

# I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

## Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume IX

Das Curas Milagrosas das Religiões e das Práticas  
Supersticiosas de Cura

Coordenação

João Miguel Peixe (UM)

Luciano Coutinho (UC)

Manuel Curado (UM)

I Congresso  
Lusófono  
de Ciência das  
*religiões*



DEPARTAMENTO  
DE CIÊNCIA  
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES  
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.  
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões  
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades  
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Universidade do Estado do Pará  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:  
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:  
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

## Índice

- 4 *João Miguel Peixe, Luciano Coutinho e Manuel Curado*, Das curas milagrosas das religiões e das práticas supersticiosas de cura
- 5 **Painel 1 - Quadros de referência**
- 6 *Luciano Coutinho*, da cura social e da cura psíquica: a *katabasis* psicopatológica no xamanismo e a *katabasis* psíquica em platão
- 17 *João Peixe*, Estatuto sobrenatural da doença e da cura: A visão de um deputado da Inquisição
- 30 *Ana Luisa Morais Barbosa*, o conceito de supertição segundo espinosa e luís da câmara cascudo
- 41 *José Filipe P. M. Silva*, O demoníaco, a possessão e a prática exorcística: uma reflexão sobre a protopsicanálise da teologia cristã
- 54 **Painel 2 – Práticas de Cura**
- 55 *Susana Ferreira de Castro*, o poder curativo e protetor das gemas na antiguidade: alguns exemplos
- 67 *Gilson Xavier de Azevedo*, benzedeadas e a prática da benzeção no contexto das ciências das religiões
- 79 *Flávio Miguel*, curas de doenças mentais através de exorcismos e uso de amuletos na igreja universal do reino de deus
- 94 **Painel 3 – Estudo de Caso: Personagens**
- 95 *Armando Magalhães*, Apolônio de tiana – sábio e filósofo, curandeiro e milagreiro
- 105 *Eliane Cristina Deckmann Fleck*, Pregando aos doentes do corpo e da alma: o sermão do mandato do padre antônio vieira (lisboa, 1643)
- 119 **Painel 4 – Estudo de Caso:**
- 120 *Kathia Cilene Santos Nascimento*, a promessa como mecanismo religioso do milagre. Sergipe – nordeste do brasil, séculos xviii e xix
- 136 *Sylvana Maria Brandão de Aguiar e Edson de Araújo Nunes*, entre rosários e cabaças: aparições marianas, milagres e hibridismo religioso no nordeste brasileiro

## ***Das curas milagrosas das religiões e das práticas supersticiosas de cura***

*Coordenadores:*

*João Miguel Peixe (UM)*

*Luciano Coutinho (UC)*

*Manuel Curado (UM)*

Em todas as sociedades humanas, das mais antigas às atuais, a preocupação com a Saúde foi tema constante na cabeça de seus indivíduos. Nesse particular, as crenças sobrenaturais foram alternativas práticas para diagnósticos e tratamentos de enfermidades. E, em menor medida, continuam a ser. Neste simpósio, propõe-se explorar algumas destas práticas, recorrentes na história da humanidade, e também algumas formas de entendimento de tais práticas em pensadores do mundo antigo e do mundo moderno. Das curas milagrosas das religiões às práticas supersticiosas de magos e curandeiros, a resiliência dos relatos merece um olhar analítico e crítico.

***Painel 1 - Quadros de referência***

***Autores:***

*Luciano Coutinho*

*João Peixe*

*Ana Luisa Morais Barbosa*

*José Filipe P. M. Silva*

# SOCIAL HEALING AND PSYCHIC HEALING: THE PSYCHOPATHOLOGICAL *KATABASIS* IN SHAMANISM AND THE PSYCHIC *KATABASIS* IN PLATO

## DA CURA SOCIAL E DA CURA PSÍQUICA: A *KATABASIS* PSICOPATOLÓGICA NO XAMANISMO E A *KATABASIS* PSÍQUICA EM PLATÃO

Luciano Coutinho<sup>1</sup> (UC)

**Resumo:** O movimento de descida aos mundos íferos, chamado pelos gregos de *katabasis*, foi comum e frequente em vários mitos na antiguidade. Além da sua função de (re)organização da vida social prática, Platão sustentou a teoria de sua função psíquica, no que diz respeito a processos curativos. Para tanto, o filósofo parte de um mito trácio comumente associado a práticas xamânicas – o mito de Zalmoxis – para demonstrar que aquilo que é descrito como uma descida objetiva e mágica, funciona na *psyche* humana como elemento psicológico, como um tipo de automergulho, responsável por alcançar (re)organizações psíquicas. Neste trabalho, portanto, pretende-se demonstrar como a imagem de descida do “grande xamanismo”, provocada por um tipo de psicopatologia mental que causaria curas sociais e individuais na tribo, é compreendida como uma descida psíquica em Platão, por meio do mito trácio de Zalmoxis. Platão, assim, fundamenta uma teoria científica que, em vez de negar as práticas rituais e míticas, busca compreendê-las em uma dimensão psicológica.

**Palavras-chave:** *Katabasis*; Xamanismo; Curas; Platão; Psicologia

**Abstract:** The downward movement to the underworld, called *katabasis* by the Greeks, was common and frequent in several myths in antiquity. Besides its function of (re)organizing the practical social life, Plato supported the theory of its psychic function with respect to healing processes. Thus, the philosopher starts from a Thracian myth commonly associated with shamanic practices - the myth of Zalmoxis - to demonstrate that what is described as an objective and magical descent, works in the human *psyche* as a psychological element, as a kind of self-immersion responsible for achieving psychic (re)organizations. Therefore, this paper aims to demonstrate how the image of the descent of the "great shamanism", induced by a type of mental psychopathology that would cause social and individual healing in the tribe, is understood as a psychic decline in Plato, through the Thracian myth of Zalmoxis. Plato thus substantiates a scientific theory that seeks to understand the ritual and mythical practices in a psychological dimension, rather than denying them.

**Key-words:** *Katabasis*; *Psyche*; Psychological Tecnic; Purifying

---

<sup>1</sup> Luciano Coutinho is Doctoral student in Classical Studies (Ancient Philosophy) from the University of Coimbra – UC. He holds a Master’s degree in Ancient Philosophy from the University of Brasilia - UNB and also in Architecture and Urbanism (Aesthetics) from the same University.

## **Introduction**

Several myths represent the descent to the inferior level, to the underworld. But what is the basic symbolism of these mythic images, as a philosophical attitude towards life? The answer to this question, beyond revealing that special or divine beings descended to the inferior level and returned from there even stronger, symbolizes the idea of resurrection. These principles will be analysed in this work, from a psychological point of view of the cosmic, social and psychic healing process.

Both the image of strenghtening and the image of resurrection seem to reveal, in a profound way, the principles of the own acting and thinking of the human *psyche*. It seems that humanity unconsciously followed a path in search of the manipulation of internal and external nature within itself. Defeating death and weakness became the intention of humanity itself. It is precisely in this context that the psychic life is presented, in a ritual and mythical image.

The ritual and mythical *katabasis*<sup>2</sup> is the representation of the reorganization of the cosmic life of those who die, and of the social and psychic life of those who live. Sometimes the *katabasis* only intends to give meaning to death, helping the psychic life to defeat chaos and eternal non-existence, but often it intends to cure the needs of human life of those living, in the social context.

Thus, the *katabasis* served as a (re)organisational, psychic and effective principle for the purification and psychic healing, even when characterized by a guise consisting of social and cosmic perspectives. In such a way, two examples of *katabasis* will be analysed in order to evince the psychic process of such an image, on two levels: 1) the *katabasis* in shamanic rites and myths; 2) the *katabasis* in the psychological considerations by Plato about the Thracian myth of Zalmoxis.

## **Psychopathological katabasis and healing in shamanism**

It is very likely that shamanism has the oldest structure of the image of the *katabasis* that came to our knowledge of today, still preserved in ritual forms.

Every principle of magic and of healing ability of a medicine man or healer (Eliade 2002: 17) can be found in shamanic rituals. However, neither the medicine man nor the healer can be called shamans. Neither is the shaman, in a tribe, the only one with magical powers. What makes a shaman special is the fact that he is the great master of

---

<sup>2</sup> *Katabasis* (*κατά* = down ; *βαίνω* = to go to).

ecstasy (Eliade 2002: 16). In other words, the shamanic ecstasy encompasses the release of the soul from the body. This release takes place through travels to subterranean or heavenly levels.<sup>3</sup> The soul of the shaman would have, through a kind of trance, the power to become detached from the body.

According to Ohlmarks, there are two fundamental types of shamanism: 1) The “great shamanism”, originating in the Arctic, where the initiated persons could cause the ecstasy on their own will. Unlike what happens with epileptics, the initiated persons present a kind of controlled catalepsy. This mental illness gives them a special status. 2) the shamanism of the Subarctic regions, where the initiated persons, without entering into a natural trance, are obliged to cause a kind of “semi-trance with the help of narcotics”, or they are made to represent, “dramaturgically”, what would be the “journey of the soul” (Ohlmarks cited Eliade 2002: 37-38).<sup>4</sup>

If compared to the scenario caused by narcotics or by the dramaturgy of the rituals of the Subarctic region, the psychopathology of the initiated of the Arctic region reveals more than a framework of a mental illness: it reveals a natural ability to reorganize the internal and external nature in relation to human life. This redimensioning in turn suggests the natural healing power that the shaman would have under his possession. To the extent that this symbolizes the natural power of going through the dismemberment of his body, caused by demons in the underworld, the shaman represents, from a psychological perspective, the power of resurrection facing death.<sup>5</sup>

The images of initiatory corporal dismemberment and resurrection are expressed in many different ways: nervous breakdown, dreams, hallucinations (Eliade 2002: 51). Therefore, the shaman would have revelatory experiences about the knowledge of mysteries that would allow him to minimize cosmic and social problems of humanity. The shaman naturally represents the possibility of restoring the cosmic and social order of his tribe. In this sense, the shaman becomes a special being that symbolizes a kind of

---

<sup>3</sup> In this work, we will direct the analysis from the images of the descent and not from the image of the ascent to the heavenly plans in shamanism. With regards to this last question, and also to the basic difference between *katabasis* and *anabasis* in shamanism, see Coutinho (2010: 22-32).

<sup>4</sup> See footnote 16, which refers to the replacement of the shamanic narcotic by a psychic principle in Plato.

