

SAÚDE E SALVAÇÃO: QUESTÕES DE FUNDO E TRÊS COSMOVISÕES RELIGIOSAS ACERCA DA CURA

Marcelo Lopes¹

*“Nenhuma civilização até hoje pôde
passar sem gente que curasse”²*

Introdução

A partir de uma abordagem histórico-fenomenológica, o presente artigo pretende revisitar uma temática bastante cara àqueles que se dedicam a estudar a história das religiões, qual seja, a cura religiosa³. Sublinhe-se, todavia, que tal temática não é importante somente para os pesquisadores, na verdade, o assunto em tela possui elevado valor heurístico devido, sobretudo, à fulcral relevância que a cura religiosa tem para os nativos das mais diversas religiões.

Nesse sentido, é patente que a grande maioria das religiões (senão todas elas) atribuiu à cura um papel fundamental tanto no âmbito de seus mitos quanto dos seus ritos. Ademais,

[...] é bem sabido que se o homem não precisasse de “salvação” as religiões seriam inúteis, mas elas têm igualmente se tornado bastante supérfluas em um outro caso: quando não são mais capazes de sanar as doenças e os incômodos físicos e psicológicos cotidianos do homem. É essa segunda questão que hoje mostra-se mais flagrante e de algum modo põe em dificuldade as religiões e especialmente a religião cristã. Contudo, a incapacidade ou a declarada incompetência do cristianismo em “sanar” os males e as doenças dos homens de hoje não pode ser considerado um fato expiado. Trata-se de uma omissão bastante grave, porque o homem contemporâneo é, antes

¹ Doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Integrante dos Grupos de Pesquisa - NEPROTES (Núcleo de Estudos em Protestantismo e Teologias - UFJF/CNPq) e o do - NERCS (Núcleo de Estudos da Religião, Cultura e Sociedade - UFJF/CNPq). E-Mail: <montanhista-ms@hotmail.com>.

² PIERUCCI, Antônio Flávio. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001, p. 35.

³ O termo cura religiosa, sinteticamente, remete aqui a quaisquer intervenções entendidas como supraempíricas, num dado estado de perturbação da saúde psicofísica, tenha ela causas espirituais ou não, e, como ponto central, seja atribuído a uma divindade ou ao sobrenatural a alteração, a melhora qualitativa do estado morbo anterior, e, quiçá, a erradicação da doença/ enfermidade física ou psicológica. Doravante trataremos tal fenômeno por cura tão somente.

de tudo, um ser doente de corpo e espírito, um paciente e um sofredor que sabe que está doente e que pede, com absoluta prioridade, para ser “curado”.⁴

Nosso intuito nesta abordagem é o de proporcionarmos uma visão histórica holística da cura nas diversas religiões. Obviamente, nesse artigo, é impossível que se aprofunde devidamente o assunto, bem como de dar conta de todas as formas de religião e religiosidades conhecidas. Conforme nos orienta Émile Durkheim, toda vez

[...] que empreendemos explicar uma coisa humana, tomada num momento determinado do tempo – quer se trate de uma crença religiosa, de uma regra moral, de um preceito jurídico, de uma técnica estética ou de um regime econômico –, é preciso começar por remontar à sua forma mais simples e primitiva, procurar explicar os caracteres através dos quais ela se define nesse período de sua existência, fazendo ver, depois, de que maneira ela gradativamente se desenvolveu e complicou, de que maneira tornou-se o que é no momento considerado.⁵

Por isso mesmo, pareceu-nos profícuo abordarmos sinteticamente três daquelas antigas religiões destacadamente expressivas no que tange à relação doença, saúde e cura. Nesse fito, elegemos a concepção de cura na religião da Mesopotâmia, do antigo Egito e do extremo Oriente como focos da temática dada sua relevância neste aspecto mítico-ritual.

Prolegômenos metodológicos

Pensamos, entretanto, que aquilo que a assertiva durkheimiana supracitada quis expressar, dito de outra maneira, nada mais é que o devir histórico da cura nas mais diversas religiões. Isso, obviamente, aplicado ao nosso objeto de estudo. Portanto, “o que nos interessa é justamente este estudo comparativo, o único capaz de nos revelar, por um lado, a morfologia inconstante do sagrado e, por outro, o seu devir histórico”⁶. Esta, talvez, seja uma das mais importantes contribuições da historiografia para o estudo multidisciplinar no campo de pesquisa da religião enquanto fenômeno cultural.

Antes de tudo, porém, parece ser de bom termo que se circunscreva qual tipo de abordagem se pretende proceder ao objeto em si neste trabalho, sob pena de, omitindo-a, minorar a pertinência da mesma. A partir de uma revisão bibliográfica de textos especializados na história das religiões, procuraremos demonstrar a relevância da cura nas religiões já explicitadas, mormente em sua relação com o sagrado.

⁴ TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998, p. 149.

⁵ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 08.

⁶ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 07.

Conforme apontam Cardoso e Vainfas, sob uma perspectiva historiográfica, cabe salientar que há certa precariedade de fontes sobre o tema em tela, devido, em parte, à “concepção da verdade científica como limite absoluto a que tendem verdades relativas ou parciais cujo alcance maior ou menor depende do tipo de conhecimento histórico que permite a prática social de cada época ou fase”⁷.

Assim, emerge uma dificuldade de natureza metodológica já levantada, por exemplo, pelo pesquisador John Dominic Crossan nos seus estudos sobre o Jesus histórico cuja relevância não pode ser negligenciada, qual seja: “[...] Já que os evangelhos abertos e sinceramente se proclamam escritos conforme a fé, para a fé, e pela fé, como fazer a reconstrução histórica sem que ela se torne apologética ou polêmica, sem que transforme a história em teologia, ou volte a história contra a teologia? Esse é o problema do *como*, do *método*”⁸.

Não bastassem as dificuldades com relação às fontes e ao método, é necessário ressaltar, há ainda aqueles pesquisadores que acreditam que,

*[...] historicamente falando, religião, enquanto objeto de análise, incluindo aí cristianismo e judaísmo, não pertenceria à órbita da disciplina histórica, logo ela não seria em si objeto de pesquisa do historiador. Tal percepção, apesar de ultrapassada, continua ainda em voga na formação do profissional desta área, especialmente aqui no Brasil.*⁹

A propósito do tratamento dispensado ao objeto em si, parece que a cura nas religiões, sob todos os aspectos e como fenômeno supra-empírico, perdeu sua relevância para a História enquanto Ciência Humana, sobretudo pela tendência positivista ainda incrustada na academia, uma vez que as fontes de que se dispõem, a bem da verdade, majoritariamente escritas por nativos e, por isso mesmo, possuem um viés apologético.

