

## **É Deus quem cura – Um estudo sobre as curas espirituais na Casa Dom Inácio**

Nilauder Guimarães ALVES; Custódia Selma Sena do AMARAL.

Faculdade de Ciências Sociais

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

[nilauder@hotmail.com](mailto:nilauder@hotmail.com)

Palavras-chave: espiritismo, magia, religião, ciência.

### **Introdução**

O espiritismo sofreu uma significativa transformação em seu processo de transplantação da França - onde predominava a ênfase experimental, científica e filosófica - ao Brasil, onde prevaleceu seu aspecto místico e religioso; a ênfase terapêutica é que distingue a prática espírita brasileira (BASTIDE, 1989; CAMARGO, 1961; GIUMBELLI, 1997; MACHADO, 1983). A princípio uma religião de elite, o Espiritismo se disseminou rapidamente entre os segmentos populares, em grande parte graças aos “centros” espíritas e sua atividade assistencial, instituições filantrópicas e a prática de cura, por meio de passes e cirurgias espirituais (STOLL, 2003).

Para o desenvolvimento da pesquisa, realizo um trabalho de campo na Casa Dom Inácio de Loyola, em Abadiânia, Goiás, onde atua o médium curador João de Deus. Embora considerado um centro ecumênico, conceitos e métodos da Doutrina Espírita de Allan Kardec são por ele compartilhados e aplicados em seus tratamentos. Em outras palavras, a Casa tem o espiritismo como uma referência basilar e é exemplar no que tange às práticas e saberes de curas espirituais.

Como suporte teórico para a análise do fenômeno das curas espirituais, delinear-se-á primeiramente uma discussão a respeito do pensamento racional e do pensamento místico, e conseqüentemente, as fronteiras entre a magia, a religião e a ciência. As práticas e saberes sobre as curas espirituais amiúde não envolvem somente elementos mágicos, como a princípio poderíamos supor, mas também a religiosidade institucionalizada, além de conhecimentos e técnicas oriundas da medicina tradicional. Essa possibilidade nos induz a desconsiderar a noção de uma divisão grosseira entre tais categorias, pois estas são fluidas e se mesclam de muitas maneiras durante o processo de construção da realidade social.

## **Material e métodos**

A pesquisa etnográfica responde a uma demanda científica de produção de dados de conhecimento antropológico com base na inter-relação entre pesquisador e grupo pesquisado. O trabalho de campo caracteriza-se principalmente no exercício do olhar e do escutar e por impor ao antropólogo um deslocamento de sua própria cultura para se colocar no interior do fenômeno ou grupo por ele estudado, por meio de sua participação efetiva nas formas de sociabilidade pelas quais a realidade observada se lhe apresenta, numa convivência mais ou menos prolongada (ECKERT; ROCHA, 2008).

Além da participação nos rituais e conversas informais, foram realizadas entrevistas com médiuns, pacientes, voluntários e funcionários da Casa Dom Inácio, mesmo reconhecendo que o uso de gravadores de áudio e vídeo pode muitas vezes converter-se num fator de intimidação, formalidade e distanciamento entre pesquisado e pesquisador. Todavia, tais declarações são analisadas e comparadas com as informações colhidas por meios informais.

A apreensão das informações através da participação nos rituais de cura passa por um distanciamento relativo de seus interlocutores e por mais que o antropólogo possa ser afetado, esta é uma relação de configurações específicas que exige certo nível de afastamento, numa postura de constante deslocamento mental entre o campo de interação com seu interlocutor e um plano onde a interpretação antropológica seja possível, para pensar nas palavras proferidas e gestos realizados pelos atores e as reações que estes provocam (FAVRET-SAADA, 2005).

Propomos, portanto, a busca de um equilíbrio entre as duas assertivas e a aplicação de uma antropologia interpretativa que reconheça a subjetividade tanto do pesquisador quanto do pesquisado, longe da imagem do “pesquisador de campo camaleão”, a autoridade perfeitamente adaptável em todos os ambientes e que nutre pretensões de elaborar um retrato fiel e objetivo com status de verdade – mas isso definitivamente não exclui a possibilidade da produção do conhecimento à luz da legitimidade científica (GEERTZ, 2007).