<sup>5</sup> See what Eliade says about the ritual of dismemberment and permanence in the inferior plan of the initiated: “os maus espíritos levam a alma do futuro xamã para o Inferno e lá a encerram numa casa durante três anos (um ano apenas para os que irão tornar-se xamãs inferiores). É ali que o xamã passa pela iniciação: os espíritos cortam-lhe a cabeça e a deixam de lado (pois o candidato deve ver com os próprios olhos o seu desmembramento); em seguida, cortam-lhe em pedacinhos, que são distribuídos aos espíritos das diversas doenças. Só com essa condição o xamã adquire o poder de curar” (Eliade 2002: 53).



cosmic and social reorganization of humanity, to cure the evils that surround it.

Apparently, shamanic initiations of the Arctic and Subarctic region as well as in other regions such as America, for example, are directed almost exclusively to the ecstasy in subterranean levels. It is in the underworld, populated by vengeful spirits that are dangerous to human order – according to the belief of the guests of these tribes – where the closest beings of these guests could be found (Eliade 2002: 212). One can not deny that the geographical proximity that man has to the underground has generated, in shamanic culture, a sensation of proximity with the forces of nature itself. On the contrary, the celestial space is a more distant space. Although it is inhabited by more powerful deities than the subterranean levels, according to the shamanic belief, the heavenly world is less sought after by guests. The logic is that these deities are passive to man, according to Eliade (2002: 212).

This shamanic psychology, if we may so call it, reveals a power of cosmic reorder, capable of putting social and individual order in the life of the guests. Because of having knowledge about mysterious causes, the shaman does not participate in the common life of the tribe, but only in the life that is outside the social and individual control of the tribe. In central and septentrional Asia, there are clearly moments when shamanic powers are consulted: in the Altai, for example, the shaman does not take part at all in daily life, like for example in ceremonies of birth, marriage and burial, but he is called on in cases of infertility or difficult birth (Eliade 2002: 207), or even in cases of hunting shortage, in the far north Asia (Eliade 2002: 209).

The shaman represents the connection with the underworld, presenting the ability to interfere with things that harm the community life as well as the individual life of the tribe. In this perspective, it becomes essential to analyse the image of the present *katabasis* in the shamanic ritual, seeking to understand the psychology that the rite and the myth reveal.

Plato perceives the *katabasis* as a psychic principle and proposes a reflection on this image in his dialogue *Charmides*, retaking the shamanic symbolism by means of the Thracian myth of Zalmoxis. Thus, Plato elaborates a theory about the psychic ability of the *psyche* to initiate a healing process.

### **Zalmoxis: a shaman in Plato**

Although Eliade (2002: 425) anthropologically does not accept Zalmoxis as a shaman, his symbolism significantly and inevitably refers him to shamanic culture. Thrace was

largely influenced by shamanic culture (Dodds 2002: 143-144), and shamanism is present in the Thracian myth of Zalmoxis, in several elements: the most significant one is the image of the descent to the underworld “to seek inspired wisdom in the underground chamber” (Conford 1952: 89)<sup>6</sup>, as Herodotus describes in his oldest narrative of the *Histórias*<sup>7</sup>. For Dodds, Zalmoxis is “a mythical shaman, or a prototype of a shaman” (Dodds 2002: 150).<sup>8</sup>

When this (underground chamber) was finished, he vanished from the sight of the Thracians, and went down into the underground chamber, where he lived for three years, [5] while the Thracians wished him back and mourned him for dead; then in the fourth year he appeared to the Thracians, and thus they came to believe what Salmoxis had told them (Hdt. *Hist.* IV, 95–96).<sup>9</sup>

Two factors lead to an inevitable comparison between Zalmoxis and a shamanic ritual: 1) the descent to an subterranean level and 2) the image of resurrection.

Associated with the *katabasis* is the high level of knowledge that Zalmoxis himself has, since he dogmatizes his guests about the immortality of the soul.<sup>10</sup>

therefore he made a hall, where he entertained and fed the leaders among his countrymen, and taught them that neither he nor his guests nor any of their descendants would ever die, but that they would go to a place where they would live forever and have all good things. While he was doing as I

---

<sup>6</sup> “to seek inspired wisdom in an underground chamber”

<sup>7</sup> Heródoto. (*Hist.* IV, 94-96).

<sup>8</sup> Dodds confirms this more precisely in a comparison between Orpheus and Zalmoxis.

<sup>9</sup> Translated by Godley (1920).

<sup>10</sup> While not the focus of this work, it is worth adding that many studies were made between Zalmoxis and Pythagoras, from the reference of Herodotus (*Hist.* IV, 95, 3) to the subject. These attempts sought to understand the confluence of the legends surrounding both figures, and especially the relationship of the beliefs around them, as well as the idea of immortality. Burkert (1972: 209), for example, does not willingly accept the relationship between the two figures. However, Cornelli believes that Pythagoras was “magician and shaman (even though scientist, at least in his own way)” (Cornelli 2011: 61). Striving to make a meaningful comparison, Dodds says that Pythagoras had promised his followers that they would live again, finally turning into daemons or even gods (2002: 148).

have said and teaching this doctrine, he was meanwhile making an underground chamber (Hdt. *Hist.* IV, 95).<sup>11</sup>

Divinity is as way to immortality. This view is supported by the descent of Zalmoxis, who is mourned after his death (Hdt. *Hist.* IV, 95, 17-19)<sup>12</sup> and reappears to the Thracians (Hdt. *Hist.* IV, 95 20).<sup>13</sup> This last image presupposes the idea of resurrection, according to the Thracian version of divinity.

The psychic life in antiquity is, apart from being imagery, rather mystical. The relationships of knowledge often came from other states of consciousness (Kingsley 1999: 144). In this sense, Plato seems to incorporate into his theories questions originating from non-scientific mysticism, but without losing sight of a particular scientific focus.

The Thracian myth demonstrates that – like the shaman acquires the knowledge about healing, according to how ritual and myth suggest it, to ease the lives of their guests after the resurrection ritual – Zalmoxis fulfills a similar function, according to the originating narrative in Herodotus. The proof lies in the fact that the sacrifice of the zalmoxian man is meant to inform the divinity about the needs of their guests, so that the divinity could cure them (Hdt. *Hist.* IV, 94, 4-6)<sup>14</sup>.

The “recreation” of the myth of Zalmoxis in Plato proposes “amendments” and “substitutions” of elements of the originating *mythos*<sup>15</sup> in Herodotus, in order to develop Plato’s theories about the human *psyche*.<sup>16</sup> The dialogue begins with the character Socrates mentioning that he had learned from a “Thracian medical, disciple of

---

<sup>11</sup> Translated by Godley (1920).

<sup>12</sup> Ὡς δὲ οἱ παντελέως εἶχε τὸ οἶκημα, ἐκ μὲν τῶν Θρηϊκῶν ἠφανίσθη, καταβὰς δὲ κάτω ἐς τὸ κατάγειον οἶκημα διαιτᾶτο ἐπ’ ἕτεα τρία. Οἱ δὲ μιν ἐπόθεόν τε καὶ ἐπένθεον ὡς τεθνεῶτα.

<sup>13</sup> δὲ ἔπει ἐφάνη τοῖσι Θρηϊζ.

<sup>14</sup> Διὰ πεντετηρίδος δὲ τὸν πάλῳ λαχόντα αἰεὶ σφέων αὐτῶν ἀποπέμπουσι ἄγγελον παρὰ τὸν Σάλμοξιν, ἐντελλόμενοι τῶν ἂν ἐκάστοτε δέωνται

<sup>15</sup> In this work, the narrative of Herodotus about Zalmoxis is called originating *mythos*: it is the oldest source about the mythical stories in the Thracian divinity; see Coutinho (2015a).

<sup>16</sup> Regarding the process of “recreation” that Plato conducts from originating *mythoi* (in other words, from religious myths based on stories that involve the belief in divinities), see Coutinho (2015a: 21-46). Regarding the process entitled “amendment” and “replacement”, to elucidate the process of “recreation” of the originating myths, see Coutinho (2015a: 31-42; 58-74).

Zalmoxis” (*Chrm.* 156d5)<sup>17</sup> about a “drug” (*Chrm.* 155e6)<sup>18</sup>, which consists in using a “herb” (*Chrm.* 155e5)<sup>19</sup> that is associated with an “enchantment” (*Chrm.* 155e5)<sup>20</sup>, being able to initiate a process of “healing” (*Chrm.* 156e1)<sup>21</sup>.

These steps are revealing in the study that Plato makes about human psychology in the context of psychic healing. It can be observed that Plato initially proposes the zalmoxian “drug” as a representation of the healing power for the Thracian belief. But later, he elaborates a context in which his character Socrates confirms the “enchantment” as the essence of the “drug”, and not the “herb” (*Chrm.* 155e7-8)<sup>22</sup>. Hereinafter Socrates amends the “enchantment” to “beautiful arguments” (*Chrm.* 157a4-5)<sup>23</sup>, to elucidate the psychic process around the pharmacological/narcotic ritual. Plato presents what would be necessary to start the healing process. As for the Thracian belief within the dialogue, the power of the enchantment of the zalmoxian drug is the agent of the cure; this process, for Socrates, occurs by a psychic aspect. Therefore, Socrates proposes that the drug is effective only for its “enchantment”, subsequently stating that such an “enchantment” actually consists of “beautiful arguments”, which would bring somatic effects to the sick person, once they are processed by the *psyche*. To support this idea, Socrates says that “for everything that is good or bad in the body and the man as a whole, the *psyche* is the reason” (*Chrm.* 156e6-8)<sup>24</sup>.

In other words, the objective shamanic *katabasis* is represented in Plato as a subjective process. This way, Plato seems to combine the natural, psycho(pathological) capacity of the “great shaman” and the narcotic and dramaturgical aspect of the shaman of the Subarctic to establish his shamanic recreation in the figure of Zalmoxis. Hence, he creates a psychic theory about the healing capacities of the *psyche*, from a myth that shows divine forces which are able to address individual and social needs. Thus, the human *psyche* is presented from a natural psychosomatic perspective that only needs some external directing mechanisms, at the same time having the *psyche* itself as the agent of the cure.

---

<sup>17</sup> Θρακῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν.

<sup>18</sup> φαρμάκῳ. As we shall see further ahead, Plato combines the structure of “great shamanism”, with the narcotic and dramaturgical shamanism, with the Thracian myth of Zalmoxis, to support a psychic theory of the healing process of the human *psyche*. (I changed a little bit, check if it’s possible please)

<sup>19</sup> φύλλον.

