades e habitando cor-

---

1 Os parapsicólogos empregam o termo ‘psicocinese’ nas curas exclusivamente advindas de forças mentais.

pos, são chamados vivos ou encarnados; quando morrem, ou deixam o corpo, retornam ao mundo espiritual, são chamados espíritos ou desencarnados. Assim, é possível o contato entre vivos e mortos. Como os espíritos estão moralmente evoluindo, seja na Terra ou no mundo espiritual, os espíritos devem reencarnar no planeta para aprender o necessário rumo ao aperfeiçoamento. Se o espírito, no uso do livre-arbítrio se rebelar, voltará para a Terra quantas vezes forem necessárias para rever a lição não aprendida.

O Brasil tem forte influência de tradições africanas que, segundo essa crença, os espíritos dos mortos podem se ‘apossar’ do corpo dos médiuns, mas a crença de contatos espirituais é muito antiga, ultrapassa a África, fazendo parte de outros continentes. Para as religiões que acreditam na relação entre espíritos, os chamados médiuns, pelo espiritismo, podem receber espíritos que em vidas passadas praticavam curas, como médicos ou outros profissionais da saúde, e os médiuns sob influência desses espíritos, são denominados médiuns-curadores.

Conforme os dois relatos de experiências anteriores, Zé Arigó e Antônio de Oliveira Rios não operavam ninguém, quem operava eram os espíritos que eles recebiam para a tarefa. “Cada um deles tem um espírito guia que opera usando seus corpos” (GREENFIELD, 1999, p. 121). Respectivamente, um espírito alemão chamado Dr. Adolph Fritz e o outro, um italiano, Dr. Ricardo Stams.

Não é fácil aceitar a descrição de cirurgias praticadas com facas de cozinha ou serra elétrica, sem anestesia ou assepsia, a pessoa sair andando e ter restabelecimento rápido. Os espíritas dizem que esta é uma ciência do futuro. Para um cético é difícil aceitar a intermediação de espíritos de médicos usando o corpo de uma pessoa na cura de doenças. Mas esta é a explicação dos espíritas kardecistas, do ‘diferente’, o esclarecimento etológico (GREENFIELD, 1999). Faz-se importante notar que entre os espíritas kardecistas brasileiros, muitos são médicos, advogados, jornalistas, professores universitários e outras graduações acadêmicas, formados na racionalidade ocidental, e aceitam a crença de que as cirurgias são produzidas por espíritos do além, com tecnolo-

gia avançada, enxergando no espiritismo kardecista uma filosofia e uma prática científica, além da religião.

O espiritismo kardecista nasceu advindo das experiências feitas com as conhecidas Irmãs Fox, que na década de 1840, em Nova Iorque, “relataram que haviam se comunicado com o espírito de um assassino que tinha sido sepultado no porão da casa de seus pais” (GREENFIELD, 1999, p. 123). Allan Kardec (Hippolyte Léon Denizard Rivail), professor e diretor de um colégio, discípulo de Pestalozzi, formado em Letra e Ciências, na década de 1850 realizou uma pesquisa científica sobre o fenômeno paranormal das ‘mesas girantes’, que na época tinha virado moda e diversão das classes superiores e concluiu pela existência dos espíritos. Estudioso de magnetismo animal do médico austríaco Anton Mesmer, Kardec publicou entre outros livros, “O livro dos Espíritos” (este, com 1008 perguntas e respostas que os espíritos lhe deram) e “O Livro dos médiuns” (MAIOR, 2013). Mas não é assim que pensa a antropologia.

### **O modelo etiológico da antropologia**

As orientações antropológicas de E. B. Taylor e G. Frazier<sup>2</sup>, afirmam que “toda cura ou intervenção no mundo material provocada por espíritos ou outros seres sobrenaturais, sem nem considerar a evidência, devem ser rejeitadas imediatamente como superstição” (GREENFIELD, 1999, p.125), mas Greenfield não se fixa aí. Somente com as pesquisas de Lévi-Strauss, na década de 1960, em que uma cura xamanística com psicanálise, compreende-se que os pacientes curados criam um mito e revivem em seu psiquismo. É na relação entre curador e paciente que se cria a força mítica da cura. E, portanto, a cura surge desse ritual simbólico significativo na mente do paciente, onde as informações culturais e ou religiosas se transformam em imaginário, repleto de representações.

---

2 E. B. Taylor entende que onde há interpretações demoníacas sobre doenças, não há espaço para medicamentos e dietas sérias. Para G. Frazier, esses fenômenos são magias, advindos de mágicos. Quem assim age, está encantado com suas habilidades performáticas de ventriloquia, prestidigitação e mistificação, distante de observar com imparcialidade. Estes, abusam de sua esperteza sobre os ingênuos, buscando vantagens (GREENFIELD, 1999, p.126).

Existem estudos associando doenças com questões culturais (UCHÔA e VIDAL, 1994; ALVES e RABELO, 1998), e o papel do processo terapêutico transpassando valores sociais e culturais. De certo modo, algumas crenças do indivíduo contém a cura, bastando para isso serem despertadas ou induzidas. Por isso, Greenfield concorda que apenas as doenças psicossociológicas e culturais podem ser sanadas pelos médiuns-curadores, não as doenças físicas, que somente a biomedicina resolve. No entanto, Greenfield é claro ao asseverar ser essa uma tendência nova, mas muito pouco ela elucida as cirurgias espirituais descritas anteriormente. Lévi-Strauss abriu a porta para outras interpretações mais condizentes.

Nesse sentido, Greenfield vê em Ernest L. Rossi, na obra “A psicobiologia da cura mente-corpo”, a explicação científica nos limites da ciência médica, na medicina alternativa, junto ao desenvolvimento de áreas como a neurologia, imunologia, endocrinologia entre outras. Rossi é um psicólogo que usa a hipnose em sua prática clínica<sup>3</sup> e, segundo ele, a hipnose revê e supera a teoria mente-corpo ao mostrar que o corpo humano é uma rede sistêmica de informações, onde a genética, o sistema límbico-hipotalâmico, o imunológico e outros decodificam informações recebidas pelo cérebro.

Para Rossi, o sistema límbico-hipotalâmico é o principal responsável pela codificação entre corpo e mente, encarregado de psicossomatizar afecções. Esse sistema faz a ponte entre informações simbólicas (entre elas, a comunicação semântica) e o soma. “O resultado é um modelo de interação e interdependência mente-corpo no qual a teoria da informação oferece as imagens básicas que abrem caminho (...) para uma vasta gama de possíveis alternativas terapêuticas” (GREENFIELD, 1999, p.130).

Além da hipnose<sup>4</sup> alterar o fluxo sanguíneo para algumas regiões

---

3 Faz-se importante mencionar que antes da anestesia química, era a hipnose que buscava evitar a dor (GREENFIELD, 1999, p.131).

4 Hipnose “é uma situação ou conjunto de procedimentos nos quais uma pessoa, designada de hipnotizador, sugere a uma outra pessoa, designada de paciente, cliente ou sujeito, que experimente várias alterações na sensação, na percepção, na compreensão, ou no controle do seu comportamento motor” (KIHLSTROM *in* GREENFIELD, 1999, p.132).

do corpo, ela também contribui para controlar os hormônios estressores, como a cortisona, liberando beta-endorfina, atenuadora da dor. Também fortalece o sistema imunológico do corpo, evitando infecções e doenças.

Se os pacientes operados nesse estudo foram hipnotizados, talvez o fato de terem sentido quase nenhuma dor se possa explicar pelas sugestões emitidas pelos médiuns-curadores para que fossem liberadas as beta-endorfinas. Da mesma forma, mudanças no fluxo de sangue para específicas partes do corpo podem explicar a ausência de excessivo sangramento. E sugestões que estimulam o sistema imunológico podem reduzir os casos de infecções ou outras complicações pós-operatórias em condições não esterilizadas (GREENFIELD, 1999, p.131).

Para Greenfield, essa explicação é razoável, mas ainda falta algo. Sabe-se que a hipnose não é comum a todas pessoas, isto é, existem pessoas que não possuem traços de personalidade hipnotizáveis. Há medições de escala de hipnose que evidenciam aqueles que são menos até os mais suscetíveis. Em um estado normal de consciência, as pessoas não são facilmente hipnotizáveis, levando a compreender que o estado de transe é induzido pelo hipnotizador; nos casos anteriores, pelo médium-curador. O funcionamento normal da consciência abre espaço para o estado de transe<sup>5</sup> sugestionado pelo curador.

Conforme Cavalcanti (1983), o transe é um estado orgânico e fisiológico alterado pelas vias mentais. Para que isto ocorra é necessária uma relação especial entre hipnotizador e paciente ou sujeito, uma es-

5 Para Maria Laura V. C. Cavalcanti, “Em um exame de parte da literatura sobre o tema, Hoskins (Hoskins, 1975) distingue três fenômenos diferentes contidos por vezes sob a mesma rubrica: a mediunidade, que designa genericamente o fato da comunicação entre homens e espíritos, não se confundindo com a possessão; o transe, que se refere a alterações orgânicas e fisiológicas no estado corporal tido como normal; e a possessão, definida geralmente como um estado de consciência “alterada”, no qual o indivíduo experimenta no próprio corpo a manifestação dos seres em cuja existência acredita. Há assim transe sem Possessão e possessão sem transe, embora o mais frequente seja a associação dos dois fenômenos” (CAVALCANTI,1983, p.57).

pécie de ‘conexão hipnótica.’ É comum pensar que transe é loucura ou ‘coisa de anormal’, mas quando ela ocorre na maioria das religiões, pensar tal afirmativa não se sustenta (GREENFIELD, 1999). Vale ressaltar que a hipnose, uma espécie de transe ou estado alterado da consciência, excita a imaginação, a atenção, também envolvidas com a memória, a aprendizagem e o comportamento assimilado; tudo isso ocorre na psique estimulando o sistema nervoso autônomo, o sistema endócrino, o sistema imunológico e outros, numa atuação holística<sup>6</sup>.

Apesar de todo esse processo complexo curativo, as explicações deixam a desejar para Greenfield; assim, busca aprofundar a compreensão da atuação dos símbolos na mente humana pois, através do símbolo mental advém a cura; levando a inferir que doente desprovido dos símbolos não se cura. Se os símbolos por si só não curam, havendo a necessidade de despertá-los, sem eles a cura não se processa. Que força os símbolos têm? Por quais meios ocorrem?

As pesquisas feitas por Felicitas G. Goodman, testemunham que o ritual religioso é uma espécie robusta de comunicação, talvez a comunicação mais exaltada (GOODMAN *in* GREENFIELD, 1999, p.135). “No seu desenrolar, a informação sobre a outra realidade, com suas forças misteriosas e seres poderosos, é transmitida aos participantes” (GREENFIELD, 1999, p.135). Além dos padrões de pensamento, o ritual modifica o ser. Para quem está iniciando um rito de passagem,

Tanto ensina aos neófitos como pensar com algum grau de abstração sobre o seu ambiente cultural (e as forças existentes nele), como também lhes fornece os padrões definitivos de referência. Ao mesmo tempo, mudam-lhes a natureza, convertendo-os em outros tipos de seres humanos (TURNER *in* GREENFIELD, 1999, p.135).

Dessa maneira, engana-se quem pensa da necessidade da lingua-

---

<sup>6</sup> Segundo Greenfield, “embora os médiuns entrem em transe quando incorporam seus espíritos guias, eles negam enfaticamente que seus pacientes sejam hipnotizados” (GREENFIELD, 1999, p.134).

gem verbal ou conceitual. Göran Aijmer certifica que na interação das pessoas, estas se servem de imagens e, às vezes, devido às suas fortes imagens, não são captáveis em termos linguísticos. Para Aijmer, “as imagens se fazem conhecer a si mesmas através das instituições culturais, não através do pensamento reflexivo. A imagística, especialmente na forma de ícones estáveis, estrutura e sustenta o discurso oficial” (AIJMER *in* GREENFIELD, 1999, p.135-136). Esse fluxo simbólico não necessariamente tem fundamento cognitivo, mas intuitivo. Não está na memória ao nível da resposta do ‘que dia foi ontem?’. “Ele parece operar mentalmente mais como gravuras visuais do que como formulações verbais e sua semântica depende da presença simultânea de elementos que são em si mesmos imagens” (AIJMER *in* GREENFIELD, 1999, p.136). Desse modo, a imagística cultural dá-nos uma espécie de competência social introduzindo valores morais de integridade, ordem, outros e, por fim, a invocação da divindade.

Greenfield denominou este ‘local imagístico’ de ‘realidade alternativa de cultura’, uma capacidade de fazer registros sem perceber, em que a consciência é dispensável, reinando a ordem sugestionada. No momento da cura espiritual, o doente emite sinais em resposta ao ritual religioso, adentrando na realidade alternativa de cultura, propícia em estados alterados de consciência, hipnose, sono e sob efeitos anestésicos. Dessa forma,

Os conhecimentos embutidos na sua compreensão das coisas sagradas, muitas vezes em forma de imagens que incluem a causa eficiente da doença e da sua cura, sejam comunicados como informação, isto é, decodificada da cultura através da mente ou da psique do indivíduo para o sistema nervoso autônomo, o sistema endócrino, o sistema imunológico, etc. (GREENFIELD, 1999, p.137).