## **Discussão**

Na passagem do século XIX ao XX, o senso comum era dominado por uma dicotomia entre o pensamento que se convencionou ser chamado de primitivo, essencialmente místico, sagrado e mágico, em oposição ao pensamento ocidental,

leia-se europeu, essencialmente racional, profano e científico. Ao que parece, essa dicotomia não fincou raízes apenas no senso comum, mas ela também foi matriz para a teoria antropológica que surgia naquele momento (PEIRANO, 2003).

Os intelectualistas Tylor e Frazer, cada um a seu modo, procuraram reconstruir o caminho de uma evolução natural e inevitável da mentalidade humana a partir da religião. Para Tylor (1970) a forma de religião mais baixa na escala da humanidade seria o animismo, do animismo a religião evoluiu ao politeísmo e finalmente, ao monoteísmo. Por sua vez, Frazer (1982), também buscava explicar a evolução do pensamento, mas dessa vez o curso seguido era a magia, a religião e a ciência. Magia e ciência são baseadas nas mesmas leis de associação do pensamento, no entanto a primeira era uma falsa ciência, aplicada de forma errônea.

Durkheim (2000) deu um passo fundamental para transpormos o suposto abismo entre primitivos e modernos, ao deslocar a distinção entre racional e místico para o conceito de representação coletiva, através das quais os indivíduos organizam seu pensamento e suas experiências de forma coerente e provida de valor objetivo. No entanto, Durkheim abriu outra fissura teórica ao propor uma separação radical entre o sagrado e profano, estes “foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum” (DURKHEIM, 2000, p. 22). Marcel Mauss (2003) busca as categorias magia, religião e ciência em Frazer como suporte para desenvolver sua teoria da magia, na qual procura diferenciá-las a partir de sua relação. Magia e religião são distinguidas principalmente pelos seus agentes praticantes e pelo local: a magia não faz parte de sistemas organizados como o culto, os mágicos buscam o isolamento e as sombras; a prática religiosa, pelo contrário, é sempre prevista e oficial, realizada à luz do dia. No entanto, essa distinção de categorias também não é muito precisa, pois a magia e a religião são fenômenos igualmente gerados e reproduzidos pela sociedade (MAUSS; HUBERT, 2003).

Um dos maiores alvos de críticas posteriores pela dicotomia entre pensamento racional e pensamento místico certamente foi Lévy-Bruhl. Defende ele que a mentalidade primitiva é mística, intuitiva e pré-lógica e não contém senão apenas uma limitada proporção de capacidade de raciocínio indutivo, enquanto que na mentalidade ocidental, causa e efeito são condicionados por uma infinidade de induções (LÉVY-BRUHL, 1945). Um de seus críticos, Evans-Pritchard (2005) aponta

para a fragilidade da oposição entre formas de pensamento. Os Azande, diz ele, não pretendem explicar os fenômenos por meio exclusivamente místico, pelo contrário, reconhecem a causalidade natural. No entanto, falta aos Azande uma doutrina compatível com a nossa ciência que os permita formular ideias precisas sobre as leis naturais para que possam distinguir a diferença entre os dois campos, como nós o fazemos. Uma vez mais, a explicação partia da separação entre “nós” e “eles”.

A antropologia fez um lento avanço no sentido de romper definitivamente com a sombra evolucionista e saltar a fenda que nos separava dos primitivos. Claude Lévi-Strauss finalmente permitiu romper definitivamente com a polarização entre pensamento místico e racional e com a ideologia evolucionista que afirmava serem a magia e a religião formas primárias da ciência. Ele argumenta, em *Totemismo hoje*, que as exigências do totemismo não são arbitrárias, mas de ordem intelectual. O formato totêmico em oposição corresponderia, na verdade, a uma estrutura universal da mente humana, que pensa através de oposições. (LÉVI-STRAUSS, 1975). A compreensão do pensamento mágico estaria comprometida se reduzíssemos a magia e a religião a uma etapa da evolução científica. Lévi-Strauss propõe que em lugar de oposição, coloquemos a magia, a religião e a ciência em paralelo. Selvagens e civilizados pensam da mesma maneira; magia e ciência não são mutuamente excludentes, pelo contrário, são formas paralelas de conhecimento (LÉVI-STRAUSS, 2006).