<sup>20</sup> ἐπωδῆ.

<sup>21</sup> ἰᾶσθαι.

<sup>22</sup> The passage says, “without the enchantment, however, there is no effect in the herb” (ἀνευ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἶη τοῦ φύλλου).

<sup>23</sup> τοὺς λόγους τοὺς καλοὺς.

<sup>24</sup> πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὠρμησθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ.

Or rather, Plato intends to understand the psychic process behind the enchantment and its magic strength. The Athenian philosopher realizes that there is something in the human *psyche* that is able to amend the outcome of its physical and psychic life. In other words, Plato perceives that there is a link between *soma* and *psyche* which determines somatic and psychic health of man as a whole. From the narcotic and dramaturgical shamanism, Plato withdraws the idea of the drug and the ritual of using the drug; from the “great shamanism” he withdraws the idea of the natural ability of the soul. To shamanic belief, both types address the individual and social needs of the tribe. Based on that, Plato considers the healing process as a psychic principle.

### **Conclusion**

The theoretical intuition of Plato about the psychosomatic process, centuries before psychoanalysis<sup>25</sup>, takes a major step for future discoveries about human psychology. This intuition, determined by the amendments of the zalmoxian “enchantment” into “beautiful arguments”, gives room to a scientific discussion of the communicative process between the unconscious forms, among *soma* and *psyche*. Thus, the zalmoxian *katabasis* is replaced by a subjective notion, made by the *psyche*. What would be an objective *katabasis* (objective and literal travel of the descent to the underworld in the “originating *mythoi*”<sup>26</sup>) is amended to an image of subjective *katabasis*.<sup>27</sup> In this *katabasis*, the divine is no longer the agent of the cure. The human *psyche*, in its subjective, internal and profound travel, would acquire a capacity that the reason, in a state of control, could not acquire.

Ultimately, Plato’s theory guides to the perception that human nature keeps in itself a mechanism that converts feelings and sensations into unconscious images, whose psychic comprehension starts somatic processes. This can be seen from Plato’s character Socrates, who states that it is insufficient to recite the “enchantment”, it needs to be understood in its most profound form, which is the psychic. In such a way, Plato not only presupposes a kind of psychosomatic theory, he also intuitively raises an topic

---

<sup>25</sup> Robinson calls attention to the fact that, even many centuries before the psychoanalysis, Plato theorized about the psychosomatic (Robinson 2007: 41).

<sup>26</sup> A better explanation of the term “originating *mythos*” can be found in Coutinho (2015a), distinguishing between this type of *mythos* and the “allegorical *mythos*” in Plato.

<sup>27</sup> The terms “objective *katabasis*” and “subjective *katabasis*” were first used by Coutinho (2013: 41-137).

that is important for neuroscience: the communication between the immune mind and the psychic mind.<sup>28</sup>

Translated by Bernd Renner

---

<sup>28</sup> In this respect, see the article “Intuitions about neuroscientific problems of the cure in Plato: the communication between *soma* and *psyche* in the *Charmide* and in the *Republic*” (Coutinho, 2015b).

## REFERÊNCIAS

- Heródoto. *Histórias*. Translated by A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press. 1920.
- Platão. *Cármides*. Trad. Francisco de Oliveira. INIC, Coimbra, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Cármides*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universitária UFPA, Pará, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Carmides*; In. *Obras completas de Platón*. Trad. Patricio de Azcárate. Medina e Navarro, Madrid. 1871-1972. 1870, eBook 2008.
- \_\_\_\_\_. *Carmide*; In. *Tutti gli scritti*. Traduzione di Giovanni Reale. Bompiani, Milano, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Charmides*; In. *The Complete works*. Translated by Benjamin Jowett. Gutenberg project, England, 1870 (eBook 2008).
- \_\_\_\_\_. *Charmides*; In. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 8. Translated by W. R. M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, 1955

## REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

- \_\_\_\_\_. (1972). *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Translated by Edwin L. Minar, Jr. Harvard University Press, Harvard.
- Cornford, F. M. (1952). *Principium Sapientiae – The Origins of Greek Philosophical Thought*. University Press, Cambridge.
- Cornelli, Gabriele (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Centro de Estudos Clássicos e humanístico da Universidade de Coimbra, Coimbra.
- Coutinho, Luciano (2015a). *Katabasis e psyche em Platão*. (Tese Doutoral) Universidade de Coimbra – UC.
- \_\_\_\_\_. (2015b). “Intuitions about neuroscientific problems of the cure in Plato: the communication between *soma* and *psyche* in the *Charmide* and in the *Republic*”; In. *International Journal of Psychology and Neuroscience* (prelo).
- \_\_\_\_\_. (2013). *O mito de Zalmoxis e o sacerdócio de Sócrates: a cura no Cármides de Platão*. (Dissertação de Mestrado) Universidade de Brasília – UnB.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Arquitetura mítica*. (Dissertação de Mestrado) Universidade de Brasília – UnB.

Dodds, Eric Robertson (2002). *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. Escuta, São Paulo.

Eliade, Mircea (2002). *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. Martins Fontes, São Paulo.

\_\_\_\_\_ (1972). *Zalmoxis, the vanishing God*. Translated by William R. Trask. Chicago: Chicago. Disponível em: <http://search.4shared.com/network/search.jsp?searchmode=2&SearchName=Zalmoxis>, em 10 de Julho de 2010.

Kingsley, Peter (1999). *In the dark places of wisdom*. Golden Sufi Center, Californi



## ESTATUTO SOBRENATURAL DA DOENÇA E DA CURA: A VISÃO DE UM DEPUTADO DA INQUISIÇÃO

João Peixe (CEHUM)<sup>29</sup>

**Resumo:** As práticas médicas das sociedades humanas revelam o grau de crédito que os homens, em cada momento, atribuem à intervenção sobrenatural sobre a saúde dos corpos. Autorizado pelas Sagradas Escrituras, influenciado pelas suas raízes pagãs, o cristão europeu do Renascimento conta-se no grupo dos crentes de tal intervenção. Por outro lado, herdeiro da tradição filosófica grega e da ordem legal romana, tal cidadão tentou encontrar um quadro lógico-racional que fundamentasse a sua crença, ao mesmo tempo que procurava para ela um enquadramento jurídico-legal. É neste contexto que, em 1620, Manuel do Vale do Moura, um deputado da Inquisição de Évora, publica o tratado *De Incantationibus Seu Ensalmis*. Partindo do texto desta obra, procuraremos contribuir para a traçar o quadro mental e religioso do Portugal de Seiscentos, mormente no que diz respeito às práticas supersticiosas de cura.

**Palavras-Chave:** História Social da Medicina, Superstição, Inquisição, Manuel do Vale de Moura

**Abstract:** Medical practices of human societies show how far men and women believe in supernatural intervention over their health at any given moment in time. Sanctioned by the Bible and influenced by his pagan, the European Christian of the Renaissance is a believer in such intervention. On the other hand, shaped by the Greek philosophical tradition and the roman legal order, that believer looked for a logical reasoning to support his belief as well as legal frame to regulate practices and practioners. With these concerns in mind, Manuel do Vale de Moura, a deputy of the Inquisition Court in Évora, published in 1620 *De Incantationibus Seu Ensalmis*. Having this book as a starting point, we will try to contribute to characterize Portuguese religious thinking, especially in what concerns superstitious healing practices.

**Keywords:** Social History of Medicine, Superstition, Inquisition, Manuel do Vale de Moura

---

<sup>29</sup> Doutorando do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho (CEHUM), jpeixe@ilch.uminho.pt

## **Introdução**

Não se conhece uma qualquer sociedade humana em cuja cultura não se encontre algum tipo de crença em algum tipo de poder sobrenatural. É uma forma universal de o homem dar sentido a eventos que produzem os seus efeitos para lá dos nexos de causalidade natural que ele conhece. Daí à crença numa entidade, necessariamente superior, que esteja por trás desses fenómenos sobrenaturais, é apenas um pequeno passo. Estabelecida tal crença, passam a estar à disposição do homem duas formas de tentar ultrapassar as leis naturais, às quais está obrigado, e poder assim produzir efeitos não exequíveis dentro da conformidade com essas leis. Uma é prestar culto a uma tal entidade superior, para obter o seu beneplácito. A outra é o domínio direto dessas forças sobrenaturais. Num mundo assim ordenado, Religião e Magia concorrem como meios para atingir esses fins. Concorrem às vezes, outras complementam-se, outras alimentam-se uma da outra. Se há campos onde estas relações entre a Religião e a Magia são particularmente visíveis, a saúde do corpo é com certeza um deles. Desde sempre os homens procuraram formas de lidar com a doença e com a morte e, desde sempre também, Religião e Magia ofereceram armas para lutar contra uma e outra. Na falha dos meios naturais, as crenças do homem orientam a sua procura de terapêuticas alternativas para dar cumprimento a esse imperativo biológico de bem-estar corporal. Nessa hora, essa busca orienta-se mais pela necessidade de eficácia do que pelo racionalismo ou pela conformidade com as normas. Todavia, quando se atribui a entidades ou forças sobrenaturais um determinado poder terapêutico, surge, ato contínuo, a necessidade intelectual de integrar esse poder num sistema de crenças que dê verosimilhança a tudo que é do domínio do sobrenatural.

No Portugal renascentista, este sistema de crenças era formatado ao mesmo tempo pelo catolicismo romano e por tradições populares seculares. Nesse particular momento da sua história, a Igreja Católica Romana perseguia através dos seus tribunais eclesiásticos os desvios à ordem universal que impunha como caminho único de Salvação. Nesse sentido, as práticas populares ligadas a alguma forma de Magia e que pusessem em causa os cânones dessa ordem preconizada eram motivo de condenação, mesmo que o fim em vista fosse tão nobre quanto o restabelecimento da saúde física. Afinal, a doença e a morte estavam à mercê de forças sobrenaturais, logo à disposição do Deus católico.

Em 1620, o português Manuel do Vale de Moura (1564-1650) publica uma obra intitulada *De Incantationibus seu Ensalms*, onde analisa a natureza das práticas de cura. Para este teólogo, canonista e deputado da Inquisição, o carácter divino da doença e da

cura é bem evidente. Em causa para ele estava se essas práticas constituíam ou não uma heresia. Em vista desse objetivo, a sua reflexão dá conta do entendimento das instituições católicas sobre as práticas de cura, tidas amiúde como supersticiosas e, por conseguinte, delitos de Fé. No seu tempo, tal reflexão interessava para o julgamento das pessoas acusadas de tais práticas de curas. Hoje, ela permite entender melhor o pensamento português da época sobre este assunto.