Portanto, lembrando os casos anteriormente tratados pelos médiuns-curadores Zé Arigó e Antônio de Oliveira Rios, a ausência de dor,

o pouco sangramento, a inexistência de infecções, a rápida recuperação pós-cirúrgica, são descritas por Rossi em seu modelo de interação mente-corpo junto à compreensão da realidade alternativa de cultura, contribuição antropológica de Greenfield, em que os rituais transmitem sinais comunicados e captados, normalmente em formas de imagens, mas também por meio de expressões verbais.

### **Considerações finais**

Greenfield mostra que as cirurgias acontecem realmente, mas que elas não são propriamente espirituais, são resultados de inter-relações entre mente-corpo e aspectos simbólicos. Presumimos que, assim como Rossi percebia informações entrando na mente e desencadeando uma conexão de sistemas orgânicos, podemos entrever o mesmo na mente simbólica, ou seja, sinais exteriores, não necessariamente conscientes, excitam imagens que estão encadeadas a conexões simbólicas na realidade alternativa de cultura, e complementam a rede mente-corpo, numa simbiose recíproca.

Alimentar essa hipótese de Greenfield em muito contribui para o conhecimento do mecanismo psíquico-físico na atuação da doença-cura. Descobrir o meio pela qual atua ou deixa de atuar é conhecimento importante na prevenção e equilíbrio da vida intelectual e prática do dia a dia. Faltam divulgações dessa hipótese e mais pesquisas. Se os símbolos, como fluxo de informação, são extremamente relevantes por sustentarem nossa qualidade de doença ou bem-estar, podemos perquirir sobre quais são esses e em que quantidade podemos melhorar esse estado. Como ficou subentendido, os símbolos são meios de solucionar problemas físicos e mentais. Pressupõe-se que esta ação é um passo na conquista da auto-hipnose, no maior controle do que ocorre internamente em cada pessoa, consigo mesma.

Por outro lado, esta explanação 'sistêmica' talvez seja porta aberta ao entendimento do famoso efeito placebo ou o desvelamento da cura pela fé. Provavelmente, o efeito placebo é o efeito do que acontece no

psiquismo do doente quando os signos influem em seus símbolos. Se o paciente acredita na cura, mesmo que se corte a carne da pessoa, ou que não se corte, mesmo que se acredite tomar remédio forte, quando na verdade se toma farinha com açúcar ou outros ‘milagres’, depende da pessoa crer ou não, mas não uma simples crença, sim uma crença mais ‘profunda’, isto é, aquela que atua nos símbolos psíquicos para que estes atuem nos sistemas imunológico, nervoso e outros e, consequentemente, a cura. Mais uma vez, a importância de perscrutar tais símbolos, o ‘santo graal’ da doença-cura.

Greenfield levantou uma hipótese a respeito da “cura cirúrgica”, a cura advinda da crença religiosa do doente sob influência do médium e de todo contexto religioso. Mudemos o foco para o médium-curador, para o problema mais etológico ou etiológico. Será que os conhecimentos do médium advieram da realidade alternativa de cultura? Se sim, como entraram lá?

Compreender completamente o conjunto do ‘fenômeno cirúrgico espiritual’ ainda está distante, uma vez que tanto Zé Arigó, como Antônio de Oliveira Rios eram semianalfabetos, ou seja, não tinham ensino fundamental completo, mas ‘possuíam’ um conjunto de conhecimentos práticos médicos, empiricamente saberes somente advindos de anos de estudo em faculdades da área. Recordando o caso relatado, Zé Arigó começou “a raspar com a faca o interior do globo ocular e por dentro das pálpebras, pressionando-o para fora com desinibida força” (GREENFIELD, 1999, p.22). De onde veio tamanho conhecimento desses médiuns que, devido sua rapidez, entre outras qualidades, deixava médicos experientes atônitos, como visto no caso Zé Arigó pelo médico Puharich?

Antonio de Oliveira Rios depois de abrir com bisturi um corte ao longo da espinha dorsal, “cravou uma tesoura num ângulo da ferida aberta. Com outra tesoura, martelou a primeira mais para dentro, até que a pudessem ouvir batendo contra o osso” (GREENFIELD, 1999, p.119). Ninguém pode consertar um motor de carro de alta tecnologia se não aprendeu, mesmo que se tente consertar esse motor de tecnologia

avançada, faz-se necessário bastante tempo de estudos e práticas. Agora, imagine consertando o motor do carro com uma moto serra. Ninguém pode fazer uma cirurgia com moto serra sem alguns conhecimentos técnicos do manejo da máquina, da profundidade e extensão necessária do corte e da delicadeza do corpo humano, dos músculos, dos nervos e toda rede orgânica em mexer perto da espinha dorsal, local sabidamente vulnerável. Exige-se muito mais explicação que simplesmente hipnose, conexão simbólica junto a conexão orgânica (sistema nervoso, endócrino, imunológico e outros). Talvez uma interpretação epistemológica, além da etológica e da etiológica.

Desde que Einstein descobriu que matéria é um emaranhado de energia concentrada ( $E=mc^2$ ), algumas portas se abriram para a ampliação da contribuição etológica/etiológica. Robson Pinheiro nos fala de variedade de energia vibratória a percorrer os corpos. Energia originada de pensamentos, sentimentos, emoções, ou estados conscienciais que influem no corpo, ou soma. Para Pinheiro, se os estados conscienciais vibrarem em teor negativo, podem bloquear energeticamente determinada área, originando a doença psicossomática. Dessa forma, para Antônio Damásio, as doenças psicossomáticas iniciam-se por uma “avaliação cognitiva do acontecimento, que invoca imagens cerebrais verbais e não verbais” (CRUZ e PEREIRA JÚNIOR, 2011, p.61).

Pelo exposto, as aclamadas controvérsias entre etologia e etiológia não são tão controvérsias assim, visto que uma complementa a outra, se pautando nas considerações de Greenfield. O espiritismo de Kardec assevera a existência de energias vibratórias a circular na mente, sendo qualificadas positivas ou negativas de acordo com o pensamento emitido (PINHEIRO, 2007). Talvez, o que uma chama de energia vibratória, outra denomina de fluxo simbólico, mas ainda faltam informações no entendimento do fenômeno da raspagem do olho ou da serra elétrica.

## Referências

- ALMEIDA, Alexander M. de; ALMEIDA, T. M. de; GOLLNER, A. M.. Cirurgia espiritual: uma investigação. **Rev. Ass. Med. Brasil**, 46(3), 2000.
- ALVES, Paulo César; RABELO Miriam Cristina (orgs.). **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Fiocruz/Relume Dumará, 1998.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. de C. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CRUZ, Marina Zuanazzi; PEREIRA JÚNIOR, Alfredo. Corpo, mente e emoções: referenciais teóricos da psicossomática. **Rev. Simbio-Logias**, v.4, n.6, Dez/ 2011.
- FATO REAL. O portal de notícias de Lafaiete e região. **Morre a viúva do médium Zé Arigó**. 2014. Disponível em: <http://fatoreal.com.br/site/morre-a-viuv-do-medium-ze-arigo/> Acesso em: abr. 2016.
- GREENFIELD, Sidney M. **Cirurgias do Além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- MAIOR, Marcel Souto. **Kardec: a biografia**. São Paulo, Record, 2013.
- PINHEIRO, Robson. **Medicina da alma**. Pelo espírito Joseph Gleber. Contagem, MG: Casa dos espíritos, 2007.
- UCHÔA, Elizabeth; VIDAL, Jean Michel. Antropologia médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da doença. **Cad. Saúde Públ.** Rio de Janeiro, 10 (4): 497-504, out/dez, 1994.



## Mães e pais-de-santo no banco dos réus: criminalização e descriminalização das curas no candomblé

**Paulo Cezar Borges Martins**

A modalidade urbana de utilização da força de trabalho dos chamados negros ao ganho imprimia um caráter muito peculiar à prestação de serviços dos cativos, uma vez que era grande o número de casos em que estes passavam a maior parte do tempo fora do controle imediato de seus proprietários, até porque angariavam seus clientes nas ruas, e não eram poucas as ocorrências daqueles que sequer se recolhiam às residências senhoriais no final do dia, sobretudo quando sua obrigação consistia em produzir renda semanalmente. Isso dava às cidades brasileiras um colorido peculiar que, para muitos visitantes, assemelhava-as à África. Inobstante, a repressão das autoridades desencadeava-se contra praticamente todas as formas de sociabilidade dos negros e seus descendentes; assim, as forças da ordem compareciam para dissolver com violência suas manifestações mais organizadas como a capoeira, o samba e o candomblé, e também não poupavam desse rigor aquelas de caráter espontâneo, como os simples ajuntamentos nas esquinas da cidade do Rio de Janeiro, da mesma forma como lhes eram interditas a frequência a determinados estabelecimentos comerciais e o simples estar nas ruas depois de determinada hora da noite. No domínio da ficção, Manuel Antonio de Almeida, no seu Memórias de Um Sargento de Milícias, mostrou como se dava o exercício do policiamento ostensivo na cidade do Rio de Janeiro, militarizado desde a primeira metade do século XIX, descrevendo a tropa de granadeiros comandada pelo temido major Vidigal, personagem inspirado na figura do sargento-mor Miguel Nunes Vidigal que inves-

tia contra os candomblés, rodas de samba e capoeira, sempre com o emprego de extrema violência.

Fique claro que ainda persistem na sociedade brasileira, se bem que dissimuladas, as mesmas formas de controle policial sobre o negro, seja como alvo preferencial da ação frequentemente letal das patrulhas da força pública, cujos recrutas são treinados para enxergá-lo como potencial transgressor, seja na ocupação militar das favelas cariocas, seja na tentativa de banir os bailes *funk*, espaço favorito de criatividade, lazer e encontro dos jovens dos morros e periferias, seja, ainda, encarcerando elevado número de afrodescendentes, desproporcionalmente à representatividade percentual que detêm na população. Independentemente da repressão estatal, a própria sociedade vem intervindo de forma não menos violenta ora não admitindo o negro nos programas televisivos, ora voltando-se contra os adolescentes em situação de rua que costumam dormir nas calçadas dos bairros privilegiados da Zona Sul, deramando, a partir da janela dos apartamentos, água quente sobre eles; ora nas favelas, onde os narcovarejistas evangélicos expulsam dali, sob ameaça de morte, os praticantes de cultos da matriz africana; devendo ser registrada também a mobilização dos bem nascidos praticantes de artes marciais, habitantes dos bairros da orla, organizados para impedir com selvageria a circulação domingueira de ônibus provenientes da periferia, e o conseqüente desembarque de jovens que ali chegam em demanda das praias, tudo isso acontecendo sob o olhar leniente da polícia e com apoio dos moradores dos bairros.

Na história do candomblé no Brasil, um dos grandes pretextos para sua perseguição consistia nas suas práticas de recuperação da saúde, culminando com a instauração de processos criminais pelo exercício de curandeirismo. Essa mesma linha de raciocínio, qual seja, a de que essas verdadeiras caçadas, movidas pelas autoridades que tinham em cargo de manter a segurança pública, oficialmente não visavam reprimir a religião enquanto credo, mas se valiam do argumento da criminalização do comportamento definido na lei como curandeirismo para justificar aquelas medidas discriminatórias, é também sustentada pelo pro-

fessor Josivaldo Pires de Oliveira (OLIVEIRA,2011) que trouxe à baila o caso de Maria Carolina da Cruz, ré em ação penal proposta em 1904, com fundamento em conduta enquadrada no art. 158 do Código Penal de 1890, na comarca de Feira de Santana. Já naquela ocasião a Declaração de Direitos estabelecida pela primeira Constituição republicana, promulgada em 1891, franqueava a todos o exercício público dos cultos, não havendo, portanto, brecha para que houvesse ataque às religiões, daí porque a cobertura jurídica para o racismo era dissimulada pela via do estatuto repressivo.

Por outro lado, impossível ignorar que, durante a colonização, inexistiam cursos de medicina por aqui e, por via de consequência, a população carecia da assistência dos profissionais por eles titulados; somente com a chegada da família real ao Brasil, em 1808, é que veio a ser fundada em Salvador, a primeira faculdade em Salvador, com a denominação de Escola de Cirurgia da Bahia. O preenchimento dessa lacuna de praticamente 300 anos de existência, que afetava ainda mais os pobres, fazia-se graças à atividade de curandeiros das mais diversas procedências, avultando dentre eles os portadores das tradições negras (SÁ JR,2011). Da mesma forma, conforme narrativa do prof. Júlio Braga (BRAGA,1999), a acusação de prática de feitiçaria desencadeava contra os suspeitos os procedimentos de responsabilização criminal pelo delito de exploração da credulidade pública mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho ou prática congênere, objeto de tipificação pela Lei de Contravenções Penais, em seu art. 27, revogado pela Lei nº. 9.521/1997. A proscrição da feitiçaria fora uma disposição constante no direito português, remontando ao período positivado pelas Ordenações do Reino (BARRETO,1972), que começara com as Afonsinas, em 1446, e prosseguira, sucessivamente, com as Manuelinas, de 1521, as Filipinas, de 1603, e as Vicentinas, de 1747, valendo inclusive no Brasil, até 1830, com a edição do Código Criminal do Império, que não contemplava interdições àquelas práticas.