Dessa forma, tais textos nos seus três níveis¹⁰: o fundamental, o narrativo e

⁷ CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 05.

⁸ CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 182.

⁹ CHEVITARESE, André Leonardo. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klincksieck, 2011, p. 66.

¹⁰ PACÍFICO, Soraya Maria Romano & ROMÃO, Lucília Maria Sousa. “A vida humana em sua constante metamorfose: uma análise sócio-semiótica da obra de Franz Kafka”. *Especulo – Revista de Estudos Literários*. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/metamorf.html>>. Acesso em: 11 jan. 2012. Pacífico e Romão expõem em seu texto, segundo a teoria semiótica greimasiana, a produção do sentido de um texto. Para isso, utilizam-se dos três níveis, quais sejam: o fundamental, o narrativo e o nível discursivo. No fundamental, estão os valores que sustentam o texto, bem como a sua sintaxe fundamental; no narrativo as invariantes que promovem a narrativa presente em todos os textos e é onde ocorrem transformações de estados provocadas por um sujeito do fazer; já no nível discursivo o texto se individualiza e ganha características próprias, nele as estruturas sêmio-narrativas são assumidas pelo sujeito da enunciação, a partir de uma sintaxe, e de uma semântica. Neste caso, a sintaxe discursiva possui de certa autonomia em relação às formações sociais, já a semântica depende mais diretamente de fatores sociais, e a semântica discursiva é o campo da determinação ideológica propriamente dita.

o discursivo foram e são subservientes tanto à cosmovisão dos hagiógrafos ou comunidades religiosas nas quais foi compilado, quanto à própria hermenêutica do historiador contemporâneo.

Conquanto não se pretenda aqui entrar numa discussão sobre epistemologia da história é necessário, contudo, pontuar em conformidade com a perspectiva de Michel de Certeau, que “toda interpretação histórica depende de um sistema de referência; que este sistema permanece uma ‘filosofia’ implícita particular; que infiltrando-se no trabalho de análise, organizando-o à sua revelia, remete à ‘subjetividade’ do autor”¹¹.

Desta feita, a produção acadêmica hodierna ainda tende para uma história mais alinhada com a tradição materialista, de “interdição” de certos assuntos, dentre os quais a religião e seus fenômenos correlatos como a cura que, em razão de sua natureza supra-empírica, desde muito tempo não goza de privilégio nas pesquisas, se é que porventura tenha gozado algum dia. Nesse sentido, portanto, é na própria universidade que se cria tal barreira, no momento em que essa “instituição se inscreve num complexo que lhe *permite* apenas um tipo de produção e lhe *proíbe* outros”¹². Parece-nos ficar patente, portanto, a relevância de aventarmos esta temática para o desenvolvimento dos estudos históricos em relação à religião e suas manifestações específicas.

Todavia, reconstruir determinado entendimento religioso sobre culturas detidas no tempo e no espaço e abismadas numa cosmovisão longínqua, por certo não é tarefa fácil, mormente quando se trata de fenômenos polêmicos e pouco afetos, por assim dizer, por uma parcela significativa da academia, como a cura relacionada a práticas religiosas.

Com efeito, parece que outros campos do saber avançaram um pouco mais neste aspecto do que outros, sobretudo a antropologia e a fenomenologia¹³, muito embora seus pesquisadores tenham acachapado, por diversas vezes, a cura quase que exclusivamente no contexto da magia. Mas se por um lado essa foi uma redução aparentemente imprópria, por outro é bem verdade que a produção nesses campos do saber foi bem ampla e profícua. Sabe-se, é bem verdade, que as fronteiras entre religião e magia são tênues, e obviamente não é objetivo deste trabalho estabelecê-las. Portanto, pode-se concatenar e intercambiar concepções de ambos universos acerca da cura sem, no entanto, fazê-lo de forma imprópria.

¹¹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 67.

¹² CERTEAU, *A escrita da história*, p. 77.

¹³ Dentre as várias escolas de antropólogos, etnólogos e fenomenólogos da religião se pode citar alguns destacados pesquisadores do fenômeno religioso, como: das escolas de antropologia cultural e antropologia social: James Frazer, Edward Bernet Taylor, Bronislaw Malinowski, Edward Evan Evans-Pritchard, Roger Bastide; da escola estruturalista: Claude Lévi-Strauss; da escola simbólica: Cliford Geertz e Victor Turner; e das escolas fenomenológicas: Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Gustav Mensching, Kurt Goldammer, Günter Lanczkowski, Geo Vindengren e, talvez o mais conhecido, Mircea Eliade. Nesse aspecto, para uma boa introdução sobre o assunto, ver: FILORAMO, Giovanni & PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999 [sobretudo os capítulos I e VII, p. 27-58 e p. 204-222, respectivamente].

Religião e cura: inextricabilidade intrínseca

Parece-nos bem sedimentada a percepção de que a religião está diretamente relacionada às mais viscerais necessidades humanas, desde as orações e oferendas por uma boa colheita, até a consciência e perplexidade ante a finitude da vida, bem como a decorrente incerteza do *post mortem*. Portanto, podemos afirmar seguramente que “desde suas primeiras origens, o homem é religioso. Os cultos tornaram e tornam possível interpretar os mistérios da vida e da morte. Desde os tempos mais remotos o homem busca felicidade, salvação e cura”¹⁴.

A propósito disso, se pode entender que toda cura atribuída ou relacionada a uma divindade ou a seres espirituais é, em certo sentido, uma hierofania¹⁵, ou seja, uma irrupção, uma intervenção do sagrado no mundo profano, no mundo dos homens. Não cabe numa pesquisa científica cujo assunto seja religião, nem é nosso propósito aqui, discutir a validade ou a veracidade da cura em si mesma. Se, pois, houve ou não uma melhora física ou uma alteração qualitativa no estado patológico do enfermo à luz da medicina alopática, o que realmente importa de fato, nesse caso, é que houve, para o doente e para aqueles que creram, ou seja, a cura através de uma dimensão religiosa. E, devido ao seu caráter extraordinário e supra-empírico, à hierofania de uma cura é conferida certa isonomia¹⁶, sobretudo na percepção própria do *homo religiosus*¹⁷.