### **Origens da divinização da doença e da cura**

A morte e a doença são obstáculos à sobrevivência de qualquer espécie. São, além disso, contrários ao instinto primário de sobrevivência. Não admira, pois, que uma preocupação das sociedades humanas tenha sido, desde sempre, a saúde dos seus membros. Nas tribos mais primitivas, o homem, não tendo os conhecimentos necessários para fazer a correta etiologia das doenças, atribuía frequentemente a entidades sobrenaturais a origem dos males físicos que não resultassem da idade avançada ou de ferimentos de guerra ou de caça. Mesmo acidentes fortuitos podiam ser vistos como castigos pela violação de um determinado tabu ou como resultados de malefícios. Por estas razões, os procedimentos de cura estavam entregues àqueles que faziam a ligação entre o mundo natural e o mundo espiritual (cf. Titiev 2012: 301-2). Esta mundividência resulta da tendência animista que os povos primitivos tinham para povoar “o mundo de inúmeros seres espirituais, uns benfazejos, outros malévolos, e considera[r] que esses espíritos e demónios [eram] a causa de tudo o que sucede na natureza (...)” (Freud 2001: 114). De resto, “é perfeitamente natural, e nada tem de enigmático, que o homem primitivo tenha reagido aos fenómenos que estimulavam a sua reflexão criando representações da alma e transpondo-as para objetos do mundo exterior” (Freud 2001: 115).

Esta forma do homem primitivo entender o mundo à sua volta tem reflexos nas narrativas cosmogónicas e na composição dos panteões de culturas de sociedades posteriores. De facto, ao personificar esses espíritos do mundo, ao torná-los antepassados longínquos, ao atribuir-lhes carácter e histórias de vida, está a dar-se-lhes verosimilhança e, por conseguinte, credibilidade. No domínio da saúde e da doença, tome-se o exemplo o mito em torno de Asclépio, a divindade do panteão grego ligada à cura medicinal. Filho do olímpico Apolo, Asclépio terá sido educado pelo centauro Quíron e com este terá aprendido a arte da medicina. O seu saber médico era de tal grandeza que sabia até como ressuscitar os mortos, tendo-o feito com várias

personagens mítico-lendárias como Glauco, filho de Minos, ou Hipólito, filho de Teseu. Além disso, muitas curas lhe eram atribuídas e Zeus, receando pela ordem natural da vida e morte, fulminou-o com um dos seus raios (cf. Grimal 2009: 49-50). O mito de Asclépio estende-se ainda à sua prole. Por um lado, sendo o resultado da sua ação o restabelecimento da saúde, não admira que a sua filha Hígia seja a personificação desse atributo (cf. Grimal 2009: 228). Por outro lado, uma vez que as artes e os ofícios passam de pais para filhos, os seus filhos Podalério e Macáon são também eles médicos, a que Homero dá o epíteto de excelentes (*Il.* II, v. 732). Institui-se, então, o culto de Asclépio e, pela Grécia, contam-se cerca de trezentos e vinte templos que lhe são devotados “e onde acorriam doentes de todas as espécies, a implorar do deus a sua cura” (Pereira 2012: 480). Mais tarde, a tradição irá incluir Hipócrates na linha de descendentes de Asclépio, certamente procurando, por essa via, transferir para a escola hipocrática alguma da reputação do próprio Deus. Mesmo uma prática médica, que se queria distanciar da dimensão mítica dos asclepiades, como era a de Hipócrates, recorria ao estatuto sobrenatural para se promover. É uma espécie de simbiose entre a prática mística e a prática protocientífica da medicina, cujos praticantes de uma e de outra nunca afastaram por completo. Aliás, quem olhe para o símbolo da Medicina vê nele as insígnias de Asclépio. Será preciso esperar pelo século das Luzes para se ver os académicos da Medicina a refutarem abertamente a dimensão mística da cura, centrando-se nas dimensões biológicas e fisiológicas do corpo humano e dos tratamentos.

A tradição judaico-cristã parte de um postulado criacionista. Deus e os Anjos não são personificações de objetos do mundo exterior ou de abstrações da mente humana. Deus é o criador de tudo o que existe e os Anjos as suas primeiras criaturas. Num nível intermédio, entre Deus e os homens, os Anjos estão dotados de poderes vários sobre o mundo terreno.<sup>30</sup> O primeiro entre eles, também o mais poderoso, invejou ser igual a Deus e rebelou-se contra Ele. Na sua queda, arrastou consigo outros Anjos dissidentes, formando um exército de demónios, cuja missão principal é levar os homens a abandonar Deus. Num mundo assim ordenado, as entidades sobrenaturais podem ser a causa da ocorrência de certos eventos que a razão humana não sabe explicar, mas a causa primeira de tudo está no Deus criador e tudo o que acontece só acontece porque

---

<sup>30</sup> Santo Agostinho, em *De Trinitate*, Livro III, cap. 9 *et passim*, e Tomás de Aquino, nos comentários que tece a este passo, fazem a doutrina católica sobre a noção de causa primeira das coisas e dos poderes e concessões feitas aos Anjos.

ele permite. Este entendimento implica que o estatuto divino da doença e da cura, de que aqui se trata, já não seja um constructo narrativo, mas uma realidade apriorística. A narrativa bíblica não serve, pois, para conceder esse estatuto sobrenatural às coisas da saúde, serve antes para dar as provas de que ela tem de facto esse estatuto.

Com efeito, o Deus criador judaico-cristão, enquanto causa primeira de todas as coisas, pode dispor indiscriminadamente da saúde dos homens, permitindo que uns gozem dela e castigando ou pondo à prova outros com doenças. A Bíblia está cheia de testemunhos que comprovam isto mesmo. *Sl.* 38,4 mostra bem como a doença pode ser resultado da ação de Deus: “No meu corpo nada ficou são, / por causa da tua ira; / nada há de são nos meus ossos, / por causa do meu pecado.”<sup>31</sup> Por outro lado, Deus também pode permitir que os demónios ajam sobre a saúde dos homens. Caso paradigmático disto mesmo é Job, a quem o Demónio lança terrível doença para pôr à prova a sua Fé (cf. *Jb.* 2,7). Por sua vez, a cura, tal como a doença, é também uma prerrogativa de Deus. Como se diz em *Salmos* (103,3), “é Ele quem (...) cura todas as tuas enfermidades.” Tomem-se dois exemplos apenas: Maria, irmã de Moisés, primeiro castigando-a com lepra e, sete dias depois, curando-a (cf. *Nm.* 12); e, enquanto Deus encarnado, a cura do parálítico na piscina de Betzatá (cf. *Jo.* 5,1-14). Mas, nos seus desígnios, Deus também pode dar aos Anjos e mesmo aos homens os poderes necessários para curar, por virtude divina, doenças e feridas. Ao Anjo Rafael são atribuídas as curas do pai e esposa de Tobias (cf. *Tb.* 12,14) e também ao apóstolo Pedro é atribuída a cura, por virtude divina, de um deficiente (cf. *Act.* 3,1-7). Ao longo do tempo, mais homens operaram curas pela Graça de Deus. Os relatos delas preenchem o imaginário popular e muitos deles fazem parte das hagiografias que a própria Igreja Católica outorga.

Por outro lado, Deus entregou aos homens a ciência da medicina, pela qual estes, já não por virtude divina, mas por sabedoria, poderão curar os males que os aflijam. De forma simbólica, a entrega deste saber pode ser vista em *Tb.* 6,12, quando o Anjo Rafael ensina a Tobias o poder medicinal de fel do peixe. Bem mais taxativo sobre o assunto é o texto sapiencial do Eclesiástico:

Honra o médico, pois podes precisar dele,  
e porque foi o Altíssimo quem o criou.  
Pois é do Altíssimo que provém a cura,  
como do rei se recebe um presente.

---

<sup>31</sup> Nem os reis estavam salvaguardados, como bem mostram os casos de Joacaz (*2 Cr.* 21,18-19) e Urias (cf. *2 Cr.* 26,19-20).

A ciência do médico eleva-o em honra,  
e é admirado na presença dos poderosos.  
O Senhor produziu da terra os medicamentos;  
o homem sensato não os desprezará.  
(...)  
O Altíssimo deu a ciência aos homens,  
para ser honrado nas suas maravilhas.  
Por elas o médico cura e aplaca a dor  
e com elas o farmacêutico faz misturas.  
(...)  
Meu filho se estiveres doente, não te descuides de ti mesmo,  
mas reza ao Senhor e ele te curará. (*Sir.* 38,1-9)

Esta é uma mensagem importante. O homem pode e deve procurar remédio para os seus males físicos, mas deverá sempre louvar Deus para que este permita que a cura seja eficaz. A morte do rei Asa ilustra isso mesmo. Durante a sua doença, o monarca não procurou Deus e os seus médicos não foram capazes de o curar (cf. 2 *Cr.* 16,12-14).

Todavia, às vezes a prática de culto vai além da doutrina teológica. No caso da prática católica e no que diz respeito às questões de doença e de cura, nota-se aquilo que parece ser uma reminiscência de cultos pagãos na definição de padroeiros para assuntos e problemas do quotidiano das pessoas. Por exemplo, ao associar-se o Anjo Rafael às causas da saúde fica a ideia de uma tentativa de reunir neste ente espiritual as divindades pagãs ligadas à saúde, uma opção sincretista que se começa a cunhar logo no seu nome: derivado do hebraico, ‘Deus cura’ (Alves 2006, 674 n. 5,4). No plano dos homens, os médicos Cosme e Damião, mártires cristãos do século III, tornaram-se padroeiros das faculdades médicas, depois de serem beatificados por terem curado muitas pessoas sem aceitarem qualquer pagamento. Ao longo dos anos que se seguiram, outros Santos foram somados ao número de padroeiros da saúde, tendo-se “especializado” nalgumas doenças ou partes do corpo, como São Brás para a garganta (cf. Tavares 1990, 34), Santa Luzia para os olhos (*ibid.*, 96), São Romão de Ruão para os envenenamentos (*ibid.*, 127).