Posteriormente, vai ganhando corpo a ideia de complementação entre as medicinas conceituadas como tradicionais e a oficial, come-

çando com a institucionalização daqueles, em consonância com proposta da Conferência Internacional sobre Atenção Primária em Saúde, de Alma-Ata, em 1978. No âmbito da Organização Mundial de Saúde, na mesma ocasião, foi criado um Programa de Medicina Tradicional, enfeixando diretrizes de caráter político para esse segmento. Logo em seguida, no Brasil, com a descentralização e a abertura do processo decisório na área de saúde à participação popular, aquela concretizada pela criação do SUS e esta pelas conferências, especialmente a VIII Conferência Nacional de Saúde, práticas alternativas começaram a ser disponibilizadas aos usuários, inicialmente homeopatia e acupuntura. Foi o caminho para que as práticas das religiões afro-brasileiras passassem por uma releitura, mas uma trajetória empreendida em meio a muitas pressões, especialmente aquelas advindas dos médicos, cujo discurso foi crucial no processo de criminalização da atividade curativa desenvolvida nos terreiros, na medida em que dava embasamento às decisões dos agentes públicos encarregados da repressão, como delegados de polícia, promotores e juízes, ainda mais no caso dos candomblés, quando o racismo antinegro aflorava em expressões do tipo inferioridade civilizatória (PUTTINI,2011). Ficava por demais evidente o etnocentrismo dessas colocações dos médicos. Sintomaticamente, juristas há (BITTENCOURT,2012) que na análise do art. 284 do Código Penal, que define o crime de curandeirismo, tacham os curandeiros de incultos, simples portadores de credices populares ou realizadores grosseiros de curas. Na verdade, o que deveria ser discutido é que, na contramão das práticas do sistema oficial de saúde, a tradição afro-brasileira dispensa uma outra forma de apoio ao consulente, proporcionando-lhe um acolhimento emoldurado por ligações de solidariedade entre os participantes, o que termina contribuindo para o aumento da eficiência e eficácia dos tratamentos. Daí decorre a distinção que é possível estabelecer entre os conceitos (MANDARINO,JESUS,PASSY,GOMBERG,2012) de *illness*, em que a enfermidade está associada ao universo subjetivo da pessoa, envolvidos aspectos socioculturais, biológicos e sobrenaturais, e de *disease*, tomando a doença como um processo biológico, servindo

para caracterizar as visões terapêuticas do candomblé, no primeiro, e da saúde oficial, no segundo.

É muito importante salientar que a procura dos serviços do candomblé ocorre frequentemente sem abandono do atendimento da medicina oficial, comportamento que termina por conferir aos primeiros o caráter de complementaridade. Ora, a própria Constituição Federal cobriu esse modo de ser de juridicidade, quando, em seu art. 199, §1º, contemplou o caráter complementar das instituições privadas no SUS. Por outro lado, o uso terapêutico de vegetais compõe a parte mais substancial do legado material da diáspora ao Brasil e demais países americanos, sendo os terreiros de candomblé grandemente responsáveis pela custódia e transmissão desse conhecimento, cuja validade tem recebido a aprovação da academia, com pesquisas na Antropologia, Botânica e Etnobotânica.

Apesar disso, numa sociedade capitalista atrasada, a ideologia da meritocracia tem levado as pessoas a legitimar e naturalizar as abissais diferenças na distribuição da riqueza comum, em que o maior quinhão é apropriado por uns poucos segmentos sociais privilegiados e, para as grandes massas de pauperizados, cuja força de trabalho gera o produto social, sobram conseqüentemente migalhas, o Direito não pode continuar a ser considerado um simples determinação das assimetrias que se projetam a partir da organização da economia, mas, como lecionou Michel Mialle, como instância jurídica e, nessa condição, tanto quanto os outros níveis, permitindo a “realização de um sistema determinado de produção”. Daí porque também o sistema normativo opera o ocultamento das contradições que se dão no plano das relações sociais reais, mas que aparentam ser intrínsecas às normas (MIAILLE,2005,p.95-6). Deste sistema provém a matéria-prima para a confecção da moldura ética da concepção da justiça conservadora do *statu quo*, que pode ser resumida na fórmula *suum cuique tribuere*, dar a cada um o que é seu, aparentemente igualitária, mas que, num contexto gerador de desigualdade, tem significado realmente dar aos ricos a sua riqueza e aos pobres sua pobreza.

Por sua vez, esse discurso meritocrático tem servido para ocultar o diferencial de apropriação do capital cultural na sociedade, seguindo as mesmas linhas de força que operam a distribuição do capital econômico, constituindo-se em mais uma linha de demarcação do *apartheid* social brasileiro. Com o povo dos terreiros, entretanto, o *ethos* aqui convivido da tradição africana sempre foi antípoda da segregação e da dominação. Dito em poucas palavras, com o sequestro e escravização de africanos das mais diversas etnias e, por conseguinte, portadores de numerosíssimas tradições religiosas, o candomblé passou a significar um espaço de sociabilidade aberto a essa diversidade de origens, conciliando-as debaixo da generosa categoria da família de santo, que tem irmanado a todos que acolheu. Para os que mantêm vivas as tradições, não puderam ter validade práticas curativas informadas apenas pelos diferenciais do capital cultural, embora reforçadas por um direito que proscreeve as intervenções ancestrais de cura. Ora, a mãe e o pai de santo, sendo portadores de uma compreensão própria do adoecimento recusaram a “lógica individualista da medicina ocidental, na medida em que sua lógica religiosa desresponsabiliza o indivíduo em função do recurso ao sobrenatural” (GOMBERG,2011,p.36), e exerceu essa rejeição acolhendo os portadores de enfermidade que nunca deixaram de procurar os terreiros. É o *ubuntu* vivido no cotidiano pelo povo de santo, muito antes de se tornar palavra da moda ou sistema operacional. Por isso, as lideranças religiosas continuaram a seguir as direções que lhes são indicadas pelo oráculo, o Ifá, afrontando as eventuais inibições do direito do Estado, e, assim, prestando acolhimento aos que vão procurá-las na busca de alívio para suas aflições, sendo esta missão sacerdotal indicada, para usar a expressão cunhada pelo jurista alemão Theodor Viehweg, pelo *topoi* do Decá<sup>1</sup>, segundo o qual é melhor cumprir as leis dos Orixás, estar bem com eles, ainda que seja necessário desafiar a lei dos homens; no mundo Ocidental, corresponderia ao *topoi* de Antígona. Como já colocado, os sacerdotes

---

1 É a cerimônia de investidura no cargo de mãe ou pai de santo, com a entrega de cuia que contém faca, navalha e tesoura, instrumentos para iniciar ou raspar novos iaôs. (LOPES,2004)

dos cultos da matriz africana não ficaram esperando que o mundo do Direito passasse a cobrir sua conduta de juridicidade; muito pelo contrário, desfiaram-no simplesmente com sua prática ancestral no interior dos terreiros, criando um novo Direito.

A fonte doutrinal do direito, sobretudo em sua construção crítica, dá conta desse movimento com a teoria do pluralismo jurídico. Como muito bem salientou o professor e juiz espírito-santense João Baptista Herkenhoff, da UFES, contra o mundo posto, garantido pela ordem jurídica imperante, levanta-se o projeto de mundo que se materializará a partir das aspirações e lutas dos oprimidos (HERKENHOFF,2004). Nessa perspectiva, não existe exclusivamente o direito estatal, mas, ao contrário desse monismo, é possível constatar que surgem na sociedade diversos centros de produção normativa que podem ser paralelos ao direito imperante ou contrários a ele (COELHO,2003). Em suma, há direito na lei, fora da lei, paralelo à lei e até contra a lei.

Por sua vez, as regras jurídicas que dão cobertura às ações do sistema penal contra os candomblés, ainda que editadas em 1940, carregam consigo concepções muito antigas sobre a desigualdade na sociedade brasileira. Pior de tudo é que o sistema jurídico tomou a si o encargo de prolongar na República o estatuto da subcidadania que vigorou durante a monarquia. Para tanto, valeu-se, inicialmente, do racismo científico, que instrumentalizou a ação da polícia contra todas as crenças associadas à cultura do negro, apontado como ignorante, rude, inculto, sendo que os atores sociais intelectualizados, ocupantes dos cargos do aparelho repressivo, não passavam de meros executores acríticos de leis etnocêntricas, sobretudo eurocêntricas, e segregacionistas.

Dentro do país, os novos espaços políticos vieram a ser demandados pelos diversos segmentos organizados do movimento negro, na luta contra o racismo, mesmo abafado pelo silenciamento imposto pelas ditaduras, vai chegar à Assembleia Nacional Constituinte com alguma influência. Cada vez mais, essas organizações vão fazendo sentir sua presença no combate à discriminação, contexto em que as religiões de matriz africana ganham um novo sentido.

No plano internacional, sairão das Conferências levadas a efeito pela Organização Mundial de Saúde, especialmente a de Alma-Ata, de 1978, novas conceituações sobre a importância das chamadas medicinas tradicionais, um arco constituído desde as práticas das medicinas do Oriente às atividades curativas das religiões que a diáspora africana redimensionou e reviveu no Brasil.

Em suma, a conjugação desses dois planos – o interno e o internacional – desaguou num certo esvaziamento das restrições objeto dos artigos 282, 283 e 284 do velho Código Penal Brasileiro. Tecnicamente, a definição de curandeirismo estava afinada com o estado da arte médica nacional no início do século XX. Com as transformações a partir do final da década de 70 daquele século, a criminalização das práticas dos terreiros perdeu sua cobertura legal.

## REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, Cezar Roberto *Tratado de Direito Penal*. Parte Especial 4.17.ed. São Paulo: Saraiva, 2012

BRAGA, Júlio A *Cadeira de Ogã e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999

COELHO, Luiz Fernando *Teoria Crítica do Direito*. 3.ed. Belo Horizonte: DelRey, 2004

GOMBERG, Estélio *Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011

HERKENHOFF, João Baptista *Movimentos Sociais e Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004

LOPES, Nei *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004

MANDARINO, Ana Cristina de Souza, JESUS, Alexnaldo Neves de, PASSY, Sandra Regina, GOMBERG, Estélio *Percursos e Significados Terapêuticos na religião afro-brasileira candomblé*, Forum Sociológico [Online], 22/2012, posto online no dia 26 Fevereiro 2013, consultado em 07 de Dezembro 2015. URL: <http://sociologico.revues.org/562>; DOI:10.4000/sociologico.562

MIAILLE, Michel *Introdução Crítica ao Direito*. Tradução Ana Prata. 5.ed. Lisboa: Estampa, 2005

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de Curandeirismo e Saúde Pública: poder e resistência cultural no interior da Bahia. Fundação Cultural Palmares. Brasília, 2011. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/Curandeirismo-e-sa%C3%BAde-p%C3%BAblica.pdf>

PUTTINI, Rodolfo Franco Curandeirismo, Curandeirices, Práticas e Saberes Terapêuticos: reflexões sobre o poder médico no Brasil. Revista de Direito Sanitário, São Paulo, v.11, n°3, p.32-49, NOV2010/FEV2011

SÁ JR., Mario Teixeira de Fé Cega, Justiça Amolada: os discursos de controle sobre as práticas religiosas afro-brasileiras na República (1889/1950). Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá. ANPUH, Ano III, n° 9, p. 41-73, JAN 2011

SANTOS, Jocélio Teles dos Os Candomblés da Bahia no Século XXI. In \_\_\_\_\_ (coord.) *Mapeamento dos Terreiros de Salvador*. Salvador: UFBA/CEAO, 2008. Disponível em [http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os\\_candombles\\_no\\_seculo-XXI.pdf](http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo-XXI.pdf)

STRECK, Lenio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan *Ciência Política e Teoria do Estado*. 8.ed. Porto Alegre: Liv. do Advogado, 2014



# Umbanda: Viabilidade Mágico-Terapêutica Num Contexto Secular

**Sandra Chaves**

## **Introdução**

**N**o mundo antigo a natureza era carregada de poderes mágicos: Nos vales, os bosques, as estrelas, a lua, o sol, as rochas, os riachos eram povoados por espíritos. Tudo estava vivo e participava do cotidiano, ameaçando ou beneficiando as pessoas. A concepção hebraica da criação assinala uma saída marcante para este ciclo, pois separa natureza e Deus (Ele é o criador supremo de todas as coisas – natureza) e distingue o ser humano do seu Criador. Este é “o começo do processo de desencantamento” (Cox, 1971, p. 33). As estrelas, a lua e o sol – que eram seres semidivinos para os babilônicos, para os egípcios e para os sumerianos – para os hebreus são criação de Jeová, subordinados à sua vontade e sem direito à adoração. O grau de parentesco é determinado pela linha histórica de seus próprios antepassados e não por uma explicação cosmológica, quase sempre ligada à natureza. Esta, aliás, deve, a partir de agora servir, estar disponível ao ser humano. Nesta separação está também o berço para o desenvolvimento da ciência natural, porque é preciso que o ser humano veja sem medo o mundo natural para que a ciência progreda. O desencantamento também se torna, então, pré-condição para a urbanização moderna, já que a ciência moderna impulsiona a formação de centros urbanos.