Destarte, a dialética da hierofania pressupõe uma escolha mais ou menos manifesta, em que revela algo para além de si mesmo¹⁸, o que, de certa forma, a distingue da magia nesse aspecto em particular, posto que não se manipula, nem há técnicas específicas para se obter determinada benesse. Assim, uma cura hierofânica aproxima-se mais da noção de religião no sentido tradicional do termo, ainda que não exclua, todavia, a possibilidade de associação às práticas mágicas.

A cura de uma enfermidade sob a égide religiosa é, sob a óptica fenomenológica eliadiana, a manifestação do insólito e do extraordinário que são epifanias perturbadoras e indicam a presença de algo diferente do natural; a presença, ou pelo menos o apelo, em sentido predestinado, desse algo¹⁹. Assim, aparece um ponto de interseção fundamental no qual o mundo dos deuses tangencia o mundo natural em favor dos homens, como numa religião ao inverso, na qual é o sagrado que vai de encontro ao homem.

¹⁴ KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2004, p. 283 (grifo nosso).

¹⁵ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁶ O termo aqui é utilizado com o sentido quase de autonomia, de emancipação mesmo e que, por conta disso, o referido fenômeno hierofânico goza de igualdade de privilégio ante a ciência médica hodierna, ainda que com critérios bem distintos, evidentemente.

¹⁷ Sobre essa dimensão do ser humano, ver uma bela reflexão em: MONDIN, Batista. *O homem, quem é ele?* Elementos de Antropologia Filosófica. Tradução de R. L. Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulinas, 1980.

¹⁸ A escolha a que se refere Eliade trata daquilo ou daquele que os homens consideram que pode se tornar uma hierofania. Ver: ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomáz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

¹⁹ ELIADE, *Tratado de história das religiões*.

Portanto, parece que o sagrado desde os tempos imemoriais não só exerceu o terror do *mysterium tremendum e fascinans*²⁰ a que se referiu Rudolf Otto, mas também, bem cedo, extrapolou as fronteiras de um temor terrificante para dar lugar, concomitantemente, a concepção de um sagrado que além de se manifestar e se revelar²¹, perspectivava a possibilidade de não somente proporcionar uma salvação no sentido soteriológico do termo, mas que intervinha em favor dos homens a fim de amenizar, quiçá ultrapassar as vicissitudes da vida.

Nesse sentido, qual seria a maior vicissitude que fugia – e ainda foge em muitos casos – totalmente ao controle humano do que as enfermidades e doenças de toda sorte? No limite, pode-se conceber que é a própria doença a causa última da finitude da vida. Dessa forma, avulta de importância investigar preliminarmente o percurso histórico da cura atribuída a homens sagrados ou as divindades nas religiões, e a partir desse ponto de vista privilegiado poder, numa perspectiva histórica holística, melhor compreender a cura circunscrita às religiões que abordaremos aqui.

Do binômio antagônico: a doença e a cura

Parece estar bem claro que a cura representou, desde sempre, algo de muito valor para as mais diversas culturas. Mas porque isso ocorreu? Obviamente por causa de seu antítipo, ou seja, a doença. Logo, percebe-se que doença e cura formam um binômio antagônico de dependência mútua, isto é, sem um não há o outro.

Segundo Rubem Alves, “a religião nasce com o poder que os homens têm de dar *nomes às coisas*, fazendo uma discriminação entre coisas de importância secundária e coisas nas quais seu destino, sua vida e sua morte se dependuram”²². Decerto as cura doenças para o *homo religiosus*, desde sempre, se inseria entre as coisas de importância fulcral, posto que disto dependia, em última instância, a continuação de sua existência.

Por conseguinte, talvez seja na capacidade cognitiva do *homo sapiens* de refletir e hierarquizar valorativamente essa última dualidade – vida e morte – que resida a essência da relação entre doença e cura. A preservação da vida parece ser a aporia última e inextricável que assola ontologicamente a humanidade desde os tempos imemoriais. Sobre isso, Karen Armstrong propôs que, desde o início, os homens começaram a criar seus mitos e a adorar seus deuses, no intuito de expressar sua perplexidade e incorporar esse mistério a sua vida²³.

²⁰ Otto desvela a harmonia entre os aspectos do numinoso aparentemente excludentes: *tremendum e fascinans*. Se por um lado o primeiro é distanciador e terrificante; o segundo, por sua vez, exerce certo fascínio, um a atração cativante e fascinante. Ver: OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

²¹ No primeiro capítulo de *Uma história de Deus* Karen Armstrong expõe a tensão entre sentimentos conflitantes e pragmáticos do homem religioso. A autora coloca que as pessoas, desde os tempos remotos, queriam entrar em contato com a “realidade” espiritual e fazê-la trabalhar para elas, mas também queriam apenas admirá-la, num profundo senso de afinidade com o invisível e o mundo ao redor. ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. Tradução de Marcos Santarrita. Revisão da tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

²² ALVES, Rubens. *O que é religião?* São Paulo, Loyola, 2002.

²³ ARMSTRONG, *Uma história de Deus...*

Intimamente ligado ao mito, assim, está a categoria dos símbolos, como afirma Rubem Alves:

símbolos assemelham-se a horizontes. Horizontes: onde se encontram eles? Quanto mais deles nos aproximamos, mais fogem de nós. E, no entanto, cercam-nos atrás, pelos lados, à frente. São o referencial de nosso caminhar. Há sempre os horizontes da noite e os da madrugada... As esperanças do ato pelo qual os homens criaram a cultura, presentes em seu próprio fracasso, são horizontes que nos indicam direções. Essa é a razão por que não podemos entender uma cultura quando nos detemos na contemplação de seus triunfos técnicos/práticos. Porque é justamente no ponto no qual ela fracassou que brota o símbolo, testemunha das coisas ainda ausentes, saudade de coisas que não nasceram... Aqui surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza.²⁴

É provável, seja justamente na esperança de ultrapassar aqueles “horizontes da noite e da madrugada” citados poeticamente por Rubem Alves, que a religião se imbrigue à cura, pois, sé verdade que “a doença nos leva às margens da vida, a uma erosão da existência, à mortificação e à crise do viver; conduz, para todos os efeitos, à perda da integridade e da própria identidade pessoal”²⁵. Nesse sentido, esse prólogo crepuscular da vida chamado doença pode, facilmente, ser identificado com o próprio mal. Assim, “é totalmente lógico que a doença como mal, ou melhor, como a concretização física e ‘determinativa de um mal’, entre no contexto das religiões e defronte-se com o problema da vida e do seu significado”²⁶.