### **O estatuto da doença e da cura no Portugal do Renascimento**

Um olhar sobre as práticas médicas populares utilizadas em Portugal nos séculos XVI e XVII notará como elas refletem a influência das linhas de entendimento de que até aqui se tem vindo a falar. Nota-se essa influência na presença de elementos como: i) a invocação de uma qualquer entidade não terrena, a quem se reconhece alguma forma de poder sobre o mal físico em questão; ii) os esconjuros dirigidos à própria doença ou

ferida; iii) o uso de objetos ou na aplicação de substâncias, qualquer deles revestidos de algum poder simbólico, eficaz para o objetivo em mente; iv) um certo grau cerimonial do ato, com a execução de mais ou menos gestos com mais ou menos simbolismo.<sup>32</sup> Mesmo a medicina dita científica, por estes anos, ainda era influenciada por um ideário muito místico, como se vê na utilização de alguns fármacos, que confundiam poder terapêutico com poder simbólico, caso da Teriaga (cf. Shapiro & Shapiro 1997: 11-13); como se vê na ligação dos astros a partes do corpo humano e na observação do mapa astral do dia para a realização ou não de certos procedimentos médicos (cf. Avelar 1590: ff. 144-145v); como se vê na publicação de um tratado, por um Catedrático de Medicina de Coimbra, João Bravo Chamiço (15??-depois de 1636), que argumentava a favor de um poder terapêutico intrínseco que as palavras conteriam, o seu *De Medendis Corporis Malis* (1605). Mas, se mais não houvesse, o facto de o poder religioso, baluarte da salvaguarda do sobrenatural e do divino, se preocupar em controlar estas práticas denota logo qual o estatuto que a doença e a cura tinham na mentalidade portuguesa da época. Note-se, a este propósito, a fórmula utilizada na legislação eclesiástica:

Outrosi defendemos que nenhuma pessoa benza de enfermidades a outra qualquer pessoa (...) sem primeiro nos manifestar a nós ou a nosso prouisor o modo e as palavras de que vsam, e o liuro por onde as dizem, pera que sendo todo examinado e visto se ha nisso alguma superstição, lhe seja dada ou negada licença pera o fazer. (Igreja Católica. Sínodo Episcopal de Miranda 1565: f. 123)

Com mais ou menos variações, este texto, um dos primeiros que já inclui a doutrina tridentina, é aquele que se encontra nas diversas constituições sinodais do reino de Portugal.

Muito revelador da mentalidade desta época a respeito da doença e da cura é o tratado de Manuel do Vale de Moura, intitulado *De Incantationibus seu Ensalms*. Com cerca de 550 páginas escritas em Latim, a obra é uma análise exaustiva das práticas de cura, à procura de eventuais heresias que pusessem o alegado praticante na alçada do Tribunal

---

<sup>32</sup> No corpo deste texto, não temos espaço para enumerar as práticas que servem de base às abstrações que aqui fazemos. Noutro trabalho (Peixe 2013: 227), tivemos já oportunidade de analisar algumas destas práticas de cura, em que estes procedimentos verbais se incluem, e de observar como se faz o jogo de poderes tidos como eficazes para o sucesso do ato. Remetemos o leitor mais curioso para algumas das recolhas deste tipo de práticas publicadas (vg. Roque 1946, Cunha Simões 2005 e Galhardo 2013) e para alguns estudos feitos sobre elas (vg. Paiva 1992: 108-119 *et passim* e Bethencourt 1987: 55-63 *et passim*).

do Santo Ofício.<sup>33</sup> O seu autor, Doutor em Teologia e em Cânones, deputado da mesa da Inquisição de Évora, parecia estar em posição privilegiada para o fazer, não só pela sua formação académica, mas também pela prática adquirida lidando em primeira mão com os casos concretos que chegavam ao julgamento da Inquisição. O olhar analítico de Vale de Moura centra-se, então, nos aspetos que são tidos em conta na execução desses atos de cura, desde a Graça divina à intervenção demoníaca, desde a causalidade natural à eficácia mágica. O mesmo é dizer que, aos olhos dele e da população coeva, esses atos de cura estavam impregnados de elementos sobrenaturais. O mesmo é falar no estatuto divino da doença e da cura.

Nos parágrafos que Vale de Moura dedica à forma como a doença vulgarmente chamada Fogo de Santo Antão era entendida naquela época, fica bem patente este estatuto de dimensão sobrenatural. Fogo de Santo Antão, ou fogo sagrado, ou fogo infernal eram nomes dados a uma condição clínica de ergotismo causada, sabemos hoje, pela cravagem do centeio, caracterizada por ardores muito dolorosos, edemas, mutação da cor da pele, devido a irritação, ou mesmo putrefação dos tecidos. A edição de 1603 da hagiografia do santo que dava o nome à doença descrevia assim o sofrimento dos que a contraíam:

*En tocando el fuego sancto en la carne de los hombres, todos los miembros se abrasauam, y se paravan negros como el carbon, y de dentro se consumian, y se podrian de manera, que muchos morian miserablemente de aquella enfermedad mas cruel que peste; y otros, que no morian, vivian para tener vida mas miserable, que quemados los pies, y las manos, se los cortavan; y a otros con el fuego se les encogian los miembros, y padecian crudelissimos dolores, y cada dia infinita multitud de hombres padecia gravemente con este horrible mal de fuego, que como escribe Hugo Farsero; Parece, que havia Dios dado licencia a las Potestades infernales, y al enemigo del linage humano, que hiriessen com esta plaga a muchos de todas edades, assi hombres como mugeres, con tal rigor, que tocando el fuego sancto, al punto se abrasavam los cuerpos, con intolerables dolores. (Falcon 1603: ff. 66-66v)*

Para o estatuto divino da doença, note-se a eloquência do passo: “parece que Deus havia dado licença às potestades infernais e ao inimigo da linhagem humana para que ferissem

---

<sup>33</sup> Não se conhecem traduções desta obra para qualquer língua vernácula. A sua primeira tradução integral está em curso, no âmbito da nossa tese de Doutoramento. As traduções que a seguir apresentamos são resultados preliminares desse trabalho.



muitos com esta praga”. De resto, esse estatuto já se começa a cunhar nos próprios nomes que são dados à doença. Para ‘Fogo de Santo Antão’, Vale de Moura encontra a explicação no *Compendio da la Historia Antoniana*, já por nós supra citado. Deus teria dado a Santo Antão poderes sobre o fogo e, por isso, são-lhe atribuídas algumas curas desta doença que, então, adota o seu nome. Diz o texto original:

*Ponese tambien en la Imagen deste sancto una señal de fuego, y nadie duda, que esto es, para declarar, y testificar los muchos milagros deste sancto, y la gracia, que Dios le dio sobre el fuego; porque con la confession de todo el mundo y con la comprabacion de los muchos milagros se sabe, que dio Dios a Antonio tal gracia, que por su intercession los miembros tocados del sagrado fuego, y quemados, se refresquem, e sanem; y assi se canta en su officio. Senor Dios, que por intercession del bienaventurado san Antonio concedes, que la enfermedad de fuego se apague, y se les de a los miembros enfermos refrigerio.*  
(Falcon 1603: f. 50v)

Quanto ao nome ‘fogo sagrado’, Vale de Moura encontra duas possíveis origens para tal denominação. A primeira é outorgada por Hipócrates que ele diz que “no Livro 3º de *De Morbis Vulgaribus*, com. 3, Texto 9, parece supor que esse fogo sagrado é determinado por vontade divina intencionalmente” (1620: 135).<sup>34</sup> A segunda está ligada à lenda da morte de Hércules, que conta que o herói se matou lançando-se na sua própria pira fúnebre, porque não suportou o ardor atroz causado por umas vestes encantadas; ou dito nas palavras de Vale de Moura, “porque Hércules, incluído pelos deuses no seu número, infeliz, morreu de fogo sagrado, trespassado por um mágico e, outra vez diante da fúria, da revolta e até do desespero, lançando-se ele mesmo na outra chama” (Moura 1620: 136).<sup>35</sup> Finalmente, para o nome ‘fogo sagrado’, Vale de Moura encontra várias explicações, todas elas bem devedoras o estatuto sobrenatural que era atribuído a esta doença:

Na verdade, a razão da substância do nome infernal pode ser fornecida em primeiro por causa da malignidade infame e da dificuldade em curar a doença (...). Em segundo, porque desce da própria pele para a parte interna do membro e fixa lá o local onde Plutão, diz a alegoria, é soberano entre o que é infernal (...). Em terceiro, porque o fogo referido espalha-se como o do Inferno. Não porque o fogo do Inferno não esteja todo ao mesmo tempo atormentando, tanto pela intensidade, quanto pela duração da eternidade (...), mas porque assim como atormentaria sempre de modo penetrante, também pareceria que lhe crescem

---

<sup>34</sup> No original latino: «*lib. 3. De Morbis Vulgaribus Comm. 3. Text. 9. uidetur supponere, eum ignem sacrum diuinitus determinari ad hoc*».

<sup>35</sup> No original latino: «*quia Hercules in deorum numerum ab eisdem relatus igne sacro, magicoque percussus, et se ipsum rursus prae rabie, furore, atque desperatione in flammam aliam immitens, miser interiit.*»

novas forças para atormentar a cada instante que passa (...). Em quarto, é infernal, em virtude da causa e dos ministros, sem dúvida, porque vem de Deus, que castiga, de maneira sobrenatural, através de ministros demónios. (Moura 1620: 136-137.)<sup>36</sup>

Por seu turno, as terapêuticas aplicadas na cura desta doença também dão conta da mesma dimensão sobrenatural que o nome e os sintomas já denotam. A hagiografia de Santo Antão, já citada, oferece um primeiro remédio, com um componente sobrenatural, as Relíquias do Santo:

*Y sin dezir nada de los años passados, se que en este mesmo año muchos (a Dios pongo por testigo) tocados desta enfermedad pidiendo el favor deste sancto han sanado, lavando el lugar donde estava el fuego com el vino sancto, que assi le llaman a aquel vino, em que ponen las Reliquias de este sancto. (Falcon 1603: f. 66v)*

Esta maceração de vinho com relíquias do Santo chegou mesmo a ser utilizada em vários hospitais da Europa.<sup>37</sup> Outras práticas mais populares de lidar com a doença eram também devedoras do mesmo entendimento. Maria Benedita Araújo, que estudou as práticas supersticiosas em uso no sul de Portugal em finais do século XVII e princípios do XVIII, encontrou sete procedimentos destinados à cura do Fogo de Santo Antão, doença que a autora inclui no grupo das erisipelas. Vejamos um deles, notando as marcas do sobrenatural:

Pedro Paulo selevantou  
seo cajadinho tomou  
Aquelle caminho andou  
O Senhor o encontrou  
O Senhor lhe perguntou:  
Que vai p'lo mundo Pedro Paulo?  
Morre muita gente com isipla má  
Isipla má será  
Torna atras, Pedro Paulo  
Vai-t'a cortar com corda de esprato lume vivo aceite d'oliva que o mal sarará.