Mesmo nas sociedades mais avançadas tecnicamente, ainda existe (e até por isso é maior) a necessidade de uma ligação com o sagrado, com o invisível.

Sobre a secularização, Berger propõe como “processo pelo qual, setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (1985, p. 119). O autor continua e explica que “sociologicamente falando, o fenômeno da secularização é parte integrante de um processo muito mais amplo – o da modernização” (1997, p. 178).

Mas essa subtração, apesar de aparente enfraquecimento institucional do religioso, não permitiu seu desaparecimento, preconizado na modernidade. Na verdade, propiciou uma tendência de presença simultânea de grupos religiosos com uma diversidade não previstos anteriormente. Entre eles os adeptos das religiões de matriz africana, em especial a Umbanda que falaremos mais a frente.

Esse quadro de diversidade também afeta a concepção de saúde, uma vez que permitiu a elaboração de uma visão não apenas com enfoque científico, mas que envolvessem da mesma forma, dimensões mais subjetivas, como a comunidade em que o sujeito está inserido e suas formulações do sagrado.

### **Crença e saúde na contemporaneidade**

Sendo assim, para justificar a continuidade e relevância da religião é reforçado o aspecto da salvação, uma vez que os

males que atingem o indivíduo são calamidades que o deus mandou e conseqüências do pecado, das quais o indivíduo espera poder livrar-se, encontrando ‘salvação’, mediante um comportamento que agrada ao deus – a ‘piedade’. É praticamente apenas neste sentido elementar e racional da liberação de males concretos que aparece ainda no Antigo Testamento a idéia, de graves conseqüências, de ‘salvação’ (Weber, 1991, p. 302).

Deste modo, a religião propõe com uma mensagem de salvação,

que se busque, através do bom comportamento viver bem aqui, com justificativa própria e, no além, pela promessa. Para as camadas mais privilegiadas economicamente, o papel da religião passa a ser o “de ‘legitimar’ seu modo de viver e a situação em que vivem” (Weber, 1991, p. 335).

Ainda segundo Weber (1991, p. 332), “a religiosidade vinculada a um salvador é outra forma<sup>1</sup> típica e, naturalmente, existem entre ela e a transformação em magia pura as mais variadas conexões”. É, assim, aberto um leque de opções, tanto na elaboração de justificativas para as situações do mundo profano, quanto nas promessas para o além.

Nesse quadro se insere o aspecto do cuidado à saúde, uma vez que, durante séculos o salutar esteve intimamente ligado com o benéfico, o bom e a harmonia espiritual, interpretada pela instituição religiosa representante da era feudal. Na modernidade, a racionalidade trouxe explicações e parâmetros a serem seguidos totalmente afastados do clerical.

A concepção de saúde tem mudado ao longo das últimas décadas, mas não sua demanda. Atualmente os paradigmas mais aceitos envolvem vários aspectos do ser humano de maneira mais integrativa, como o emocional e o espiritual. A Organização Mundial da Saúde - OMS define saúde como “o completo estado de bem-estar físico, mental e social, e não simplesmente a ausência de enfermidade”. Aqui tomamos a liberdade de referir o aspecto social também em seu âmbito religioso.

Para abarcar a discussão da saúde centrada no espiritual, o destaque aqui é para a Umbanda, como religião representante de matriz africana, primeiramente por se tratar de meu objeto de estudo desde o Mestrado. E segundo por se mostrar, entre outras, com um arcabouço litúrgico com flexibilidade requisitada na atualidade.

---

1 Weber se refere à religião de salvação como uma forma de adaptação da religiosidade às necessidades da população.

## Espiritualidade e Saúde na Umbanda

A prática da espiritualidade e a harmonia da saúde não são concepções estanques, ao contrário, estão integradas. E para ter percepção mais completa se faz necessário clarificar a adaptabilidade da tradição umbandística lembrando alguns elementos, como as diversas influências em formação.

Em sua formação a Umbanda teve forte influência de outras doutrinas, sendo elas: o Candomblé que já traz em seu bojo o Catolicismo; a pajelança, com as terapêuticas com as plantas; o Espiritismo e mais recentemente alguns princípios orientais.

Segundo Birman a Umbanda é considerada um “agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário. Não há, como na Igreja Católica, um centro bem estabelecido que hierarquiza e vincula todos os agentes religiosos. Aqui, ao contrário, o que domina é a dispersão” (1985, p.25-6). Essa dispersão pode ser interpretada como diversidade, se se considerar as influências de sua formação e o processo, em pequenas comunidades, do desenvolvimento de seus rituais próprios. Para tal, cada ‘terreiro’, ‘centro’ ou ‘casa’<sup>2</sup> resgatou de forma mais marcante a tradição do espiritismo kardecista para uns, ou a tradição do Candomblé para outros, ou, ainda, a tradição da Igreja Católica.

Portanto a ‘diversidade’ não pode ser classificada como simplesmente uma escolha estratégica de sobrevivência, mas sim, como característica fundante e marcante desta tradição relativamente recente (do início do século 20).

Partindo desse princípio, pode-se focar na concepção de saúde dentro dessa tradição com proposta de levar em conta os aspectos não só físicos e emocionais, mas também sociais, espirituais e até intelectuais, dando um caráter mais integralizador, ou ‘holístico’ ao tratamento aplicado, como na fala de alguns adeptos.

---

2 Importante lembrar que há uma diversidade no uso do termo para designar o local de reuniões da Umbanda, como ‘casa’, ‘terreiro’ ou ‘centro’. No intuito de facilitar a compreensão da análise aqui proposta, o termo aqui utilizado daqui em diante será ‘casa’.

## Terapêutica de cunho Integralizador

Há uma profusão de tratamentos oferecidos pelas casas umbandistas, conforme suas raízes e demandas de seus frequentadores.

Com herança identitária e de formação duplamente ligada às tradições primordiais, a pajelança e a africana, a Umbanda traz fortemente em seu bojo doutrinário e litúrgico a expressão terapêutica marcada num processo sistêmico: do corpóreo (físico, emocional, mental...), do social, do meio-ambiente, além naturalmente, da espiritualidade, que perpassa todos os demais elementos. Dessa maneira é a partir do prisma espiritual que se descortina a análise dos demais.

Em vista disso, o aspecto que mais se destaca na ritualística da Umbanda é o estado de possessão ou fenômeno de transe ou incorporação, que atua sobre alguns de seus membros. Confirmando isso Ortiz (1999, p. 69) afirma

a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é portanto o elemento central do culto, permitindo a descida dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são os senhores.

A caracterização dessa ‘descida’ diz respeito, segundo Birman

à mudança radical que se processa nas pessoas por intermédio do transe. Somos levados a observar um profundo mistério – a pessoa possuída se torna irreconhecível, muda de uma forma tal que nem seus amigos mais íntimos são capazes de dizer que ali está aquela mesma pessoa que eles conhecem (BIRMAN, 1985, p.7-8)

A terapêutica física e emocional fica mais visível, por meio das consultas às entidades que se apresentam a partir do fenômeno de transe<sup>3</sup>, que ocorre em todas suas reuniões públicas. O momento de transe permite a comunicação entre as entidades sobrenaturais e o consulente com suas demandas. Especialmente as categorias dos pretos-velhos e caboclos são responsáveis pela orientação e busca de soluções para os males físico-emocionais e mesmo sociais, se o pedido estiver relacionado com trabalho, por exemplo.

Há um desdobramento de personagens com identidades diferentes da do cotidiano daquela pessoa ‘possuída’. De acordo com Berkenbrock (1998, p. 158)

o culto faz parte da estrutura da fé. Apesar das muitas variações existentes na forma de organizar o culto na Umbanda, há uma estrutura básica de culto, da qual fazem parte os seguintes pontos: 1. Preparação ou introdução; 2. Invocação das entidades e incorporação; 3. Consulta dos espíritos incorporados; 4. Despedida dos espíritos e encerramento.

A corporeidade é importantíssima nessa tradição religiosa. É a partir do corpo que se manifesta o fenômeno de possessão, maior ênfase por estar presente em todas as reuniões públicas e essencial para processo terapêutico, que conjuntamente utiliza uso de elementos como os banhos, as ervas, os incensos e similares como charutos, cigarros e cachimbos, como materializações do simbólico de cura.

Berkenbrock continua explicando que na preparação podem ser feitas orações, saudação do altar ou o cantar de músicas. A invocação das entidades acontece por meio de cantos, danças e sinais. Logo depois do transe os médiuns incorporados iniciam as consultas, que abrangem

---

3 *Fenômeno de Transe* ou *possessão* ou *incorporação* aqui entendido como manifestação dos espíritos no corpo do adepto, como “passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens”, segundo Ortiz (1999, p. 69). É a “mudança radical que se processa nas pessoas por intermédio do transe”, de acordo com Birman (1985, p. 8).

desde um conselho, uma benção, ou até “receitas para superar algum problema ou doença. Depois das consultas, os espíritos são despedidos, encerrando-se, assim, também, a situação de transe. O culto é então encerrado” (Berkenbrock, 1998, p. 158).

O aspecto social se observa, talvez de maneira menos explícita, na concepção que o conselheiro, entidade espiritual manifestante, representa um antepassado, seja o ex-escravo, o indígena, o marinheiro entre outros, simbolicamente imbuído de sabedoria suficiente para as orientações acertadas para cada caso.

Essa disponibilidade religiosa para reconstituição cultural da coletividade, serviu de instrumento na história dos ex-escravos no Brasil, que para manterem sua identidade, recorreram principalmente à religião, na qual

muitos traços culturais dos negros se conservaram no Brasil e se integraram à cultura brasileira. Não obstante a situação de escravos em que se encontravam. Deslocados violentamente do seu ambiente nativo. Afastados do seu<sup>4</sup>[sic] familiar e social. Mutilados nas manifestações próprias de suas culturas. A sua resistência cultural mostrou-se particularmente notável no modo de preservar as religiões. Certamente porque é a religião uma manifestação de cultura espiritual. Manifestação de vida espiritual persistente e capaz de resistir, mais que qualquer outra, à obra de desfacelamento e dissolução imposta por vezes pelos conflitos de culturas (VALENTE, 1942, p. 8-9).

Por último, mas não menos importante, o tratamento intelectual é percebido especialmente em casas com influência maior do espiritismo, pois durante a palestra inicial, antes do momento de transe, se faz exortação ao estudo, por meio de literatura kardecista, e ao estudo secular para melhor compreensão de sua própria condição, particular e social.

---

4 Do original, se referindo a 'seio familiar e social'.

Ademais existem outros tratamentos, com possibilidade de cirurgias espirituais ou ainda casas onde se podem observar determinados elementos que não são tradicionalmente característicos da Umbanda, tais como: a chamada ‘musicoterapia’, práticas xamãs, a utilização de lâmpadas azuis e verdes, ‘tratamento’ que utiliza televisão e vídeo, entre outros. Em outras, com menor frequência, também é possível encontrar assistência social para atendimentos externos com profissionais conveniados como psicólogos, ginecologistas e oftalmologista.

Nesse sentido, aqui há uma linha direta entre a demanda do queixoso e o encaminhamento para uma terapêutica considerada adequada. Essa prontidão é uma característica das religiões afro-brasileiras e, portanto, também da Umbanda, em maior ou menor grau e possibilidade, conforme a formação, estrutura e liturgia construída no local.

### **Considerações finais**

A convivência dos contraditórios se fundamenta dentro da identidade da Umbanda pelas próprias entidades, que representam os tipos nacionais: o índio (Caboclo) e o negro (Preto-velho) como os mais marcantes. Isso integra a influência das etnias que formam nossa identidade. Inclusive porque este tema liga-se à relação ‘Um e Múltiplo’, uma relação que podemos estender ao fato que, diante da diversidade, se mantém a unicidade, a essência do significado. Na formação da identidade brasileira se lida o tempo todo com a diversidade, de norte ao sul do país, percebe-se características diferentes: roupas, sotaques, comidas e festas regionais. Ainda assim, permanecem pontos em comum, que não só futebol e carnaval, mas também política e no sentido de religiosidade que fortemente guia nossas vidas, de uma maneira direta ou indireta.

Ao comparar o espaço sagrado, o tempo ritual e a memória em casas de Umbanda do Brasil e de Portugal, Pordeus Júnior (1999, p. 64) conclui:

a representação do espaço sagrado é o mesmo, ordenando o ritual. Isso nos remete a outra categoria gêmea, o tempo, onde lugar, gestos e memória constituem uma só unidade e encontram-se presentes tanto na sociedade portuguesa como na brasileira, constituindo os fundamentos do conhecimento. Os sentimentos, as emoções, os juízos, os valores condicionam qualquer pensamento ou representação sobre a vida humana, e correspondem às propriedades tanto de uma sociedade como da outra. Porém, ao mesmo tempo, permanecem com seu caráter universal.

Portanto, na visão de seus adeptos a casa da Umbanda, propicia tratamento, não só para o espírito, mas do mesmo modo para o corpo, para a mente, para o emocional e o social. Isso porque representaria um modelo integrativo, construindo uma ideologia de aceitação da diversidade que possibilitaria a (re)afirmação da identidade do indivíduo na comunidade em que vive e na sociedade como um todo.