No entanto, Lévi-Strauss defenderia uma outra dicotomia, dessa vez, a oposição entre o modelo natural e o modelo cultural. Os reinos animal e vegetal eram tratados pelos selvagens como se fossem elementos de uma mensagem que continham assinaturas (signos), mas devido a um erro de atribuição, o elemento significativo não era aquele que os selvagens acreditavam (LÉVI-STRAUSS, 2006).

Essa perspectiva lévi-straussiana foi duramente criticada por Bruno Latour, autor necessário para compreendermos essas grandes oposições do mundo moderno. Para Latour, a própria modernidade seria caracterizada pela representação das coisas sempre dissociada da representação dos cidadãos. Era necessário, desde então, que todos nós víssemos imagens duplicadas e não fosse estabelecida uma ligação direta entre a representação da natureza e dos humanos (LATOUR, 1994).

A Grande Divisão interior [cultura e natureza] explica, portanto, a Grande Divisão exterior [primitivos e modernos]: apenas nós diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade,

enquanto que todos os outros não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa. [...] A antropologia contorna a questão e transforma as duas Grandes Divisões não mais em algo que descreve a realidade – tanto nossa quanto a dos outros –, mas em algo que define a forma particular que os ocidentais têm de estabelecer suas relações com os outros (LATOURE, 1994, p. 99-101).

Desde o Iluminismo, a tradição do pensamento intelectual ocidental, na qual a Antropologia se insere, habituou-se a alinhar a natureza em oposição à cultura. E como mostra Latour, essa separação é contraditória, mas a partir dela uma série de outras polarizações foram construídas: racional/irracional, moderno/primitivo, magia-religião/ciência, sagrado/profano. De certa forma, as práticas e saberes espíritas estão num ponto de mediação entre o plano racional (ciência) e o plano místico (magia e religião). Os dois sentidos que parecem aproximar-se novamente, na verdade nunca estiveram separados (LATOURE, 1994).

### **Considerações finais**

A tradição intelectual ocidental do século XIX, na qual a antropologia se desenvolveu nos condicionou a opor misticismo versus racionalismo, praticamente sinônimo de primitivo versus moderno. Vejo o próprio exemplo do Espiritismo e daqueles que buscam a cura espiritual como amostras da fragilidade dessa divisão de pensamentos. Percebemos que as formulações e definições das categorias de magia, religião e ciência, bem como suas distinções e fronteiras, são controversas. Os ideais de racionalidade e natural opostos às noções de mágico e sobrenatural, inconciliáveis no discurso científico, se complementam no espiritismo (CAVALCANTI, 1983).

As fronteiras entre a magia, religião e ciência, que tanto atordoaram os teóricos, são múltiplas e estas se combinam de diversas formas ao dar sentido à experiência e manifestar a realidade. Além do mais, uma religião como o espiritismo na qual a Casa se fundamenta, proporciona elementos suficientes para mostrar que a distinção entre primitivos, que condicionam os fenômenos em sua volta à ação de espíritos, e modernos, que buscam as causas em leis mecânicas, não abarcam a realidade. Essas grandes divisões que tratei, não serviu nem para os primitivos, nem para os modernos, nem para os brasileiros “crentes”, nem para os estadunidenses e europeus “racionais” que procuram a Casa (BASTIDE, 1989). A ruptura com essa polarização radical entre pensamento mágico e científico é premissa básica para uma compreensão mais acurada do fenômeno das curas espirituais.

## Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- CAMARGO, Candido P. F. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.
- CARDOSO, Ruth. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: \_\_\_\_\_. (Org). **A aventura antropológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- CAVALCANTI, Maria Laura. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli; GUAZZELLI, César (Orgs). **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.
- EVANS-PRITCHARD. E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor: 2005.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: **Cadernos de campo**, São Paulo, nº 13, p. 155-161, 2005.
- FRAZER, James. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.
- GEERTZ, Clifford. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. In: **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 40, nº 2, 1997.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- \_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus Editora, 2006.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. **La Mentalidad Primitiva**. Buenos Aires: Lautaro, 1945.
- MACHADO, Ubiratan. **Os intelectuais e o espiritismo**. Rio de Janeiro: Antares/INL, 1983.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. **Série Antropologia**, nº 270. Brasília: UnB, 2000.

\_\_\_\_\_. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

STOLL, Sandra. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: EDUSP; Curitiba: Editora Orion, 2003.

TYLOR, Edward. **Religion in Primitive Culture**. Gloucester: Peter Smith, 1970.