<sup>36</sup> No original latino: «*Ratio uero substantiae nomini, infernalis, accommodari; primo ob insignem malitiam, et sanationis difficultatem (...). Secundo quia ab ipsa cute ad infernam membri, partem descendit, sedemque figit: qua allegoria Pluto ex eo infernalis imperator dictus est (...). Tertio, quia praedictus ignis instar Inferni serpit; non quia ignis Inferni non sit totus simul in torquendo, tam ex parte gradus, quam durationis; aeternitatis nempe participatae, (...) sed quia ita acriter semper torqueat, ut in quolibet instanti nouas eundo ad torquendum uires acquirere uideatur (...). Quarto, infernalis, ex parte causae, et ministrorum; nempe quia a Deo supra naturam per ministros daemones puniente.*»

<sup>37</sup> Explica Le Goff, que, mais do que às relíquias, o sucesso do remédio ficava a dever-se aos cuidados na higiene e na alimentação e à utilização das reservas de cereais do hospital, evitando a cravagem do centeio (cf. 1997, 212).

Pelo meo poder e da Virgem Maria  
Padre-Nosso e Ave-Maria. (Araújo 1988, vol. 2: 155)

E acrescenta ainda a autora:

As variantes não se afastavam muito da matriz e eram em grande numero. Divergiam consoante os ajuvantes materiais que recomendavam para a cura (azeite, espargo do monte, pena de galinha preta, espiga de trigo, ramo de pinho), de acordo com a realidade ambiental. Quando a "esipula" era muito "braba" chamava-se "fogo" porque a pessoa "está muito corada, e cheia de fogo". A benzedura a usar era a "da dolorosa". (Araújo 1988, vol. 2: 155)

## **Conclusão**

Em suma, quer ao nível do seu nome próprio, ao nível da etiologia, quer ao nível da sintomatologia, quer ao nível da terapia, as doenças estão repletas de elementos sobrenaturais. O cenário que aqui se acabou de traçar a respeito do Fogo de Santo Antão, é válido para outras doenças, ou, pelo menos, para a forma como muitas pessoas as encaram. As raízes desses elementos sobrenaturais chegam longe na história da humanidade, encontrando-se nos primeiros homens e nas suas sociedades primitivas. O modelo mecanista do mundo, mais racional, que o Iluminismo legou ao homem moderno, deu a primeira machadada neste sistema de crenças. À luz desse novo entendimento, o inexplicável hoje, pode ser explicável no futuro e, não necessariamente, obra do sobrenatural. O desenvolvimento científico da medicina trouxe explicações racionais para as doenças e oferece terapias eficazes pelas suas propriedades naturais. Contudo, nem todo o racionalismo científico contemporâneo conseguiu apagar da memória genética do homem milénios de uma mundividência que acrescenta ao mundo visível uma dimensão etérea. Por isso mesmo, pela subsistência dessa mundividência sobrenatural subsistem também as ofertas de formas de interagir com esse mundo, como as que são oferecidas pela Religião e pela Magia. No domínio saúde, na busca da satisfação desse imperativo biológico de bem-estar físico, o denominador comum é a eficácia, não o racionalismo, não a norma social, não a crença sobrenatural, religiosa ou mágica. Talvez, por essa razão, no insucesso das medicinas racionais, ainda tantos procurem meios sobrenaturais de cura. Mudam-se os tempos, mas terão mudado assim tanto as vontades?

## REFERÊNCIAS

- Alves, Herculano (coord). 2006. *Bíblia Sagrada*. 5<sup>a</sup> ed. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica.
- Araújo, Maria Benedita A. 1988. “A Medicina Popular E a Magia No Sul de Portugal (fins Do Século XVII a Meados Do Século XVIII).” Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Avelar, André de. 1590. *Reportorio Dos Tempos*. 2<sup>a</sup> ed. [s.l.]: Manoel de Lira impressor.
- Bethencourt, Francisco. 1987. *O Imaginário Da Magia: Feiticeiras, Saludadores E Nigromantes No Séc. XVI*. Lisboa: Projeto Universidade Aberta.
- Cunha Simões. 2005. *Rezas E Benzeduras Populares (Exorcismos E Lengalengas)*. Alcanena: Edições Cunha Simões.
- Falcon, Amaro. 1603. *Compendio de La Historia Antoniana*. Trad. Fernando Suárez. Sevilha: Francisco Perez.
- Freud, Sigmund. 2001. *Totem E Tabu*. Trad. Leopoldina Almeida. Lisboa: Relógio de Água.
- Galhardo, Jacira. 2013. *Ditos E Rezas Populares*. [s. l.]: 100 Título.
- Grimal, Pierre. 2009. *Dicionário Da Mitologia Grega E Romana*. 5<sup>a</sup> ed. Lisboa: Difel.
- Homero. 2007. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia.
- Igreja Católica. Sínodo Episcopal de Miranda. 1565. *Constituições Sinodais Do Bispado de Miranda (1563)*. Lisboa: Francisco Correia, Impressor.
- Le Goff, Jacques. 1997. *As Doenças Têm História*. Trad. Laurinda Bom. 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: Terramar.
- Moura, Manuel do Vale de. 1620. *De Incantationibus Seu Ensalimis*. Évora: Laurentii Crasbeeck.
- Paiva, José Pedro. 1992. *Práticas E Crenças Mágicas: O Medo E a Necessidade Dos Mágicos Na Diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva.
- Peixe, João. 2013. “Curas Mágicas, Entre O Medicinal E O Psicológico.” In *As Humanidades E as Ciências - Disjunções E Confluências*, Ana Gabriela Macedo, Carlos Mendes de Sousa, e Vítor Moura (org.), 221–236. Famalicão: Húmus e Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.
- Pereira, Maria Helena da Rocha. 2012. *Estudos de História Da Cultura Clássica: Cultura Grega*. 11<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Roque, Joaquim. 1946. *Rezas E Benzeduras Populares (Etnografia Alentejana)*. Beja: Minerva Comercial.
- Shapiro, Arthur e Elaine Shapiro. 1997. *The Powerful Placebo: From Ancient Priests to Modern Phisician*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Tavares, Jorge Campos. 1990. *Dicionário de Santos*. Porto: Lello & Irmão.
- Titiev, Mischa. 2012. *Introdução À Antropologia Cultural*. Trad. João Pereira Neto. 11<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

## O CONCEITO DE SUPERTIÇÃO SEGUNDO ESPINOSA E LUÍS DA CÂMARA CASCUDO<sup>38</sup>

Ana Luisa Morais Barbosa (UFJF)<sup>39</sup>

**Resumo:** O presente artigo discute os conceitos de liberdade e superstição definidos por Espinosa e o conceito de superstição de Luís da Câmara Cascudo, apontando convergências e divergências nos autores, dadas suas diferenciações. Buscamos compreender através da análise dos conceitos, a provável impossibilidade da efetivação da liberdade espinosista, que esbarra necessariamente na questão supersticiosa como inibidora dessa liberdade, e por isso negativa, mediante o conceito de superstição apresentado por Luís da Câmara Cascudo. A análise consistirá na apresentação dos conceitos de Espinosa inseridos no Tratado Teológico Político (1670), e no conceito de Luís da Câmara Cascudo apresentado em Tradição: ciência do Povo (1971).

**Palavras-chave:** Luís da Câmara Cascudo; Espinosa; Superstição.

**Abstract:** This article discusses the concepts of freedom and superstition defined by Espinosa and the concept of superstition by Luis da Câmara Cascudo, pointing convergences and divergences between the authors, considering their differences. We seek to understand through the analysis of the concepts, the most likely impossibility of realization of Spinoza's concept of freedom, which has a necessary relationship with the superstition issue as inhibiting this freedom, and therefore negative, by means of the concept of superstition submitted by Luis da Câmara Cascudo. The analysis will consist in the presentation of the concepts of Spinoza inserted into the "Political Theological Treaty" (1670), and the concept of Cascudo presented in "Tradition: science of the People" (1971).

**Keywords:** Luís da Câmara Cascudo; Espinosa; Superstition.

---

<sup>38</sup> Artigo apresentado no I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, Religiões e espiritualidades – Culturas e Identidades; inserido no ST: Das curas milagrosas das religiões e das práticas supersticiosas de cura.

<sup>39</sup> Mestranda em Ciência da Religião pela UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora), bolsista de monitoria pela mesma instituição. Email: analuisa.mbarbosa@yahoo.com

## **Introdução**

O presente artigo tem por desafio aproximar dois autores distintos, que abordam a temática da superstição. Embora à primeira vista, devido à diferença dos contextos históricos, as abordagens sejam distantes, as aproximações são possíveis e nos levam a refletir sobre os caminhos da superstição na contemporaneidade. Buscamos compreender a provável impossibilidade da efetivação da liberdade espinosista, que esbarra necessariamente na superstição como inibidora dessa liberdade, e por isso negativa, quando considerada à luz do conceito de superstição apresentado por Luís da Câmara Cascudo. A impossibilidade da extinção da superstição, considerada por Cascudo como perene e estruturada na própria etimologia latina da palavra: *super-stitio*, ou seja, aquilo que sobrevive, inviabiliza a efetivação da liberdade proclamada por Espinosa, que considera a superstição como um fator de constrangimento do homem, e por isso inibidor da liberdade. O homem jamais será livre, se considerarmos a concepção cascudiana de superstição atrelada ao conceito de liberdade em Espinosa, embora seja possível encontrar pontos relevantes de convergência entre as duas concepções. A partir da análise bibliográfica do *Tratado Teológico Político* de Espinosa e *Tradição, ciência do povo*, de Câmara Cascudo, pretendemos comparar os conceitos, pontuando as divergências e as possíveis convergências. Vale ressaltar a densidade dos autores e a impossibilidade de tratarmos ambos os pensadores sem que haja qualquer tipo de omissão, ou risco de distorção, no que diz respeito à totalidade das ideias. Por fim, levantaremos questões referentes aos caminhos da superstição na contemporaneidade. Caminhamos para sua extinção, ou a superstição se transfigura, permanecendo nos indivíduos? O recorte, portanto, limita-se às questões referentes à superstição e seus efeitos no homem.