Em termos de busca de uma promoção da saúde, não há mais necessidade de uma escolha entre o mundo secular e o religioso; hoje conciliamos ambos. Ou pelo menos assim queremos acreditar.

## Referências

- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Rumor de Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Tradução Waldemar Boff e Jaime Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERKENBROCK, Volney. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- COX, Harvey. *A cidade do homem*. Tradução Jovelino Pereira Ramos e Myra Ramos. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PORDEUS JÚNIOR, Ismael. Espaço, tempo e memória na Umbanda luso-afró-brasileira. In.: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs.). *Faces da tradição*

*afro-brasileira*: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 4. ed. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991.

# Mediação ativa transdisciplinar (MAT) para o diálogo entre ciência e saberes tradicionais

**Luiz Eduardo V. Berni**

## INTRODUÇÃO

Segundo Luz (2005) o surgimento das medicinas tradicionais/alternativas na área da Saúde, nos contextos metropolitanos em diferentes países incluindo o Brasil, situa-se no final do século XX, fomentado pelo acirramento do desequilíbrio social promovido pelo capitalismo globalizado e a esperança por uma medicina mais humanizada e integral.

Tais manifestações levaram agências internacionais como a Organização Mundial de Saúde (OMS) e a Organização Pan-americana de Saúde (OPAS) a incentivarem os países membros a desenvolverem políticas que pudessem, a partir dessas abordagens, complementar a medicina convencional, ou biomedicina.

A partir dos anos 2000 na Saúde Pública, ratificando essas demandas, surge no país uma série políticas na área que procuram contemplar esse clamor por abordagens de cunho integral. Apesar de algumas tentativas científicas para o desenvolvimento de uma mediação, que possibilitasse a compreensão (valorização) das bases epistêmicas que fundamentam tais saberes, como a perspectiva das “Racionalidades Médicas” desenvolvida por Madel Luz e colaboradores (TESSER, LUZ, 2008) utilizada basicamente na implantação da PNPIC, pouco tem se feito para o desenvolvimento de novas abordagens investigativas que possam contribuir para a efetivação desses conhecimentos no contexto da Saúde baseados em suas raízes epistêmicas, que fogem da lógica da ciência clássica. Assim, o que se faz basicamente é validar tais conhecimentos à luz da ciência normal o que acaba por reduzir as

perspectivas holísticas dessas abordagens à sua dimensão lógico-epistêmica.

A despeito dessas tentativas normalmente pouco difundidas nos ambientes acadêmicos e profissionais, tais conhecimentos raramente são abordados nos processos formativos. O melhor que se tem é alguns cursos de pós-graduação e poucos Grupos de Pesquisa, em certas universidades que procuram lidar com tais conhecimentos<sup>1</sup>.

Essa lacuna impossibilita uma efetiva implementação dessas políticas junto à sociedade, basicamente porque os profissionais da Saúde, a despeito de bem intencionados em colocar tais políticas em prática, carecem de formação adequada para que os recursos advindos das práticas culturais possam ser verdadeiramente valorizados.

Portanto, o desenvolvimento de novas metodologias de pesquisa que não reduzam os conhecimentos tradicionais excessivamente à dimensão científica é uma necessidade que se impõem em função dos métodos existentes serem insuficientes para lidar com o relacionamento entre esses saberes que, em grande parte continuam desacreditados pela comunidade científica. É neste contexto que se insere a presente investigação (BERNI, 2014).

## **1. A CLASSIFICAÇÃO DOS CONHECIMENTOS À LUZ DA CULTURA**

Os conhecimentos produzidos pelos seres humanos são datados e de ordem cultural. Coll (2002) afirma que a definição de cultura é uma questão problemática. Toda cultura possui uma lógica própria que envolve diferentes campos da realidade congregando um conjunto de valores, crenças, instituições e práticas, para garantir a sobrevivência material e a plenitude espiritual de uma sociedade.

As culturas existem regionalmente, todavia desde as grandes navegações começou a se estabelecer um movimento para a estruturação

---

<sup>1</sup> Destacamos o Núcleo de Medicina e Práticas Integrativas (NUNEPI) da UNIFESP, e o Laboratório de Práticas Alternativas, Complementares e Integrativas em Saúde (LAPACIS) da UNICAMP.

de uma cultura global, com lastros na cultura europeia que paulatinamente, num movimento colonizador, passou a ser hegemônica. A ciência surgiu na esteira desse movimento que se opôs, por assim dizer, à religião. É no âmbito de uma cultura global que se situa a “comunidade científica” e, portanto, a Ciência.

Os métodos científicos são delineados a partir de construtos intelectuais em registros escritos. Seus experimentos, normalmente avaliados pelo critério da eficácia objetiva (quantificáveis), por meio de linguagens matemáticas são, a priori, passíveis de aplicação em qualquer localidade do planeta. São normalmente efêmeros, no sentido de estarem em constante evolução, portanto em constante mutação.

Do ponto de vista epistemológico os conhecimentos podem ser abordados por, pelo menos duas vertentes, a vertente da Ciência e a vertente da Tradição.

No âmbito da Ciência, ao se tomar a classificação clássica do conhecimento constante em muitos manuais de pesquisa científica este é normalmente categorizado em quatro tipos, Martins e Theóphilo (2009, pág.1) estabelecem a seguinte descrição:

- a) **Senso Comum** - dá-se pela observação de fenômenos cotidianos, independentemente de pesquisas, estudos, reflexões ou aplicações de métodos aos assuntos práticos. É limitado por não proporcionar visão unitária global da interpretação das coisas ou dos fatos, além de ser incoerente e impreciso, em determina situações, por não ter a preocupação com o todo. Ainda assim é a base para o conhecimento científico; b) **Filosófico** – tem por origem a capacidade de reflexão do homem e por instrumento exclusivo o raciocínio. Atravessa os limites da Ciência para compreender ou interpretar a realidade em sua totalidade e estabelecer uma concepção geral do mundo; c) **Teológico** – é produto da fé humana na existência de uma entidade divina. Provém das revelações do mistério, do culto, por algo que é interpretado como mensagem ou manifesta-

ção divina e transmitido por alguém, por tradição ou através de escritos sagrado; d) **Científico** - resulta da investigação metódica e sistemática da realidade. Transcende os fatos e os fenômenos em si mesmos, analisa-os para descobrir suas causas e concluir sobre leis gerais que regem e é delimitado pela necessidade de comprovação concreta. Ao contrário do conhecimento vulgar, o conhecimento científico segue aplicações de métodos, faz análises, classificações e comparações.

Enquanto Santos (2012) afirma que o a) **Conhecimento Popular ou Senso Comum** é “superficial, sensitivo, subjetivo, assistemático, acrítico; b) **Conhecimento Teológico** é valorativo, inspiracional. Não há como se questionar se é verdade ou mentira, por isso é infalível. É sistemático, pois contém explicações sobre tudo. Não é verificável; c) **Conhecimento Filosófico** – Refere-se a um conhecimento que surgiu na Grécia, pela vontade de se separar as explicações míticas e religiosas das explicações da razão intelectual pura; c) **Conhecimento Científico** – Tem um campo delimitado, pelos assuntos que se deseja investigar por meio de métodos adequados de pesquisa para o estudo desejado. Sendo que cada ciência possui um método de pesquisa. (pág. 52-56)

Analisando-se essas classificações pode-se observar que há uma aproximação entre o conhecimento filosófico e científico, visto que ambos buscam a objetividade, sendo que os primeiros podem inclusive “atravessar” os conhecimentos científicos; assim como há aproximações entre os conhecimentos do senso comum e religiosos, ambos são subjetivos, sendo que o segundo é “infalível”, não verificável.

Já âmbito da Tradição a perspectiva é outra. Primeiramente é importante destacar que enquanto o conhecimento científico assume uma hegemonia global, por meio da comunidade científica, os conhecimentos tradicionais possuem uma hegemonia local, lembrando que a diversidade cultural é absolutamente expressiva em todo o planeta.

O termo “tradição”, muitas vezes interpretado como sendo sinônimo de conhecimento retrógrado, antigo ou “atrasado” é, todavia, um

termo complexo, abrangente, que possui diferentes dimensões onde se inserem as dimensões histórica (temporal), cultural (costumes/moral) e política (direito) presente na sabedoria de diferentes povos do planeta. Desta forma “conhecimento tradicional” se refere a um tipo integral (holístico) de *conhecimento-prática-inovação*, desenvolvido frente às necessidades regionais (locais), em experiências milenares acumuladas por séculos em diferentes povos/culturas ao redor do mundo, incluindo os Povos Indígenas (BERNI, 2016). A metodologia de construção desses conhecimentos é da tentativa e erro, sua eficácia, pode ser de cunho simbólico (qualitativa), se dá em nível local, sua transmissão é normalmente pela abordagem oral de geração-a-geração possuindo grande perenidade.

## 2. FUNDAMENTOS DAS METODOLOGIAS DA INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA ELEMENTO CENTRAL DA EPISTEMOLOGIA HE- GEMÔNICA

Por mais que possa parecer elementar torna-se fundamental, no contexto de apresentação de novas possibilidades metodológicas, ainda que de forma breve, refletir sobre os fundamentos das metodologias classicamente utilizadas na investigação científica e sua expansão nas sociedades ocidentais<sup>2</sup>.

Do ponto de vista da validação dos conhecimentos científicos é preciso considerar que as Ciências são validadas a partir de uma concepção de verdade, ou paradigma. Paradigma, palavra de origem grega, que significa precisamente “verdade”. Para Kuhn (1998, pág. 219) “Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade científica partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste de pessoas

---

2 É preciso considerar que no início do processo civilizatório colonial, enquanto a Ciência florescia na Europa, o julgo das terras dominadas foi realizado pela imposição da violência armada sob a égide da Religião, marcadamente o Cristianismo, com a negação da diversidade cultural, em toda sua abrangência. Assim, as primeiras políticas públicas – se é que as podemos chamar assim - tanto na Educação, quanto na Saúde tiveram essa marca conceitual e organizacional, elemento ainda muito presente no Estado laico brasileiro, com as inúmeras escolas religiosas, bem como, mas não só, com as Santas Casas de Saúde.

que partilham um paradigma”. Para Morin (2000, pág. 25), o Grande Paradigma Ocidental é composto pelas fortes relações que existem entre os conceitos mestres inconscientes que regem os discursos e os conhecimentos, dos que falam e pensam por meio dele o define como conceitos mestres que orientam a ação direcionando pessoas e sociedades de forma inconsciente. É exatamente esse caráter implícito (inconsciente) vigente no paradigma científico que nos obriga a refletir sobre sua essência, ou seja, sobre a Lógica.

Liard (1971) afirma que Lógica é a “ciência” das formas do pensamento. Assim, as operações lógicas nada mais são do que a operação do espírito humano que procura, por meio de associações, formar noções, juízos que possibilitem fazer inferências. É exclusivamente isso que fazemos quando estamos produzindo conhecimentos no âmbito da ciência.

A Lógica possui três leis ou fundamentos básicos: a) o princípio da identidade ( $A \text{ é } A$ ) “o que é, é”; b) O princípio da não-contradição “uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo” ( $A \text{ é } A \text{ e Não-}A \text{ é Não-}A$ ); c) E o princípio do terceiro excluído “toda a coisa deve ser ou não ser – não”.

A Lógica “pura” é do campo da Filosofia, podendo ser definida também como formal ou geral, enquanto a Lógica “aplicada” é do âmbito da ciência, da qual decorrem os métodos que são conjuntos de procedimentos intelectuais, e técnicos, portanto, tratam-se de arranjos lógicos aplicados – os métodos; e de instrumentos lógicos padronizados - as técnicas.

Silva e Menezes (2005, pág. 25-29) sintetizam as bases lógicas dos métodos científicos em cinco categorias: a) *Dedutivos*, derivam do raciocínio com objetivo de explicar o conteúdo das premissas, por meio de hipóteses a serem comprovadas. Neste sentido, partem do todo para compreensão das partes; b) *Indutivos*, derivam da observação da realidade, da experiência. Neste sentido, partem da parte para o todo; c) *Hipotético-dedutivo* - o grande método da ciência moderna - fundamenta-se na constatação de que os problemas, que se nos apresentam, podem

ser resolvidos por meio de hipóteses que, todavia, devem ser refutadas, e, quando não puderem sê-lo, tornam-se verdadeiras; d) *Dialético*, fundamenta-se na inescapável realidade social que gera contradições, pelas teses-antíteses, que ao serem momentaneamente superadas pela síntese, surge uma nova contradição que necessita ser superada; e) *Fenomenológico*, fundamenta-se no reconhecimento da diversidade social da realidade, que gera inúmeras formas de percepção passíveis de descrição.

Assim, a Ciência que surge na Europa e se espalha pelo planeta a partir do projeto colonial, paulatinamente vai tornando-se, no âmbito das sociedades ocidentais, a forma predominante de produção/validação de conhecimentos, exercendo domínio sobre as demais formas de construção epistemológica, no que vem a ser conhecido como *cientifismo*.

A despeito da diferenciação entre as Ciências, Naturais, Formais e Humanas o uso de seus métodos favoreceu a emergência de uma comunidade científica internacional, a partir da qual se estruturam as universidades, responsáveis pela formação profissional, que atuam nas diferentes políticas públicas, e pela produção de conhecimentos, que fundamentam os processos formativos. Trata-se, pois de um ciclo de retroalimentação, cuja malha é de âmbito internacional.