Desta feita, a religião se realiza num determinado horizonte, mas não qualquer horizonte. Grosso modo, é aquele horizonte que visa impedir que os esquemas de sentido entrem em colapso e que faça a vida ser digna de ser vivida, e mais ainda, que apresenta uma alternativa àquela terrível sentença ditada pelas doenças, a saber: a alternativa da salvação e, sobretudo, da cura.

Interseções sobre a cura nas religiões e na medicina

Para acessar o entendimento acerca da cura e a sua importância nas diversas religiões, primeiramente, há que se remeter à própria etimologia dos vocábulos salvação e cura. Em vista disso, faz-se necessário mesmo, antes de tudo, ressaltar as imbricações semânticas entre os termos correlatos cura e saúde. Nesse sentido,

²⁴ ALVES, *O que é religião?*, p. 25.

²⁵ TERRIN, *O sagrado off limits...*

²⁶ TERRIN, *O sagrado off limits...*, p. 195.

e a fim de evidenciar as discrepâncias e convergências anacrônicas, cabe citar aqui a própria definição de saúde pela instância máxima no assunto – a Organização Mundial da Saúde: “A saúde é um estado de completo desenvolvimento físico, mental e bem-estar social e não meramente a ausência de doença ou enfermidade”²⁷.

Sob essa perspectiva, a OMS quer estabelecer um paradigma que, mesmo não tendo ligação direta e muito menos intencional, acaba convergindo para a concepção das religiões, sobretudo das antigas formas de religiosidade orientais, sobre cura e saúde de forma integral e holística. Embora tal definição pareça utópica e aparentemente irrealizável na prática, ela representa, contudo, uma evolução no sentido da tentativa de superação do paradigma médico positivista que trata cartesianamente seus pacientes.

Essa assertiva, por ora, parece dar conta de introduzir a contento, a conexão entre saúde e cura. Entretanto, outra relação bem cara à história da cura nas religiões precisa ser analisada, qual seja: a relação entre saúde e salvação.

Com o intuito de aquilatar esta brevíssima propedêutica, citaremos na íntegra a análise filológica a que procedeu o professor Aldo Natale Terrin²⁸ sobre essa relação:

Saúde e salvação são termos co-originários, ou melhor, nasceram de um mesmo conceito e partilharam por muito tempo a mesma sorte e um mesmo significado geral, que acabou cindindo-se bem mais tarde. Trata-se do significado sânscrito de svastha (= bem estar, plenitude), que depois assumiu a forma do nórdico heill e, mais recentemente, Heil, whole, hall nas línguas anglo-saxônicas, que indicam ‘integridade’ e ‘plenitude’. A mesma coisa acontece com o termo soteria na língua grega, segundo a qual justamente Asclépio é considerado sotér: aquele que cura e que é ao mesmo tempo considerado ‘salvador’. Na língua latina é emblemático o significado de salus, termo capaz de incorporar, mesmo em época recente, tanto o significado de ‘saúde’ como de ‘salvação’. É preciso, porém, lembrar que também em outras línguas acontece a mesma combinação. Lembro, entre outras, o termo hebraico shalom (= paz, bem-estar, prosperidade) e a fórmula egípcia snb, que também indica bem-estar físico, vida, saúde, integridade física e espiritual; todos esses termos expressam a salvação como ‘integridade da existência’,

²⁷ Tradução livre, de minha autoria. O texto original: “Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity”. A frase trata-se da definição de saúde dada pela própria Organização Mundial da Saúde, contida em sua constituição, datada de 15 de setembro de 2005. Disponível em: <<http://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/EN/constitution-en.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 2012.

²⁸ Aldo Natale Terrin é professor de filosofia e história das religiões na Universidade Católica de Milão e na Universidade de Urbino. Suas principais obras em português são: *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*; *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*; *Nova Era: a religiosidade do pós-moderno*; e *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. Neste subtópico, sobretudo, suas análises sobre doença, saúde e salvação são de grande valia.

*como ‘totalidade de situações positivas’, não tocadas pelo mal, pela doença, pelo sofrimento, pela desordem. Sob esse ponto de vista, outrora era impossível distinguir entre salvação e felicidade, pois uma confluía na outra e o aspecto teológico que hoje se atribui ao primeiro termo dentro de um contexto exclusivamente religioso estava nivelado e não era separável do aspecto antropológico que assumia o mesmo termo em contextos menos religiosos.*²⁹

À primeira vista, parece mesmo que a definição de saúde pela OMS converge para aquela concebida pelas antigas formas de religiosidade, cuja acepção do ser era holística e integral. Porém, longe de se caracterizar como uma prática consolidada, tal parecer da OMS constitui-se, antes, num foco de não poucas celeumas no âmbito da medicina “tradicional”³⁰ em virtude da postura passional que vigora sobretudo nas Ciências Biomédicas. E, muito embora haja horizontes de mudanças no sentido de uma abertura³¹ e, quiçá uma mutualidade entre as Ciências Biomédicas e as religiões e suas práticas, cujo escopo seria o da recuperação/ cura do enfermo/ doente, este avanço é pontual, minoritário e, decerto, não bem quisto pelos praticantes da medicina técnico-científica.

Entretanto, nem sempre foi assim. Na antiguidade a mentalidade acerca das doenças bem como a sua cura estava diretamente associada a fatores espirituais,

[...] isto é, a partir da medicina antiga, podemos demonstrar que qualquer prática terapêutica antiga tinha seu ponto de apoio e força no mundo religioso. É fácil constatar, por

²⁹ TERRIN, *O sagrado off limits...*, p. 154.

³⁰ De fato, muito embora a medicina alopática hodierna tenha se apropriado do termo “tradicional”, essa denominação talvez não seja a mais adequada. Na verdade, parece mais imprópria à medida que se sabe que no Egito, por exemplo, desde 1550 a.C. já havia tratados bem precisos para diagnósticos e tratamentos de doenças como evidencia o *papiro de Ebers*, que conta com cerca de 170 doenças catalogadas e uma lista vastíssima de estados patológicos. Corroborado de igual modo, o *papiro de Edwin Smith* que é basicamente um pequeno manual de cirurgia cujo valor se demonstra através de sua precisão e dos conhecimentos sobre o corpo humano. Ambos os papiros são datados de 1550 a.e.c, e destacam-se pela sobriedade e clareza expositiva e por seu caráter técnico, além de não conterem quase nenhum traço de fórmulas mágicas. Em vista disso, parece haver uma inversão imprópria na ordem de qual medicina realmente é tradicional nesse sentido, conforme observou Aldo Natale Terrin em *O sagrado off limits*.