## **Espinosa e a superstição como servidão**

Espinosa, no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, concebe o medo como a principal causa para o surgimento das superstições. “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição”. (Espinosa 2003: 6). Embora a causa da superstição seja o medo, nem todo medo é causa de superstição. Espinosa se refere a um medo em particular. O homem torna-se vulnerável às superstições em momentos de insegurança perante as adversidades da vida, a perda de bens materiais ou mesmo a impossibilidade de alcançá-los, abandonando dessa forma a razão.

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for: se têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior; porém se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção. (Espinosa 2003: 5)

É mediante a impotência para a resolução dos próprios infortúnios que a superstição toma o lugar da razão. O homem dependente de bens econômicos, de cargos honoríficos e dos objetos de prazer, vê-se exposto à própria reviravolta da fortuna, de obtenção e perda, que fazem oscilar os sentimentos de esperança e medo. “(...) os bens incertos da fortuna que imoderadamente [*sine modo*] desejam os fazem oscilar, na maioria das vezes, entre a esperança e o medo...” (Espinosa 2003: 5) O ânimo supersticioso é, segundo Spinoza, regido por essa dinâmica da fortuna, de ciclos de esperança e medo, de posse e privação, oscilando entre a prosperidade e a adversidade.

Quando estão de posse dos bens da fortuna que amam sem moderação, os homens supersticiosos se tornam vaidosos. Se porém, começam a perder tais bens, sua vaidade vai se transformando em tristeza, em medo de perder mais bens e em esperança de ganhar. Se as perdas continuam, a tristeza ressentida cresce, o medo se torna pânico. Esse medo inflamado, dominando afetivamente o ânimo preso à ausência dos bens de fortuna almejados, consiste na causa da superstição. (Rocha 2008: 85)

O fracasso do homem mediante a busca pelos bens incertos gera o desespero e conseqüentemente o medo. Dessa forma, o entorpecimento distorce a ideia adequada do real, que o homem faz de si mesmo e de Deus. Quando não são capazes de salvar a si próprios imploram o auxílio divino alegando a incapacidade da razão de indicar uma saída segura em direção ao que desejam. Em contrapartida, os sonhos e os devaneios da imaginação transformam-se em respostas divinas. Contudo, para Espinosa, a imaginação não é uma forma de conhecimento confiável, sendo assim, incapaz de fornecer uma ideia adequada do real, mas pelo contrário, é responsável por criar imagens confusas, tornando o homem incapaz de compreender as leis naturais que regem o mundo e todas as coisas. “(...) confiar plenamente na imaginação como forma válida de conhecimento para se distinguir o verdadeiro do falso e, por consequência, viver melhor, pois, este parece ser o fim último de toa arquitetura filosófica espinosiana, enclausura o homem na ignorância.” (Magalhães (s/d): 104).



Ademais, o medo para Espinosa, está relacionado com nossa potência de agir. Segundo ele, o homem é definido por suas propriedades físicas, mas também por suas ações. Diversos elementos afetam nosso corpo elevando ou diminuindo nossa potência de agir. “O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e ainda, por outras que não aumentam nem diminuem sua a potência de agir.” (Espinosa 1997: 285).

A ação do homem é diminuída pelo medo, que é atribuído ao ato de imaginar algo que existe exterior a ele e que, tendo uma força arbitrária maior que a sua é capaz de destruí-lo. Imaginando que sua potência não seja capaz de vencer este outro campo de força, o homem inseguro e vulnerável busca sustentação na religião supersticiosa, como tentativa de manter seu equilíbrio. O homem vulnerável pelo medo torna-se, portanto, facilmente manipulado e dominado por outrem. “[...] não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões. Por isso é que estas são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano.” (Espinosa 2003: 7).

Tomado pelo pavor e privado da razão, incapaz de enxergar as coisas como elas realmente são, o homem supersticioso não é livre. A liberdade em Espinosa é definida pela capacidade do homem de agir sem qualquer tipo de constrangimento. Deus é livre por não ser constrangido por nenhum fator externo a ele mesmo. Sendo assim, aquele que se encontra sob o domínio do medo, ancorado pela superstição, está condicionado à servidão. “O pavor torna, então, o homem um ser supersticioso e por essa razão, não se pode dizer que esse indivíduo é livre, pois, age motivado por causas exteriores a ele.” (Magalhães (s/d): 106). A ideia inadequada de uma potência superior ao homem que é capaz de dominá-lo e possivelmente destruí-lo leva o homem a buscar fora da razão e da natureza, certezas que possam acalentar seus anseios. Esse amparo é encontrado então, na religião. “Por medo e esperança, nascidos da impotência para dominar as circunstâncias de suas vidas, os homens se tornam supersticiosos e alimentam a superstição por meio da religião como crença em seres transcendentais ao mundo e que o governam segundo decretos humanamente incompreensíveis.” (Chauí 2003: 11).

Vale ressaltar que a crítica de Espinosa à religião refere-se as concepções proferidas pela teologia. A dificuldade do vulgar<sup>40</sup> em aceitar que é possível conhecer Deus pelos caminhos da luz natural, torna o homem suscetível a crer em narrativas proféticas

---

<sup>40</sup> Entende-se o termo vulgar como os homens do senso comum.

impregnadas de superstição. Espinosa trata com minúcia a figura do profeta e o papel da teologia, expondo a relação direta com o campo político que não pode ser ignorada. A ação dos profetas de maneira alguma pode ser considerada deliberada. Uma vez vulnerável e inseguro, o vulgar seria facilmente dominado pela teologia que conserva o medo e a esperança, submetendo o homem aos desígnios divinos.

A teologia é a teoria imaginária da contingência. Centrada na imagem de uma vontade onipotente e transcendente que cria e governa o mundo, a imaginação teológica propõe explicações que conservem o medo e a esperança, pois deixam cada um dos humanos suspensos aos desígnios imprevisíveis de um poder altíssimo; e propõe códigos de conduta em que a vontade humana se submete à divina pela mediação daquele que afirma saber interpretá-la, isto é, o teólogo. (Chauí 2003: 9).

A religião teologizada funciona como uma moral para o vulgar que a considera uma porta de salvação para sua impotência. A magia, no caso, exerce uma força significativa na mente desses homens, evitando uma possível ira divina, capaz de destruí-los. A incapacidade de conceber adequadamente Deus, como potência presente em toda parte, faz com que o vulgar, necessitando de uma autoridade, se contente com o conteúdo da palavra profética criando uma relação de dependência em relação às ilusões das narrativas bíblicas. Essa dependência torna os homens obedientes e dominados por aqueles que são considerados capazes de interpretar as narrativas.

Em síntese compreendemos que para o filósofo, a superstição consiste em um desafio à razão. O vulgar ao considerar as superstições como verdadeiras, cria uma visão distorcida da realidade e é a todo momento constrangido por estes fatores externos, diminuindo assim, sua capacidade de agir em liberdade. Assim, vemos em Espinosa, uma visão claramente negativa referente à superstição, que envolve toda a crítica proferida às religiões reveladas ou mesmo à qualquer forma de irracionalismo encontrado na religião, política ou filosofia.

### **Luís da Câmara Cascudo e a perenidade supersticiosa**

A abordagem de Luís da Câmara Cascudo é claramente diversa a de Espinosa. Enquanto a superstição é tematizada por Espinosa no âmbito filosófico e político, Câmara Cascudo nos apresenta uma abordagem sociocultural, ancorado na etnografia e na historiografia. De toda forma, Cascudo nos fornece uma análise profunda da questão supersticiosa que ultrapassa o campo religioso e teológico, consistindo em uma constante e participando da própria condição humana. Obviamente que a Europa do

século XVII diverge em absoluto do Brasil, especificamente o Rio Grande do Norte, de onde nos fala Cascudo no século XX. Portanto, não cabe ao presente trabalho contextualizar os espaços culturais dos nossos autores, mas apenas apontar as diferenças estruturais impostas pela situação histórica, cultural e política de ambos.

Luís da Câmara Cascudo dedicou grande parte da sua vida ao estudo da superstição. “A superstição sempre constituiu para mim uma das mais sedutoras indagações na cultura popular.” (Cascudo 1971: 147). Uma das principais constatações do folclorista consiste na questão da unidade humana que encontra-se sob “o mesmo receio temeroso, no mesmo gesto de súplica, na mesma ameaça apavorante” (Ibid: 147). Através de registros milenares, por assimilações e analogias, Cascudo percebeu que as superstições consistem em uma constante, modificam seus trajes conforme as necessidades locais, mas permanecem em conteúdo, evocando a ideia de perenidade na experiência de superstição. Permanece o caráter defensivo aos males exteriores ao próprio homem, que são capazes, como nos diz Espinosa, de destruí-lo. A sobrevivência de cultos desaparecidos é revelada em experiências que remontam à um tempo sem origem exata, mas que permanecem até mesmo nos dias atuais.

Surpreendia nos livros venerandos a solução que a fé transmite à confiança devota, revendo-a nos humildes servos familiares, pobres, analfabetos, tímidos. Davam-se explicações misteriosas que eram oráculos, ditados pela musa pitonisa da tradição. A literatura greco-romana parecia-me repetir, no infinito do tempo, as vozes mansas do meu povo fiel. Era uma transmigração afetuosa. Almas de Atenas, Tessália, ilhas do Egeu, Siracusa, Roma, Cartago, sibilas, áugures vestais, arúspices, falando como Tia Lica, seu Nô, Bibi, João Medeiro. Frases curtas, decisivas, cheias de sabedoria hermética: - *Faz mal! Não dá certo! Atrasa! É o contra!* Ao catecúmeno não se explica. Aconselha-se, orienta-se, corrige-se. Era um limiar sagrado com as névoas, os silêncios, as compreensões inacessíveis aos neófitos, trêmulos e crentes nos adros da iniciação. (Cascudo 1971: 147).

Alvo de diversas crendices populares, Cascudo desde pequeno experimentou diversas superstições utilizadas com a mesma finalidade em todos os tempos. “(...) o homem resolvera sua angústia com o recurso da mesma fórmula.” (Ibid: 146). Segundo sua concepção, a prática supersticiosa caminha em paralelo e precede as funções religiosas. Assim como na Roma Antiga, o *fanun* no espaço rural coexistia ao *templum*:

O *fanum* determinou o *fanático*, ardente, teimoso, com o orgulho de uma ortodoxia bem diversa, possuindo interpretações, testemunhos, intervenções sobrenaturais sem a dependência dos sacerdotes regulares, respeitados mas inoperantes naquela outra área sagrada. Como um missionário capuchinho no arraial de Canudos, de Antônio Conselheiro. Do *Templum* podiam nascer superstições pelo processo modificador da imaginação popular, alheia às sutilezas da casuística.