No espectro da investigação científica ou da produção de conhecimento disciplinar, viabilizada pelos métodos científicos, há dois traços comuns. Primeiramente trata-se da redução, pela delimitação dos objetos a serem investigados, que são claramente circunscritos; e, o aprofundamento descritivo/analítico à luz de concepções teóricas, reflexo das verdades culturalmente aceitas pela comunidade científica, e materializadas no paradigma vigente.

Machado (2016) traça um panorama da construção hegemônica no ocidente que desde a Grécia vai se apresentando por uma disputa de perspectivas ora centrada num olhar objetivo, ora num olhar subjetivo. Inicia-se com o essencialismo platônico minoritário, subordinado ao construtivismo hegemônico aristotélico, passando pelo confronto entre Pascoal e Descartes, tendo o “penso, logo existo”, se sobreposto ao “coração tem razões que

a própria razão desconhece”, até chegar na perspectiva dominante na atualidade, ou o “conhecimento objetivo” de Karl Popper que se sobrepôs ao desconhecido “conhecimento pessoal” de Michel Polanyi.

Em sua epistemologia, Popper concebe três mundos de objetos de natureza distinta: o mundo 1 é o dos objetos efetivamente existentes, independentemente das percepções humanas; o mundo 2 é o lugar de nossas percepções diretas, dos referentes que construímos por meio dos sentidos; e o mundo 3 é o mundo das teorias que elaboramos sobre o mundo 2, e que devem ser confrontadas com ele. Não existiria, para Popper, qualquer possibilidade de um conhecimento objetivo nos mundos 1 e 2; apenas para o mundo 3 tal categorização do conhecimento faria sentido. A objetividade popperiana limitasse a análises metodológicas que poderiam contradizer uma teoria, que seria, nesse caso, refutada, ou então, corroborar uma teoria, que seria sobrevivente até nova tentativa de refutação. A consideração das possibilidades e dos limites da percepção sensorial e toda a problemática associada à validade da indução ficariam fora do terreno da objetividade. Não haveria ciência a respeito de como as teorias são formuladas, mas apenas nos critérios de demarcação do que é ou do que não é considerado científico. (Machado, 2016, pág. 19)

Esses procedimentos são os que regem a construção hegemônica dos saberes que, no Brasil, inicia-se na Iniciação Científica seguindo em graus crescentes de complexidade até a Livre Docência. Esse processo vigente tanto em *lato*, quanto, e, principalmente, no *stricto sensu* foi o que possibilitou a emergência dos conhecimentos cada vez mais especializados, que se desdobraram em inúmeros benefícios para a sociedade, ao mesmo tempo em que apresentam limites, sobretudo para uma visão de integralidade.

### 3. A BUSCA PELO INTEGRAL NAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE

A implantação do **Sistema Único de Saúde (SUS)** em 1998 foi um grande marco no Brasil, visto que tal política visa à integralidade e à universalidade do atendimento. Assim, paulatinamente vão surgindo outras políticas complementares, que objetivam a consolidação dessa visão de integralidade.

Em 2002 a **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI)**, traz um novo desafio, que as Equipes de Saúde possam atuar num contexto intercultural. Desta forma, houve a integração dos próprios indígenas no contexto da Saúde - os Agentes de Saúde Indígena - que, como membros da própria comunidade indígena passaram a ser capacitados para lidarem com os conhecimentos próprios da biomedicina. Além disso, a política prevê a articulação entre os dois sistemas, o tradicional e o convencional, ou biomédico.

Em 2004 surge a **Política Nacional de Humanização (PNH)** com o objetivo de lidar com a fragmentação dos processos de trabalho, da rede assistencial do SUS, além procurar atuar na excessiva verticalização das relações e fomentar um processo de capacitação profissional, para que as equipes pudessem construir junto com os usuários perspectivas mais integrativas de atuação. Neste contexto, procurou-se estimular a Clínica Ampliada reforçando o protagonismo dos sujeitos atendidos, bem como o estímulo a diferentes práticas terapêuticas.

Em 2006 atendendo à necessidade de legitimar condutas que já vinham sendo praticadas em diferentes âmbitos de governo, surgiu a **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC)**. O campo desta política “contempla *sistemas médicos complexos* - que possuem teorias próprias sobre o processo saúde/doença, diagnósticos e terapêuticas -; e *recursos terapêuticos* - instrumentos utilizados nos diferentes sistemas médicos complexos - , os quais são também denominados pela Organização Mundial de Saúde (OMS) de medicina tradi-

cional e complementar/alternativa (MT/MCA)”(pág.10). Essa política legitima o diálogo com a Medicina Tradicional Chinesa, onde se insere a acupuntura; a Homeopatia; Plantas Medicinais e Fitoterapia; o Terma-lismo Social/Crenoterapia e a Medicina Antroposófica. Todos sistemas que apresentam amplo diálogo intercultural, bem como, com dimen-sões de religiosidade em diferentes culturas.

Em 2007 a **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN)** que além da universalidade e integralidade, traz o princípio da equidade, portanto foca-se nas consequências do racismo, das desigualdades étnico-raciais e suas implicações na saúde da popula-ção negra. Visa o fortalecimento do Movimento Social Negro, além de incentivar a produção de conhecimento científico e tecnológico, bem como “a promoção e o reconhecimento dos saberes e práticas popula-res de saúde, incluindo aqueles preservados pelas religiões de matrizes africanas” (pág. 38).

Em 2012 apresenta-se a **Política Nacional de Educação Popu-lar em Saúde (PNEPS)** “como um movimento libertário, trazendo uma perspectiva ancorada em princípios éticos potencializadores das rela-ções humanas forjadas no ato de educar, mediadas pela solidariedade e pelo comprometimento com as classes populares” (pág.4).

#### **4. A BUSCA PELO INTEGRAL NA INTERVENÇÃO CIENTÍFICA, AS EPISTEMOLOGIAS NÃO-HEGEMÔNICAS, COMO FUNDA-MENTO PARA MÉTODOS TRANSDISCIPLINAR DE INTERVEN-ÇÃO**

Se pelo lado das Políticas Públicas, iniciou-se um movimento por uma diversificação do olhar na busca por visões mais integrais, re-tomando perspectivas que foram excluídas, como os conhecimentos tradicionais e étnicos; por outro, pelo lado da Ciência, no campo dos princípios e das teorias que estruturam os paradigmas científicos houve igualmente, muita movimentação.

A UNESCO patrocinou uma série de eventos que produziram

documentos seminais muitas vezes usados para fundamentar novas perspectivas epistêmicas.

Muitos são os documentos que podem ser mencionados, nesta apresentação vamos nos ater há alguns que figuram no site do Centro de Educação Transdisciplinar<sup>3</sup> (CETRANS) dos quais destacamos: a) A **Declaração de Veneza** (1986) fruto do “Colóquio a Ciência na Fronteira do Conhecimento”, que enfatiza a necessidade do diálogo da Ciência com Tradição no respeito à diversidade dos conhecimento como o fundamento para um novo racionalismo e nova metafísica; b) A **Carta da Transdisciplinaridade** (1994), fruto do I Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, que se posiciona contrária à ao reducionismo enfatizando a necessidade de complementação ao disciplinar de forma multireferencial, pautado pelo diálogo e o respeito às diferenças, com rigor, tolerância e abertura; c) A **Declaração de Zurique** (2000) fruto da Conferência Transdisciplinar Internacional, que enfatiza a importância da reconciliação da Ciência com as Artes e a Espiritualidade, com vistas ao desenvolvimento integral que contemple intuição, imaginário e corpo pela integração de democracia com ciência, economia, epistemologia e poesia; d) A **Declaração de Vila Velha** (2005), fruto do II Congresso Mundial da Transdisciplinaridade que aborda a integração dos múltiplos saberes.

No Brasil, merece destaque o **Encontro Acadêmico Internacional Interdisciplinaridade e Transdisciplinaridade no Ensino, Pesquisa e Extensão em Educação, Ambiente e Saúde**, ocorrido em Brasília em 2012 reunindo pró-reitores de diversas universidades brasileiras com vistas à implementação de tais perspectivas, de forma mais efetiva na universidade brasileira. Destaca-se o papel da Faculdade de Saúde Pública da USP na articulação desse evento.

Esses e outros documentos assinados por eminentes cientistas tais como, Edgar Morin, Bassarab Nicolescu, Ubiratan D’Ambrósio, entre outros, lançam princípios para o estabelecimento de novas bases epistemológicas, que vão se construindo na esteira desses eventos.

---

3 [www.cetrans.com.br](http://www.cetrans.com.br)

Assim perspectivas transdisciplinares, entendidas como uma base de construção de conhecimento que coloca os conhecimentos científicos em diálogo equânime, tanto em perspectivas interdisciplinares, portanto no âmbito da própria ciência, quanto com outras formas de conhecimento – fora do âmbito da ciência – estruturando novas perspectivas epistemológicas.

Em linhas amplas, Machado (2016, pág. 19) coloca a epistemologia dominante de Popper em contraponto com a perspectiva de Michel Polanyi

Para Polanyi em seu livro fundamental *Personal Knowledge* (1957) recorre à ideia de um conhecimento pessoal, composto de uma pequena parte explícita ou explicitável por meio de definições precisas ou teorias, que convive permanentemente com uma grande parte igualmente relevante, que construímos de modo tácito, incorporando elementos da cultura em que vivemos.

Neste sentido surgem uma série de novas epistemologias, dentre as quais destacamos: as **Epistemologias Pós-Coloniais** (WIRTH, 2013, pág. 129), que podem ser definidas como “um esforço teórico múltiplo, historicamente situado e de caráter aberto, não só no sentido de inacabado, mas principalmente por referenciar-se a formas múltiplas de conhecimentos e saberes”; as **Epistemologias do Sul** (SOUSA SANTOS e MENESES, 2013) que procuram trabalhar uma ecologia dos saberes, rompendo a linha abissal centrada na produção do conhecimento no eixo euro-estadunidense, favorecendo a emergência de novas perspectivas epistemológicas de construção de conhecimento, e; a **Abordagem Integral** (WILBER, 2007) que procura oferecer um mapa que visa conectar os saberes tradicionais e científicos.

Partindo da ciência normal como a denomina Thomas Kuhn (1998) entendemos tais abordagens como perspectivas **Epistemológicas não-Hegemônicas** que se refletem em *corpus theoreticus* abertos em

construção constante que veiculam novas formas de abordar a relação entre os conhecimentos científicos e os conhecimentos de outras matrizes, como o filosófico, religioso e de senso comum, ou aqueles de ordem tradicional.

A proposição de um método transdisciplinar de investigação/ mediação surge a partir de perspectivas *dialéticas* e *fenomenológicas*, conforme apresentada acima, portanto centra-se na conjugação compartilhada de subjetividades, por meio de uma hermenêutica, passando pela valorização dos conhecimentos tácitos, própria dos Saberes Tradicionais. Essa é a essência de uma abordagem *in vivo*, que complementa, às abordagens *in vitro*, próprias das perspectivas popperianas, hegemônicas. Os fundamentos equânimes propostos nos documentos seminais dos congressos transdisciplinares, assumem caráter predominante, servindo de fundamento epistêmico para novas construções, com vistas à unidade do conhecimento, ou seja, todas as formas de conhecer tem a mesma relevância e podem contribuir para a consolidação das Políticas Públicas de Saúde já apresentadas.

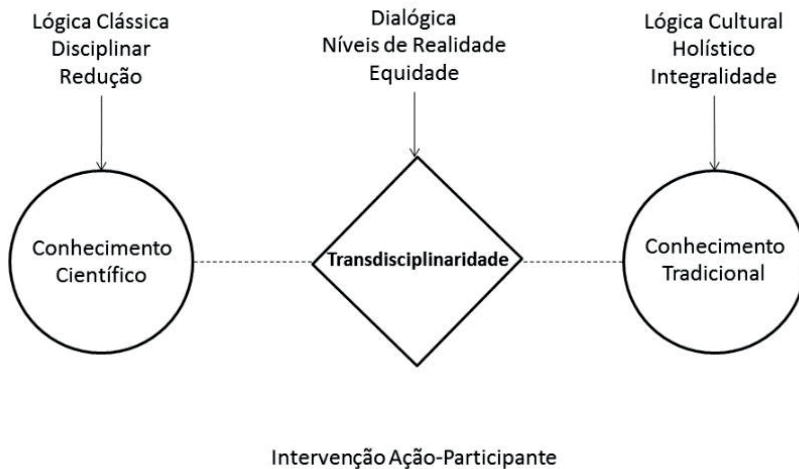
Neste sentido o conceito de *Nível de Realidade* conforme proposto por Nicolescu (1999) é fundamental, entendido como um conjunto de sistemas complexos articulados sob a égide de leis gerais ou lógicas próprias. A partir dessas leis, ou lógicas internas, os sistemas complexos inerentes a um NR são organizados em sub-níveis. Os níveis, que podem ser infinitos, sofrem rupturas lógicas entre si, ou seja, a lógica de um nível não funciona inteiramente em outro, devendo as abordagens transdisciplinares serem, obrigatoriamente, *dialógicas* (MORIN, 1999). Assim conjuga-se o *penso, logo existo* cartesiano, com o pascoalino *o coração tem razões que a própria razão desconhece*.