³¹ Um exemplo dessa abertura está sediado na própria UFJF, com o Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde - NUPES do Programa de Pós-Graduação em Saúde que desenvolve pesquisas em três linhas distintas: Epidemiologia da Religiosidade e Saúde; Experiências Religiosas e Espirituais, e História e Filosofia das Pesquisas sobre Espiritualidade. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/nupes/linhas-de-pesquisa/>>. Acesso em: 26 jan. 2012. Outro exemplo dessa abertura é o do Instituto de Psiquiatria da USP, com o Programa de Saúde, Espiritualidade e Religiosidade – PROSER, cujo mote é: “Negligenciar a dimensão espiritual do paciente é como ignorar o aspecto social ou psicológico do paciente e resulta em falha ao tratar a pessoa integralmente.” (Harold Koenig). É interessante ressaltar a honestidade com que tratam o assunto, a ponto de reconhecerem que “Médicos falarem sobre questões espirituais não é novidade, tendo raízes na longa história da relação entre religião, medicina e assistência à saúde”. Disponível em: <http://ipqhc.org.br/pag_detalhe.php?categ=Hospital&id=268>. Acesso em: 26 jan. 2012.

exemplo, que as medicinas tibetana, chinesa e ayurvédica não tem princípios diferentes daquelas das respectivas religiões e confundem-se muitas vezes com à religião a qual pertencem. Mas ainda: podemos, por meio da história, chegar a reconhecer que a medicina não passa de uma especialização da religião e /ou até constitui a verdadeira praxe religiosa original.

Portanto, tudo faz pensar que a relação entre religião e saúde é consubstancial, imemorial e inatacável. Que certamente não poderá ser dissolvida por nosso mundo técnico-científico.³²

Portanto, ainda que a medicina contemporânea, sobretudo a ocidental, procure desalojar a religião das práticas terapêuticas, não se pode negar as imbricações históricas entre medicina e religião, bem como sua importante função não só numa cura sobrenatural contingente, mas na recuperação dos enfermos³³ propriamente dita. Por isso que elegemos as três religiosidades que doravante passaremos a tratar mais objetivamente, como paradigmas dessa cosmovisão holística que, conquanto atreladas a um passado distante, parece-nos sobremodo atual e pertinente no tempo presente.

A concepção mesopotâmica da cura

Analisando mais atentamente a teogonia mesopotâmica registrada no *Enuma Elish*³⁴, pode-se concluir que a vitória dos deuses sobre o caos representou uma forma de tipificação, um precedente e um exemplo para o mundo dos homens³⁵. Assim, se para os deuses o grande inimigo a ser derrotado era o caos, e este representava a desarmonia, à semelhança do arquétipo divino, a doença para o antigo *homo religiosus* mesopotâmico representava a desarmonia do corpo, ou seja, o caos instalado na vida, e assim como os deuses venceram o caos; com o auxílio destes últimos, o homem poderia vencer as doenças.

Segundo essa perspectiva arquetípica, pode-se facilmente estabelecer o seguinte silogismo: “se a saúde e a salvação são correlatas, também a contrapartida do mal, dos demônios e da doença confunde-se com os monstros originários e com os

³² TERRIN, *O sagrado off limits...*, p. 197.

³³ Talvez seja interessante a esta altura estabelecer, ainda que de forma sucinta, a diferença entre doença e enfermidade. Um axioma fundamental da antropologia médica é a dicotomia entre dois aspectos da doença: doença (*dieasse*) e enfermidade (*illness*). A palavra “doença” se refere a um mau funcionamento de processos biológicos e/ou psicológicos, enquanto o termo “enfermidade” se refere à experiência e aos significados psicossociais do mal percebido. A “enfermidade” inclui respostas pessoais secundárias ao mau funcionamento primário da “doença” (*dieasse*) no estado fisiológico ou psicológico do indivíduo (ou ambos) [...]. Vista a partir dessa perspectiva, “enfermidade” é o processo de moldar a “doença” em comportamentos e experiências. Ela é criada através de reações pessoais, sociais e culturais à “doença”. Cf.: KLEINMAN *apud* CROSSAN, John Dominic. “A vida do Jesus histórico”. In: CHEVITARESE, André Leonardo & CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 26.

³⁴ ARMSTRONG, *Uma história de Deus...*, p. 20.

³⁵ ELIADE, *Tratado de história...*, p.339.

espíritos maus, com a possessão demoníaca e com o pecado. A doença é assim a primeira experiência pessoal do anticosmo, do caos e da desordem e os monstros são a manifestação mais evidente disso com sua configuração que se coloca a meio caminho entre o pessoal e o cósmico”³⁶.

*Na Mesopotâmia, não sabemos se o mal presente na vida do homem era representado por Tiamat ou por qualquer outro monstro como Labbu; o fato principal é que o homem babilônico invoca o deus Marduc para que possa ser libertado de situações negativas e dos demônios. A doença era causada por uma série de situações negativas na qual o pecado estava ligado à possessão demoníaca e esta implicava inevitavelmente doença, sofrimento e morte. Era uma cadeia de muitos anéis e na qual é difícil distinguir, em perspectiva histórica, o primeiro e o último anel: a doença é fruto dos espíritos malignos, é obra do diabo, é fruto do pecado, vem da possessão, remonta ao grande monstro.*³⁷

Se assim era, não se poderia dissociar a cura das doenças à sua conseqüente terapia espiritual, sob o arcabouço religioso dos sacrifícios, ritos, orações e penitências; bem como suas implicações morais e éticas. Logo, a cura na cultura mesopotâmica estava totalmente germinada à religião, pois parece claro que deus, o deus *Shamash* e mais acima o deus *Marduc* podem curar, podem libertar das doenças. “Nesse contexto, salvação significa cura (...), não há nenhuma distinção entre saúde e salvação: os dois pólos são complementares e faces da mesma experiência de vida”³⁸.