Neste sentido, as Culturas podem ser compreendidas como grandes Níveis de Realidade, visto que possuem lógicas próprias, a partir das quais a Realidade é estrutura e compreendida (COLL, 2002), por meio de racionalidades próprias (TESSES e LUZ, 2008). Assim o construto epistêmico das sociedades ocidentais, ou a ciência popperiana, por exemplo, baseada na redução objetiva, lógica situa-se em um NR,

enquanto que as perspectivas holísticas, integrais das sociedades tradicionais, situar-se-iam em outro NR, possuindo, portanto, lógicas distintas, com dimensões tácitas que as aproximam do conhecimento descrito por Polanyi.

## 5. A CONSTRUÇÃO E O RECONHECIMENTO DA *MEDIAÇÃO ATIVA TRANSDISCIPLINAR ATIVA (MAT)* COMO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO E DIÁLOGO

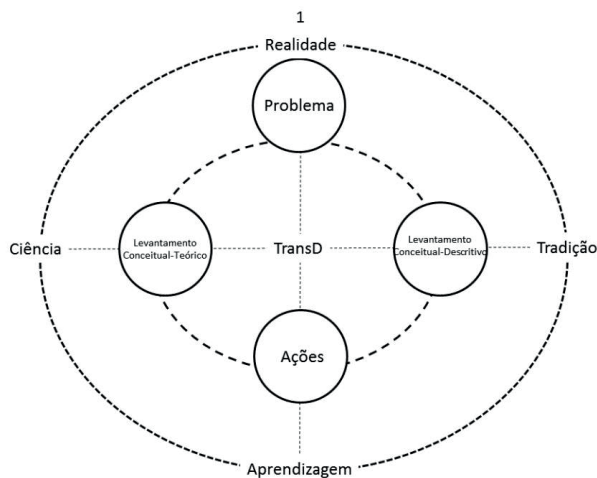
A Mediação Ativa Transdisciplinar (MAT) como método para investigação e diálogo visa produzir conhecimento colocando em conversação equânime os conhecimentos de ordem científica, pautados pelas especializações lógicas fruto das reduções próprias do campo, com aqueles de ordem tradicional, holísticos, pautados por uma perspectiva integrais, lógico-mítica, mediados pela transdisciplinaridade, por meio de seus construtos teórico-linguísticos que possibilitam a equidade entre os saberes (fig.1).



**Fig. 1 – Estrutura Básica da Mediação de Saberes pela Transdisciplinaridade**

Como método de características abertas, aderente aos fundamentos da transdisciplinaridade, é bastante simples. Parte de necessidades concretas (problemas), por exemplo, a de fundamentar as Políticas Públicas de Saúde que contemplem um viés de espiritualidade/religiosidade.

Entre as características ativas fundamentais do método está sua circularidade simultaneidade (fig. 2), característica de um processo *in vivo*. Inicia-se com um problema provindo da realidade, daí decorrem ações, sobretudo levantamentos conceituais realizados em dois níveis, tanto no âmbito da Ciência, quanto no da Tradição. Tais levantamentos são denominamos levantamento *teórico-conceitual* no âmbito da ciência, por entender que se trata de sondagem advinda das teóricas científicas; ao passo que, no âmbito da tradição, trata-se de um levantamento *descritivo-conceitual*, pois não está vinculado a um campo teórico, mas sim cultural, portanto a descrição requer uma sondagem de características descritivas, por vezes, etnográficas<sup>4</sup>. Esse processo define os conceitos transdisciplinares que serão acionados para serem utilizados com a finalidade de mediar as racionalidades de forma equânime.



**Fig.2 – Etapas do Método Ativo Transdisciplinar (MAT)**

<sup>4</sup> O autor realizou proposta deste nível no trabalho realizado ao descrever a Psicologia dos Índios Guarani “Ensaio para uma Epistemologia Trans (Disciplinar, Cultural e Pessoal) na Mediação da Psicologia com os Povos Indígenas (BERNI, 2010c)

Um dos conceitos transdisciplinares chaves que têm sido frequentemente utilizados (acionado) é o de Nível de Realidade, conforme já apresentado, bem como descrição de diferentes lógicas (dialógica). Neste sentido merece destaque a Lógica do Terceiro Incluído de Stéphane Lupasco (NICOLESCU, BADESCU, 2001, pág. 107-117) que se alicerça numa fonte dupla, a “lógica dedutiva e a intuição poética”. Não há uma negação do princípio do terceiro excluído da lógica clássica, mas a colocação da dúvida quanto ao seu caráter absoluto. Assim, fugindo ao caráter binário (A/ñ-A), surge a incorporação do termo T (excluído na lógica clássica), o que vem a ser um “quanta-lógico”, há, uma ampliação, por conseguinte, e, ao invés da permanência, o que se tem como constante é a mudança, introduzindo um isomorfismo entre os termos que, aparentemente contraditórios, podem encontrar inclusão num outro Nível de Realidade. Esses elementos e outros articulados possibilitam a produção de um conhecimento equânime, dialogal.

*MAT*<sup>5</sup> é, conseqüentemente, uma estratégia de pesquisa do tipo ativa, onde sujeito e objeto estão imbricados, o que possibilita grande flexibilidade e interação, por meio de ações, que vão desde os levantamentos conceituais, mas incluem seminários<sup>6</sup>, experimentos, entre outros.

Neste sentido sua estruturação tem abarcado diferentes passos metodológico-conceituais, passando pela avaliação entre pares em diferentes contextos acadêmicos, que serão apresentados a seguir a guisa de conclusão deste artigo. No corpo do texto são descritas as investigações realizadas e, em notas de rodapé, são apresentadas as instâncias (ações) de reconhecimento.

Nesta apresentação, vamos nos ater à produção no âmbito da Universidade Rose-Croix Internacional (URCI), a partir do *Grupo de*

---

5 A proposta metodológica foi apresentada em forma de Comunicação IV Simpósio Internacional de Práticas Integrativas e Complementares, UNIFESP, 2014; e I Congresso Internacional Pessoa e Comunidade: Fenomenologia, Psicologia e Teologia e III Colóquio Internacional de Humanidades e Humanização em Saúde, Instituto de Psicologia USP, 2014.

6 Foram realizados dois congressos com a publicação de dois livros homônimos “A Visão Rosacruz do Conhecimento, rumo à Transdisciplinaridade” (2010), e “Misticismo e Saúde numa perspectiva Transdisciplinar” (2014) – Campus Metropolitano, Curitiba, PR.

*Pesquisa Fundamento do Rosacruzianismo e Desenvolvimento numa perspectiva Transdisciplinar – Ateliê de Pesquisa Transdisciplinar*, alojado no Núcleo São Paulo (URCI-NSP), trata-se de instituição ligada à Tradição Rosacruz da Antiga e Mística Ordem Rosacruz (AMORC), escola do Esoterismo Ocidental, mantenedora da instituição.

O primeiro passo num projeto que visa colocar em diálogo o conhecimento da Tradição Rosacruz com a Ciência foi um levantamento *descritivo-conceitual*, a realização de um Glossário (BERNI, 2010) cujos termos foram levantados a partir dos ensinamentos<sup>7</sup> veiculados pela organização. O projeto glossário foi realizado num período de dois anos, entre 2008 e 2010, envolveu doze pesquisadores que passaram por um processo de seleção e capacitação, e visou encontrar e descrever na literatura Rosacruz os mais de 600 verbetes que compõem a publicação. Este nível de trabalho situou-se no âmbito descritivo a partir de normas linguísticas de produção e lança a base fundamental para o desenvolvimento de um amplo projeto de diálogo deste conhecimento Tradicional com os de ordem científica.

A partir dessa base *descritiva-conceitual* foram realizadas três investigações:

Na primeira investigação buscou-se colocar em diálogo o Conhecimento Tradicional Rosacruz da AMORC e os de ordem Psicológica, a partir de estudo etnopsicológico de enfoque transdisciplinar, a fim de situar a *Psicologia do Esoterismo Rosacruz AMORC*<sup>8</sup> (2009-2010). Concluiu-se que esta abordagem que emerge da Tradição da AMORC situa-se numa epistemologia de base Transpessoal e foi apresentada em quatro grandes áreas: a) Psicologia do Desenvolvimento; b) Psicologia

---

7 A Antiga e Mística Ordem Rosacruz AMORC é uma organização místico filosófica, internacional, que desde 1915 veicula seus ensinamentos em EaD, por meio de “monografias” que são privativas dos membros, e enviadas trimestralmente pelo correio. A ordem passou a desenvolver atividades no Brasil na década de 1940. A educação se dá em graus de estudos realizados individualmente pelos membros em seus lares, sem acompanhamento direto de tutores. A formação básica se dá em nove graus de estudos que são integralizados num período de cinco anos. Para maiores informações consultar [www.amorc.org.br](http://www.amorc.org.br)

8 Pôster apresentado no II Simpósio Internacional de Medicina Tradicional e Práticas Contemplativas da UNIFESP, de 17 a 18 de setembro de 2010; e no VII Seminário Psicologia e Senso Religioso – Enfrentamento e Coping Religioso em Saúde 22 a 23 de outubro, Instituto de Psicologia USP.

da Personalidade; c) Psicologia Funcional, e d) Psicologia da Educação. Ao longo do estudo foram encontrados (descritos) três Níveis de Realidade da tríade da Tradição da AMORC: Físico; Psíquico e Espiritual. (BERNI, 2010b)

Na sequência foi realizado um estudo exploratório a partir do referencial teórico da Abordagem Transdisciplinar, preconizada por Bassarab Nicolescu e outros. A pesquisa *A Busca do que existe e não Existe: Um estudo exploratório sobre os fundamentos históricos e tradicionais da AMORC, seu simbolismo e rituais, interpretados pela Abordagem Transdisciplinar*<sup>9</sup> (2010-2012) escrutinou, a título de introdução, as bases *teórica-conceituais* do Esoterismo Ocidental, situada no âmbito das Ciências da Religião, a partir da classificação estabelecida pela *European Society for the Study of Western Esotericism* (ESSWE), qual seja o Hermetismo, o Neoplatonismo e a Cabala; Traçou um referencial histórico da Antiga e Mística Ordem Rosacruz (AMORC) e analisou alguns dos fundamentos da Tradição da AMORC em nível *descritivo-conceitual*, na busca pelo estabelecimento de uma chave hermenêutica de leitura transdisciplinar. (MENDIA, 2012)

Por fim, em 2014 foi finalizada a pesquisa *Racionalidades em Diálogo pela Transdisciplinaridade: Contribuições para as Práticas Integrativas e Complementares*<sup>10</sup> (PAES DE BARROS, 2014), partindo de perspectivas da Clínica Ampliada instância da Política Nacional de Humanização (PNH). Realizou-se uma intervenção interpretativa *ex post facto* colocando em diálogo racionalidades distintas, os conceitos da Psicologia do Esoterismo da AMORC conforme descrito por Berni (2010) e a Psicologia Construtivista de Vigotski, mediadas pela Abordagem Transdisciplinar. Para análise das possibilidades hermenêuticas que emergiram, analisou em nível de aplicação, uma intervenção realizada pela pesquisadora como fonoaudióloga do SUS, a partir de um caso de

---

9 Projeto executado no período de 2010-2012, avaliado por banca composta por três professores doutores: USP, UEPR, URCI.

10 Projeto de pesquisa realizado de 2011 a 2014. Banca composta por doutores da UNIFESP, FSP-USP, FAMERP e URCI.

diagnóstico não conclusivo de Doença de *Lyme*<sup>11</sup>. O foco da terapêutica proposta foi a reorganização do pensamento e da linguagem. Em nível conclusivo entendeu-se que a proposta metodológica de investigação traz contribuições para o desenvolvimento das Práticas veiculadas na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC). (PAES DE BARROS, BERNI, 2014; BERNI, 2014).

## REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Augusta Thereza de; SOMMERMAN, Américo and ALVAREZ, Aparecida Magali de Souza. **Congressos internacionais sobre transdisciplinaridade: reflexões sobre emergências e convergências de idéias e ideais na direção de uma nova ciência moderna.** *Saude soc.* [online]. 2005, vol.14, n.3, pp.9-29. ISSN 1984-0470. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902005000300003>.

ALVARENGA, Augusta Thereza de. **A Saúde Pública como campo de investigação interdisciplinar e a questão metodológica.** *Saude soc.*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 22-41, 1994. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-12901994000200003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12901994000200003&lng=en&nrm=iso)>. access on 04 May 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12901994000200003>.

BERNI, LEV. (org) *Misticismo e Saúde numa Perspectiva Transdisciplinar*. Curitiba:AMORC, 2014.

\_\_\_\_\_. **“Metodologia Ativa de Investigação Transdisciplinar”** In Simpósio Internacional de Medicinas Tradicionais e Práticas Contemplativas, 4, 2014. São Paulo, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Anais. Revista de Pesquisa e Inovação Farmacêutica. São Paulo, 2014b mai; 6 Supl.1. pág. 66. Disponível em <http://www.pgsskroton.com.br/seer/index.php/RPInF/article/view/55> acessado em 04/04/2014.