A concepção da cura no antigo Egito

Cumprе ressaltar que importantes tratados de medicina datam desde o século XVI a.e.c no Egito. O culto a eterna juventude, a preocupação com o sofrimento e com a morte já povoavam o imaginário coletivo naquela época, não só do povo, mas especialmente da classe sacerdotal e da realeza. Desse modo, não era sem motivo que os faraós mantinham um corpo de técnicos que cuidavam do processo de mumificação, pois na religiosidade egípcia se cria na vida após a morte, e esta poderia prosseguir infinitamente caso a alma encontra-se seu respectivo corpo para dar prosseguimento ao processo³⁹. Logo, da dicotomia corpo/alma dependia, em última instância, a religião e a vida, na qual o corpo ocupava lugar de destaque, devendo ser objeto de vital importância para a religião a cura das doenças como forma de preservar as existências subseqüentes.

Uma particularidade digna de nota é que, no panteão da religiosidade egípcia, “considerava-se que as próprias divindades pudessem ser afetadas por doenças

³⁶ TERRIN, *O sagrado off limits...*, p. 156.

³⁷ TERRIN, *O sagrado off limits...*, p.157.

³⁸ TERRIN, *O sagrado off limits...*, p. 159.

³⁹ ARRUDA, José Jobson de Andrade. *História antiga e medieval*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1977.

e tivessem necessidade de ser curadas. Não por acaso um dos fenômenos mais interessantes, como o eclipse, era explicado por meio de uma doença que atingia repentinamente o deus do céu, o qual atacado por espíritos maus, perdia de repente a sua visão. O eclipse solar ou lunar seria simplesmente o resultado da visão enfraquecida de um olho do deus⁴⁰.

Assim, se a doença era capaz de afetar não só aos homens, mas aos deuses também, logo, essa contingência ocupava lugar de destaque não restrito à religião, pois como já exposto, havia uma notória preocupação com o desenvolvimento da medicina. De todo modo, ainda que houvesse sacerdotes de Sakhmet, deusa da doença, mas também da cura; havia, igualmente, um numeroso corpo de especialistas da medicina, pelo que se pode depreender a partir disso, a inextricabilidade da concepção da cura à religião na cultura do antigo Egito.

A concepção da cura no extremo Oriente

Não obstante o amplo espectro das religiões advindas do Oriente, sobretudo do subcontinente indiano, superdenso não somente de população, mas também de divindades e de crenças inseridas nas mais diversas formas de religiosidade ensejar um pluralismo religioso⁴¹ dificilmente encontrado em outro lugar do planeta, um aspecto parece perpassar, de uma forma ou de outra, toda essa diversidade: a preocupação com a cura, com a saúde e com o bem estar global do ser humano.

Nesse sentido, o hinduísmo representou um paradigma que influenciou grande parte, senão todas, as religiões orientais, a ponto de a própria literatura sagrada hindu, por exemplo, ter amalgamado a ciência médica como foi o caso do *Atharva Veda*, cujo famoso tratado de medicina ligado ao hinduísmo e ao budismo – *Ayurveda* – caracterizou-se como sua sistematização hermenêutica própria.

Um princípio fundamental da cosmovisão religiosa hindu que tem implicações diretas na praxe médica é que “o cosmo hindu é visto sempre como feito de transações, fluxos, interações entre as diversas ordens e níveis: entre o *atman* (microcosmo) e o *brahman* (macrocosmo). Desse modo, a doença física é sempre um desequilíbrio que acontece entre natureza e homem, entre fatores sociais e pessoais, entre a visão espiritual universal e aquela particular”⁴².

Ora, se a doença é entendida como um estado de desarmonia entre a natureza e o homem, entre o microcosmo e o macrocosmo, a partir dessa premissa, é natural que para ocorrer a cura se busque uma harmonização das partes de forma a restabelecer o equilíbrio e pôr fim a doença. É justamente nesse intuito que converge num ponto a religião e a prática terapêutica, tal que, no *Ayurveda* a serenidade e a bem-aventurança do espírito compõem a base sobre a qual se fundamentam as técnicas de cura.

⁴⁰ FOUCAULT *apud* TERRIN, *O sagrado off limits...*, p.162.

⁴¹ Embora este enfoque seja de cunho religioso, é bem sabido que a questão aqui é bem mais complexa, podendo até mesmo o termo pluralismo religioso ser substituído por multiculturalismo religioso com bastante propriedade. Mais ainda se levarmos em conta as mais de 1500 línguas e dialetos falados na Índia, esse país talvez seja, do ponto de vista sócio-cultural, o mais complexo país do mundo, como propôs Hans Küng. (Cf., KÜNG, Hans. *Religiões do mundo*, p. 87.)

⁴² TERRIN, *O sagrado off limits...*, p.170.

Dessas últimas, a meditação talvez seja uma das mais notórias e importantes técnicas, cuja difusão e prática nas chamadas “medicinas alternativas” no Ocidente é esvaziada por demais de seu sentido religioso, pois é no contato com o *atman*, o absoluto, antes de tudo, que se tem a salvação, mas de igual modo também a cura, uma vez que ambos os conceitos são inextricáveis.

Se no hinduísmo prevaleceu aquela concepção da doença como desequilíbrio, e a filosofia védica influenciou substancialmente as religiões do Oriente. Então, não é de se admirar que a antiga concepção religiosa chinesa, de igual modo, tendesse a conceber a doença sob a mesma perspectiva.

No entanto, aquela sintonia entre homem e natureza oriunda da religiosidade hindu, na cosmovisão religiosa chinesa é identificada como *tao*, que não é meramente um estado de equilíbrio e harmonia. Antes, é mais complexo, pois enseja uma fina sinergia entre dois princípios aparentemente opostos: *yin* e *yang*.

Dessa forma, o taoísmo enfoca a harmonia interior, a saúde e a cura da pessoa individual. Ele não apenas promete redenção da culpa e do pecado, mas também vida longa e imortalidade. Foi justamente no grande período clássico da China, sob os Han (do século III a.C. ao século III d.C.), que a medicina chinesa distanciou-se dos oráculos e dos demônios e voltou-se para novos métodos de cura, relacionados com uma determinada cosmologia e antropologia. Também na medicina, portanto, ocorre uma mudança de paradigma.⁴³

Os princípios do *yin* e *yang* são aparentemente opostos, ainda que reciprocamente complementares entre si. Como o *tao* não é estático, mas dinâmico e processual, ele representa um caminho que está ao mesmo tempo sempre agindo e sempre em mudança⁴⁴, nesse sentido o *tao* é inapreensível, mas, ao mesmo tempo, perpassa toda existência, representando aqueles horizontes de sentido já citados anteriormente.