\_\_\_\_\_. (org.) *Glossário de Termos e Conceitos da Tradição Rosacruz da AMORC*. Curitiba: AMORC, 2010.

\_\_\_\_\_. **“A Psicologia do Esoterismo Rosacruz da AMORC”** In BERNI (org.) A Visão Rosacruz do Conhecimento, rumo à Transdisciplinaridade, Coleção: O Homem Alfa e Ômega da Criação, volume 5. Curitiba: AMORC, 2010b.

\_\_\_\_\_. **“Ensaio para uma Epistemologia Trans (Disciplinar, Cultural e Pessoal) na Mediação da Psicologia em sua Aproximação com os Povos Indígenas”** In CRPSP, Psicologia e Povos Indígenas. SP:CRPSP, 2010c.

BRASIL. MS, Política Nacional de Atenção à Saúde da População Negra, MS, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Brasília: 2007.

---

11 Transmitida por carrapato que produz uma série de sequelas neurológicas e interferem nos processos de aprendizagem. O sujeito foi um rapaz de 13 anos.

\_\_\_\_\_. **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares**, MS, Secretaria de Atenção Básica, Departamento de Atenção Básica. Brasília: 2006.

\_\_\_\_\_. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**, Portaria MS, 254, de 31 de Janeiro de 2002. DOU, no 26, Seção 1, p. 46.

\_\_\_\_\_. **Política Nacional de Humanização - HumanisaSUS**. Documento base para Gestores e Trabalhadores do SUS. Brasília, janeiro de 2004.

\_\_\_\_\_. **“Contributions of a Transdisciplinary Approach (TD) to the Dialogue Between Psychology and Traditional Knowledge (TK) of Indigenous People**. In: GUIMARÃES, D. S.. (Org.). *Amerindian Paths: Guiding Dialogues With Psychology*. 1ed. Charlotte, NC: Information Age Publishing, 2016, v. 1.

COLL, A.N. **“As Culturas Não São Disciplinas”** In NICOLESCU, B. et al. *Educação e Transdisciplinaridade II*, SP Triom, 2002.

KHUN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 5ª ed. SP: Perspectiva, 1998.

LIARD, L. *Lógica*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1971.

MACHADO, N.J. **“Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não-Hegemônicas”** In CRPSP, *Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade, Vol. 3, Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias não-Hegemônicas*. SP: CRPSP, 2016.

MARTINS, G.A. e THEÓPHILO, C.R. *Metodologia da Investigação Científica para Ciências Sociais Aplicadas*. 2ª ed. SP: Atlas, 2009.

MENDIA, F. *A Busca do Existe e Não Existe: Um Estudo Exploratório sobre os Fundamentos Históricos e Tradicionais da AMORC, seu Simbolismo e Rituais, Interpretados pela Abordagem Transdisciplinar*. São Paulo: URCI-NSP, (Relatório Monográfico de Pesquisa), 201.

MORIN, E. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. DF: UNESCO/CORTES, 2000.

\_\_\_\_\_. *Complexidade e Transdisciplinaridade.: A reforma da universidade e do ensino fundamental*. Natal: EDUFRIN, 1999.

NICOLESCU, B. e BADESCU, h. *Stéphane Lupasco: O Homem e a Obra*. SP: Triom, 2001.

NICOLESCU, B. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. SP: Triom, 1999.

LUZ, M. **“Cultura Contemporânea e Medicinas Alternativas: Novos Paradigmas em Saúde no Fim do Século XX”**. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 15(Suplemento):145- 176, 2005.

PAES DE BARROS, R. **Diálogo entre Saberes pela Transdisciplinaridade: O Construtivismo de Vigotski e o Conhecimento Tradicional do Esoterismo Rosacruz da AMORC aplicado à Reorganização da Linguagem**. São Paulo: URCI-NSP (Relatório Monográfico de Pesquisa), 2014.

SANTOS, I.E. *Manual de Métodos e Técnicas de Pesquisa Científica*. 9ª ed. RJ: Impetus, 2012.

SILVA, E L e MENEZES, M M *Metodologia da Pesquisa e Elaboração de Dissertações*. Florianópolis: UFSC, 2005.

SOUSA SANTOS, B. e MENESES, M.P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2013;

\_\_\_\_\_. **“Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia dos saberes”**. Revista Crítica e Ciência Sociais, 78, outubro de 2007, pág. 3-46;

TESSER, C. D. e LUZ, M.T. **“Racionalidades médicas e integralidade”** Ciência & Saúde Coletiva, 13(1):195-206, 2008.

United Nations University, Institute of Advanced Studies (UN-IAS). (2008). *Convention on Biological Diversity*. Updated edition. **Proceedings of the eighth meeting of the Conference of the Parties to the Convention on Biological Diversity**. Curitiba, PR, Brazil.

WILBER, K. A *Visão Integral*. São Paulo: Cultrix, 2007.

WIRTH, L.E. **“Religião e Espistemologias pós-coloniais”**. In PASSOS, J.D. e USARSKI (org.) *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.



## Autores

### **Dr. Clóvis Ecco**

Doutor em Ciências da Religião pela PUC Goiás, Graduação em Filosofia e Teologia e Especialização em Psicologia. Atualmente é Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais e da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Professor Titular de Pós-Graduação (*Stricto Sensu*) da PUC Goiás, possui pesquisas com livros e artigos científicos publicados nas áreas de gênero e masculinidade; religião saúde e ateísmos contemporâneos. E-mail [clovisecco@uol.com.br](mailto:clovisecco@uol.com.br)

### **Dra. Carolina Teles Lemos**

Doutora em Ciências Sociais e da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), graduada em Pedagogia e Psicologia. É uma das Fundadoras do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e Professora Titular. [ctelemos@uol.com.br](mailto:ctelemos@uol.com.br)

### **Dr. Gilson Xavier de Azevedo**

Doutor e Mestre em Ciências da Religião pela PUC. Pós-Graduado em Administração Escolar e Coordenação Pedagógica (UVA-RJ, 2006), Ética e cidadania (UFG, 2012) e Filosofia Clínica (Inst. Packer/PUC, 2013). Professor Efetivo da Universidade Estadual de Goiás (Concurso 2013-14). [gilsoneduc@yahoo.com.br](mailto:gilsoneduc@yahoo.com.br)

### **Dra. Rosemary Francisca Neves Silva**

Possui Doutorado e Mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Graduação em Pedagogia pela Universidade Federal de Goiás (1996). Atualmente é professora efetiva na Pontifícia Universidade Católica de Goiás na Escola de Formação de Professores e Humanidades na Área de Teologia. Ministra palestras e Minicursos. Autora de vários artigos, capítulos de livros voltados para a

profecia, missão, justiça e solidariedade. Desenvolve pesquisa na área de Religião, História e Literatura Sagrada.

**Dra. Erika Pereira Machado**

Pesquisadora em Qualidade de Vida, Percepção da Vida e Espiritualidade; Pós-doutoranda em Ciências da Saúde – UFG/GO; Doutora em Ciências da Religião – PUC/GO; Mestra em Ciências da Saúde – UnB/DF; Professora Titular na Universidade de Rio Verde – UniRV/GO – Faculdade de Fisioterapia. Endereço eletrônico: machado-erika@hotmail.com

**Dr. Joel Antônio Ferreira**

Doutor em ciências da Religião, com área de concentração em Bíblia, pela Universidade Metodista de São Paulo. Mestre em Teologia Bíblica pelo Instituto Bíblico de Roma e Universidade Gregoriana. Professor titular da PUC Goiás e atua no *Stricto Sensu*, Mestrado e Doutorado em Ciências da Religião. Editor chefe da Revista Caminhos.

**Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi**

Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1999) e pós-doutorado em História Antiga pela UNICAMP. Atualmente é professor-adjunto na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC) no programa do Mestrado e Doutorado em Teologia. Professor visitante no Instituto de Filosofia e Teologia do Timor Leste. É membro do Conselho do Comentário Bíblico Latinoamericano.

**Dr. João Luiz Correia Júnior**

Mestre e Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC RIO). Pós-doutor pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC GOIÁS), Professor e pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), onde leciona no Curso de Teologia e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Linha de Pesquisa Tradição Judaico-Cristã - Cultura e Sociedade.

**Dr. Valmor da Silva**

Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana e Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico. Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Atualmente é professor titular da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Assessor do Centro de Estudos Bíblicos. Pesquisador da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Goiás, Membro de corpo editorial da História em Revista. Assessor da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Bíblia.

**Ricardo Delgado de Carvalho**

Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Graduado em Filosofia e especialização em Psicologia. Mestrado em Educação. Atualmente atua como Professor de Filosofia da UFG *E-mail*: ricarvalho73@hotmail.com

**Sandra Maria Chaves Machado**

Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás e doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás. Atualmente professora de Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás e coordenadora do Núcleo de Pesquisa em Religião Carlos Rodrigues Brandão-UFG. Endereço eletrônico: sandra.fit@pucgoias.edu.br

**Dr. Luiz Eduardo V. Berni**

Psicólogo (CRP 06/35863); Mestre em Ciências da Religião (PUCSP), Doutor em Psicologia (IP-USP), Pesquisador da Universidade Rose-Croix Internacional – Núcleo São Paulo (URCI-NSP) e do Centro de Educação Transdisciplinar (CETRANS): levberni@hotmail.com

**Dr. Antônio Lopes Ribeiro**

Doutor e Mestre em Ciências da Religião (PUC-GO); Professor da FATEO (DF) e Seminário Redemptoris Mater (DF); membro do Grupo de

Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde (GEPERCS). Contato: [antlopes@senado.leg.br](mailto:antlopes@senado.leg.br).

**Dr. Krzysztof Dworak**

Doutor em Ciências da Religião (PUC-SP); Mestre em Teologia Sistemática com especialização em Liturgia (FAI-SP); membro do Grupo de Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde (GEPERCS). Contato: [kdworak@hotmail.com](mailto:kdworak@hotmail.com).

**Dra. Sandra Célia Coelho Gomes da Silva**

Doutora e Mestra em Ciências da Religião (PUC-GO); Professora da UNEB; membra do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde (GEPERCS). Contato: [sandraccgs@hotmail.com](mailto:sandraccgs@hotmail.com).

**Dr. Carlos André Silva de Moura**

Doutor em História na UNICAMP, com estágio doutoral como Investigador Visitante Júnior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS - UL), Mestre em História Social da Cultura Regional na Universidade Federal Rural de Pernambuco. Atualmente se dedica a pesquisas sobre as histórias cruzadas entre intelectuais católicos portugueses e brasileiros durante o movimento de Restauração Católica, as aparições marianas no mundo luso-brasileiro, as relações internacionais entre Brasil e Portugal no início do século XX e o ensino de história. Membro da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo. Bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n.º 2015/11467-2.

**Dr. Gustavo de Souza Oliveira**

Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

**Harley Abrantes Moreira**

Doutorando em História na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor da Universidade de Pernambuco (UPE).

**Carolina Bezerra de Souza**

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás onde trabalha na linha de Literatura Sagrada especialmente nos textos neo-testamentários sob perspectiva de gênero. (Bolsista CAPES/PROSUP)

**Danilo Dourado Guerra**

Doutorando do Programa de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, onde pesquisa na linha de Literatura Sagrada com ênfase no Evangelho joanino. (CAPES/PROSUP)

**Dr. Ivoni Richter Reimer**

Pós-Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Interdisciplinar, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutora em Teologia/Filosofia pela Universidade de Kassel (Alemanha, 1990). Professora na Pontifícia Universidade Católica de Goiás do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião. Pesquisadora do CNPq. É membro-fundadora da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB) e de StreitgängerInnen (Alemanha). Professora colaboradora no Programa POLICREDOS do Centro de Estudos Sociais, da Universidade de Coimbra. Professora colaboradora no Programa de Religião e Gênero, das Faculdades EST, São Leopoldo.

**Dr. David Pessoa de Lira**

Doutorado em Teologia pela (EST - 2014). Pós-Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Letras (área: Teoria da Literatura - Literatura Comparada) da UFPE. Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Tem experiência na área de Letras, com ênfase

em Línguas Clássicas (Grego e Latim), e em Literatura Greco-Romana. Líder do Grupo de Pesquisa Hermeneia - Língua e Literatura Grega e Latina da Antiguidade e do Medievo. Membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC). Membro Pleno (Full Member) da European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE) e Membro Pesquisador do Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas (CEEQ-UNASUR). Membro da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Contato: lyrides@hotmail.com

### **Ms. Sam Hadji Cyrous**

Mestrado em Psicoterapia Relacional pela Universidad de Sevilla (Espanha), graduação em Psicologia pela Universidade do Algarve. Pela sua origem persa, encantado com o conhecimento milenar alcançado pelo Zoroastrianismo. É storyteller, professor universitário, consultor em direitos humanos e cultura de paz, palestrante e membro da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial, da Associação Brasileira de Terapia Familiar e do Conselho Estadual de Direitos Humanos de Goiás. Contato: shcyrous@gmail.com

### **Otávio Santana Vieira-**

Mestrando em Ciências das Religiões (PPGCR-UFPB); Membro do Grupo VIDELICET Religiões (UFPB-CNPQ); Membro do Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR; Sócio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Contato: otavio.filosofia@gmail.com