Que essa concepção é complexa, não há dúvida, sobretudo para a mentalidade do homem ocidental⁴⁵. Contudo, a respeito do *yin* e o *yang*

[...] o importante é reconhecer que ambos os aspectos são o tao. Não se trata de supremacia ou de vitória de um elemento sobre o outro, não se trata nem mesmo da contraposição ou de luta entre dois opostos, mas de aspectos complementares, e ambos necessários, da realidade. A concepção chinesa se expressa, portanto, a partir de um princípio oniabrangente, no qual estão inscritos todos os fenômenos universais, segundo um

⁴³ KÜNG, *Religiões do mundo...*, p. 123.

⁴⁴ TERRIN, *O sagrado off limits...*, p.173.

⁴⁵ VALLET, Odon. *Uma outra história das religiões*. Tradução e edição de Rosemarie Ziegelmaier e Silvio Fudssaku. São Paulo: Globo, 2002.

sistema binário representado pela alternância de yin e o yang. Yin é o princípio passivo, feminino, obscuro, úmido e frio; Yang é o princípio masculino, quente, ativo, dinâmico, resplandecente.⁴⁶

Assim,

*[...] a medicina de tradição taoísta procura ver o homem por inteiro: é preciso não apenas localizar a doença como uma enfermidade orgânica que exige reparo, mas entendê-la como uma perturbação do equilíbrio global das forças no organismo humano, como consequência da desarmonia e desigualdade.*⁴⁷

Desse modo, outra técnica de cura advinda da religiosidade e da medicina chinesa muito difundida no Ocidente é a acupuntura, que assim como a meditação, também é sobremodo esvaziada de seu sentido religioso, de forma que “quase ninguém sabe que essa arte e medicina chinesa representa em larga escala um subproduto da religião de cura e salvação do taoísmo”⁴⁸.

A acupuntura por sua vez, representa um método de estímulo através de agulhas, cujo escopo é restabelecer o perfeito funcionamento dos canais (*king*) que transportam o yin e o yang, de forma a equilibrar a energia *ki* que deve fluir pela complicada topografia dos pontos e interseções, os meridianos do corpo e extirpar o mal que acomete a parte, mas afeta o todo. Assim, “a partir dos cerca de trezentos e sessenta pontos de acupuntura, é possível exercer influência sobre órgãos internos e suas funções”⁴⁹.

Dessa maneira, a visão sistêmica da medicina taoísta deixa claro que existe uma interrelação entre cura e salvação também na religiosidade chinesa. Prova disso é que o fato que

*[...] o mais antigo manual chinês de medicina e acupuntura, de inspiração taoísta, o Nei Jing (A doutrina interior), cujas primeiras compilações já são encontradas quinhentos anos antes de Cristo, prescreve uma clara ordem de prioridade para as intervenções terapêuticas: antes da acupuntura, os medicamentos; antes dos medicamentos, a alimentação correta; mas, antes da alimentação correta, deve vir o tratamento do espírito! A própria religião taoísta da saúde e da cura nos leva, portanto, bem para o centro da ‘sabedoria chinesa’, que tem a ver com o Tao, aquela lei primordial de todos os eventos na humanidade e no universo à qual o homem tem que se adequar na condução de sua vida.*⁵⁰

⁴⁶ TERRIN, O sagrado off limits..., p.173.

⁴⁷ KÜNG, Religiões do mundo..., p. 123.

⁴⁸ KÜNG, Religiões do mundo..., p. 123.

⁴⁹ KÜNG, Religiões do mundo..., p. 123.

⁵⁰ KÜNG, Religiões do mundo, p. 124. (grifo nosso)

Já na concepção tibetana, herdeira da cosmovisão *ayurvédica* e do budismo tântrico⁵¹, a diferença mais significativa consiste na ênfase do autocontrole e autoaperfeiçoamento, aproximando-se, nesse sentido, mais do budismo tradicional. Entretanto, ela não se resume a isso, vai além, “o alicerce sobre o qual se baseia a medicina tibetana é espiritual e somático ao mesmo tempo; é psicológico e psicofísico”⁵².

Assim, as causas das doenças estariam associadas à ignorância, ao ódio e ao desejo, que seriam capazes de desencadear os mais variados tipos de doenças e enfermidades no homem. A partir dessa vinculação de causa e efeito na qual os fatores espirituais/ psicológicos, como ignorância e desejo são fontes de distúrbios na saúde, percebe-se um alinhamento com a antiga doutrina budista que pendia para a reflexão e para o desapego às coisas materiais como um caminho para se alcançar a iluminação e pôr fim ao sofrimento⁵³. A cura, portanto, estaria centrada num processo interior de cunho eminentemente religioso: “Esse é o ponto doutrinal mais qualificador que une em um único conceito a saúde física e a salvação espiritual”⁵⁴.

Por fim, percebe-se com certa nitidez que o Oriente não só manteve uma visão holística a cerca da cura e seu papel protagonizante nas diversas religiões, mas também tratou de manter a integralidade do homem no sentido de não dicotomizar o tratamento do ente, antes, procurou tratá-lo de modo amplo e positivo, sem dissolver os laços entre o corpo e o espírito (ou alma), e entre o aqui e o além, o que o Ocidente, por sua vez, não foi capaz de fazê-lo.

De fato, parece haver nesse sentido certo abismo entre as cosmovisões religiosas ocidentais e orientais, e o avanço técnico-científico da medicina ocidental pode torná-lo mais profundo ainda, assim como alguns fundamentalismos e bairrismos religiosos do Oriente. E, se por um lado os avanços da medicina alopática são notórios, da mesma forma o é, o acometimento em escala mundial de doenças como o *stress* e a depressão, para as quais uma solução sob a égide da cura religiosa, sobretudo daquelas religiões advindas do Oriente, parece ser mais plausível em virtude de sua concepção própria de tratar a integralidade do ser.

De todo modo, o que não se pode deixar de ressaltar é que conquanto possam parecer mutuamente excludentes, seria sobremodo proveitosa a sinergia entre ambas cosmovisões: a religiosa e a científica, com o fito último de promover o bem

⁵¹ VALLET, *Uma outra história das religiões*, p. 203.

Quando se fala em budismo tântrico, de imediato, emerge uma contradição aparente em razão da filosofia do desapego as efemeridades desta existência e a refutação da busca pelo prazer e da autorealização em detrimento da tão almejada iluminação. Contudo, essa concepção caracteriza-se apenas como uma das várias vertentes do budismo. Nesse tantrismo há basicamente duas percepções: o denominado “de mão esquerda” ou *Vamachara* que, grosso modo, postula o uso do controle do prazer e da energia sexual como forma de controlar as energias e os humores; e o de “mão direita” ou *Dakshinachara* cuja compreensão esta mais ligada à moral, e a união sexual é representada simbolicamente, ensejando o casamento do corpo sexuado com a alma divina. Não obstante, a mudança em relação ao budismo “primitivo” é sensível: em vez de conter os fluxos impuros, trata-se de controlar os fluidos do êxtase.

⁵² TERRIN, *O sagrado off limits...*, p.176.

⁵³ TERRIN, *O sagrado off limits...*, p. 176.

⁵⁴ RABTEN apud TERRIN, *O sagrado off limits...*, p.178.

estar global do ser humano, o que, imperativamente, implicaria a necessidade de se admitir a possibilidade de aprendizado mútuo e labor concomitante, ainda que isso pareça utópico no tempo presente, evidentemente.

Considerações Finais

A modo de conclusão, nos parece de bom termo salientar que nosso objetivo aqui foi o de revisitar a temática da cura nas religiões. Tão importante em termos heurísticos, mas de igual modo negligenciada nas pesquisas históricas. Por isso, discutimos inicialmente a questão epistemológica do assunto, sobretudo no âmbito da ciência histórica, cotejando nosso ponto de vista com o de diversos autores, dentre os quais podemos citar: Michel de Certeau, Ronaldo Vainfas, Ciro Flamarion Cardoso, André Chevitarese, John Dominic Crossan, dentre outros tantos, cujo fito foi o de bem fundamentar nossa argumentação.

Além de ressaltar a importância da temática em tela, apontamos para resquícios do paradigma positivista que perpassa boa parte da produção intelectual sobre as religiões, produzindo, por vezes, uma leitura um tanto enviesada do objeto religioso. Com isso, lançamos luz sobre certo “preconceito” subjacente ou notório que ainda há, na academia como um todo, com relação às pesquisas cujo objeto seja a religião e seus fenômenos correlatos.

Analisamos ainda a relação entre religião e cura. Nesse tópico, nos propusemos a demonstrar a estreita relação que ambas possuem entre si. Para tanto, nos valem de teóricos da fenomenologia e da história das religiões, tais como: Mircea Eliade, Rudolf Otto e Hans Küng, por exemplo. Destacando, destarte, não somente a perenidade da preocupação do *homo religiosus* com a cura em seus sistemas de crenças e práticas, mas também as implicações hierofânicas derivadas dessa estreita relação.

Em seguida, no debruçamos sobre o binômio antagônico doença-cura. Levantamos questões concernentes ao âmbito religioso propriamente dito e de cunho simultaneamente histórico e ontológico. Aqui nos utilizamos de eruditos como Rubem Alves, Karen Armstrong e Aldo Natale Terrin. Pudemos percebermos que há uma relação de interdependência e quase simbiótica entre doença e cura, que está na raiz de muitas crenças e práticas religiosas.

Na sequência, objetivamos algumas interseções entre a cura nas antigas religiões e na medicina técnico-científica hodierna. Nosso intuito foi o de proporcionar ao leitor uma perspectiva transversal cuja visada destacasse os pontos comuns, bem como os divergentes.

Last but not least, abordamos a cura nas religiões mesopotâmica, no antigo Egito e no extremo Oriente. De modo algum nos propusemos esgotar o assunto nessas religiões, o que, por sinal, seria praticamente impossível nos limites deste trabalho. Ao contrário, através de uma abordagem panorâmica, sintética e propedêutica, quisemos, a um só tempo, informar minimamente o leitor sobre as cosmovisões acerca da cura nessas religiões e, quiçá, instigá-lo sobre a temática ora em tela, posto que a julgamos deveras profícua e sobretudo pertinente no tempo presente, sobretudo no que tange à visão holística que essas religiões tinham com relação à concepção integral e global de pessoa, algo que, por sinal, algum nichos

vanguardistas da medicina técnico-científica hodierna tem tentado, com bastante esforço, recuperar.

Portanto, pensamos que esta temática se quer atual, pertinente e relevante no tempo presente. Longe de ser peremptório em suas conclusões, este ensaio pretendeu iluminar questões de fundo que envolvem as discussões sobre a cura na academia. Mas não só, pois muito mais importante é a cura para o *homo religiosus et sapiens*, sobretudo porque, conforme assinalamos no início, “o homem contemporâneo é, antes de tudo, um ser doente de corpo e espírito, um paciente e um sofredor que sabe que está doente e que pede, com absoluta prioridade, para ser “curado”⁵⁵, e acrescentamos: seja qual for a fonte de sua cura.



RESUMO

O presente artigo pretende revisitar uma temática bastante cara àqueles que se dedicam a estudar a história das religiões, qual seja, a cura religiosa. Inicialmente procuramos discutir questões metodológicas pertinentes à pesquisa sobre esta temática no meio acadêmico. Em seguida focamos nosso esforço heurístico nos binômios religião-cura e doença-cura. Por fim, conforme anunciado no título deste ensaio, apresentamos sinteticamente três cosmovisões religiosas sobre a cura, quais sejam, concepção mesopotâmica da cura, a concepção da cura no antigo Egito e a concepção da cura no extremo oriente. Daí depreendemos que tanto as religiões quanto as ciências médicas têm muito a contribuir para a promoção do bem-estar e da cura do homem contemporâneo, sobretudo se agirem em sinergia. Assim, o escopo do trabalho é o de alçar esta temática deveras instigante e pertinente ao locus do público acadêmico e leigo.

Palavras Chave: Cura; Religiões; História.

ABSTRACT

This paper intends to revisit a thematic quite expensive to those who are dedicated to studying the history of religions, namely, religious healing. Initially we seek to discuss methodological issues relevant to research on this topic in academia. Then we focus our heuristic effort in religion-healing binomials and disease-healing. Finally, as announced in the title of this essay, briefly present three religious worldviews about healing, namely, Mesopotamian conception of healing, the concept of healing in ancient Egypt and the design of healing in the Far East. Thence inferred that both religions as medical science has much to contribute to the promotion of welfare and healing of modern man, especially if they act in synergy. Thus, the scope of work is to suggest to this truly instigating thematic and relevant to the locus of the academic and lay public.

Keywords: Healing; Religions; History.

Artigo recebido em 03 abr. 2014.

Aprovado em 23 nov. 2014.

⁵⁵ TERRIN, *O sagrado off limits...*, p. 149.