O *fanum* foi uma outra fonte de vulgarização a serviço do entendimento comum. Do *templum* desciam as águas de nascentes serenas, curso normal e conhecido desde as cabeceiras. Do *fanum* rumorejavam as torrentes criadas pela fé tempestuosa, entrecrocando-se na variedade das opiniões devocionais. (Cascudo 1971: 151)

Para o autor, não há possibilidade de se extinguir a superstição. Nem mesmo o cientificismo estruturado no pensamento racional é capaz de eliminar a prática supersticiosa que se ajusta psicologicamente aos elementos religiosos contemporâneos, sempre condicionados a mentalidade popular. “Permanecem no automatismo mímico, frases afastadoras do mal, ou renúncias denunciando os limites lícitos das devoções diluídas no tempo. É um reflexo associado.” (Ibid: 150). Contudo, a superstição para Cascudo não é considerada um ato irracional, mas algo que vai além da racionalidade, integrando-se aos atos reflexos. “Esse movimento instintivo, obscuro, poderoso, está muito além do raciocínio e se integra na intimidade misteriosa dos atos reflexos.” (Cascudo 1971: 152). A ciência, ao contrário do que supunha Espinosa, é considerado por Cascudo como berço de diversas superstições:

A superstição vale crédito, de *credere*, acreditar. Que é um “conceito” senão uma superstição, imperativa e renovável? Não criam que a superstição, esteja cedendo sob a pressão científica. Muda de continente e não de conteúdo. Há uma superstição científica que segue como uma sombra a irmã formal e grave, vez por outra confundindo-se notadamente no domínio da interpretação psicológica. As “escolas”, e sobretudo o *scholar*, guardam muito de imponência através do aparato supersticioso. A propaganda é uma fórmula supersticiosa, impondo aceitação antes da evidência.” (Ibid: 154)

Nesse ponto, o folclorista diverge claramente de Espinosa que encontra na ciência um meio de dissolução das superstições, o que resultaria na ação independente do homem quanto aos fatores externos. Cascudo, em contrapartida à ideia ilógica da superstição, vê no seu processo psicológico, uma lógica clara e necessária.

É uma solução dependente da vontade individual. Farás tal ato para tal resultado. E também se associa uma outra lógica, pré-lógica ou hiperlógica, de sentido oculto, incompreensível mas real e que deve possuir efeitos decisivos, embora escapando à percepção do homem. Essa fase escura, tenebrosa, cheia de forças imprevisíveis, é a que mais atrai no ritmo da realização e da esperança. Fundamenta-se na confiança de poder dispor, evitar, afastar, dispensar, aproximar as grandezas imortais, fazendo-as ou tornando-as acessíveis e dóceis aos interesses pessoais, do agente supersticioso.” (Cascudo 1971: 155).

As divergências apontadas nos remetem necessariamente às diferentes abordagens proferidas pelos autores em questão. Espinosa considera a superstição, no contexto de sua crítica a religião revelada, como negativa, uma vez que distorceria a realidade

impedindo o homem de agir em liberdade. Cascudo não analisa de forma valorativa o caráter supersticioso, mas aponta para a perenidade da superstição ocasionada pelo mesmo princípio proferido por Espinosa: o caráter defensivo, movido pelo medo de algo supostamente maior e fora do controle do homem. Ademais, se levarmos as considerações sobre as forças externas de Espinosa, a superstição conceituada por Cascudo é plenamente compatível. A ação supersticiosa não é criadora, mas consiste numa repetição de algo que se transmite permanentemente através do tempo. Se considerarmos ambas as abordagens como verdadeiras, o homem, interferido por forças externas não exerceria sua capacidade criadora. A superstição como força externa não capacita a ação criadora por ela mesma não ser regida pela criação, mas pela repetição. “O supersticioso apenas obedece a mecânica de processos milenares, escapando ou dispensando, totalmente, a colaboração do raciocínio contemporâneo. É preciso atentar para a ancestralidade funcional supersticiosa e a nenhuma intenção criadora, e sim repetidora, em sua utilização.” (Cascudo 1971: 166).

A liberdade em Espinosa é defendida justamente pelo ato de criar do homem, enquadrada no terceiro gênero do conhecimento. Neste sentido a superstição, claramente, para ambos os autores, não age em favor da criação, logo, da liberdade proferida por Espinosa. Se a superstição não pode ser extinta, como nos diz Cascudo, a liberdade conceituada pelo filósofo é impossibilitada.

### **Mecânica da superstição na sociedade contemporânea**

A questão que gostaríamos de levantar neste tópico refere-se aos rumos da superstição na crescente sociedade neoliberal, estruturada no capital, e influenciada pelo processo de secularização amplamente debatido por diferentes vertentes. Pautaremos nossa reflexão no fragmento póstumo de Walter Benjamim: O capitalismo como religião (1921), articulando as concepções apresentadas por Espinosa e Cascudo na compreensão dos mecanismos supersticiosos da sociedade capitalista e “secularizada”.

Segundo Benjamim o capitalismo não representa apenas, como acontece em Weber, uma secularização da fé protestante, mas é ele próprio um fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo. Considerado como a religião da modernidade define-se por três características fundamentais: 1- Consiste na mais extrema e absoluta religião cultural, contudo, isenta de dogma ou ideia; 2- Culto

permanente, no qual o trabalho coincide com a celebração do culto; 3- Destina-se à própria culpa e não mais à redenção ou expiação de uma culpa.

O capitalismo é provavelmente o primeiro caso de um culto não expiatório, mas sim culpabilizador [verschuldenden]. Nisto, este sistema religioso está sob a queda de um movimento monstruoso. Uma consciência de culpa [Schuldbewusstsein] monstruosa, que não se sabe expiada, agarra-se ao culto, não para expiar nele esta culpa, mas sim para fazê-la universal, martelá-la na consciência e, finalmente e sobretudo, para implicar o próprio Deus nesta culpa [Schuld], para que enfim ele mesmo se interesse pela expiação. (...) A transcendência de Deus decaiu. Mas ele não está morto, está envolvido no destino do homem. (Benjamin, 1921).

Convergente às demais estruturas religiosas, o capitalismo como religião age estruturado na fé:

(...) ela é aquilo que dá crédito e realidade àquilo que ainda não existe, mas em que cremos e temos confiança, em que colocamos em jogo o nosso crédito e a nossa palavra. *Creditum* é o particípio passado do verbo latino *credere*: e aquilo em que cremos, em que colocamos a nossa fé, quando estabelecemos uma relação fiduciária com alguém tomando-o sob a nossa proteção ou emprestando-lhe dinheiro, confiando-nos à sua proteção ou tomando de empréstimo dele algum dinheiro.<sup>41</sup> (Aganbem, 2013)

A crença no crédito, nos remete às concepções da superstição proferidas por Espinosa. A relação oscilante e imaginária do homem com o capital gera a insegurança e o medo, interferindo na ação humana (fator externo) e, dessa forma, diminuindo a potência de agir do homem. Constatamos a falsa liberdade, pautados no conceito espinosista, promovida pelo capitalismo, que condiciona a ação do homem ao capital, impossibilitando sua liberdade. Se considerarmos as ideias de Cascudo, constatamos que a superstição de fato permanece na contemporaneidade transfigurada, por exemplo, no culto ao capital, onde Deus é o dinheiro. “O capitalismo é, pois, uma religião em que a fé – o crédito – ocupa o lugar de Deus; dito de outra maneira, pelo fato de o dinheiro ser a forma pura do crédito, é uma religião em que Deus é o dinheiro.” (Aganbem, 2013). O processo do contínuo endividamento nesse sistema não pode ser extinto, e não se restringe ao âmbito empresarial, mas atinge também o individual:

A religião capitalista, em coerência com a tese de Benjamin, vive de um contínuo endividamento que não pode nem deve ser extinto. Mas não são apenas as empresas que vivem, neste sentido, *sola fide*, a crédito (ou a débito). Também os indivíduos e as famílias, que recorrem a isso de modo crescente, estão da mesma forma religiosamente envolvidos neste contínuo e generalizado ato de fé sobre o futuro. E o Banco é o sumo sacerdote que ministra aos fiéis o

---

<sup>41</sup> Cf. Carta aos Hebreus 11,1 (Nota da IHU On-Line)

único sacramento da religião capitalista: o crédito-débito. (Agambem, 2013).

Tendo em vista as questões levantadas, fica a pergunta: é possível extinguir a superstição ou ela de fato se transfigura e permanece na contemporaneidade? A resposta, obviamente é deveras complexa e permanece em aberto. Por um lado, a extinção de atos supersticiosos ligados a antigas credices populares relatadas por Cascudo, dão lugar a outros tipos de crenças inseridas pelo modelo financeiro mundial. Há, sobretudo, a permanência do medo e da insegurança no homem, cada vez mais condicionado a agir a partir de fatores externos, o que resulta num distanciamento da efetivação da liberdade espinosista.

### **Considerações finais**

Encontramos em Espinosa uma forte “crítica da tradição”, fundamentada na crença da emancipação do homem através da razão. Em Cascudo, ao contrário, encontramos uma percepção mais conservadora que não acha possível essa emancipação. A visão de Benjamin, entretanto, nos reafirma a perenidade supersticiosa de Cascudo, ressignificada a partir da “divinização” do capital e da ideia de crédito. O medo e a insegurança permanecem gerando outros tipos de atos defensivos. Embora nem todo medo seja superstição, como nos diz Espinosa, toda superstição nasce do medo. Não extinguindo-se o medo, permanece possibilidade da existência da superstição.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aganben, Giorgio. Artigo publicado na revista mensal italiana LoStraniero. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-aganben>

Benjamim, Walter (1921). O capitalismo como religião. Disponível em: [http://www.letras.ufrj.br/ciencialit/garrafa/garrafa23/janderdemelo\\_capitalismocomo.pdf](http://www.letras.ufrj.br/ciencialit/garrafa/garrafa23/janderdemelo_capitalismocomo.pdf)

Cascudo, Luis da Câmara. Tradição, ciência do povo. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1971.

Chauí, Marilena. Política em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Espinosa, Baruch de. Ética. Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antonio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Col. Os Pensadores).  
Tratado teológico-político. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Paidéia).

Magalhães, R. S. de. Imaginação e Superstição no Tratado Teológico Político (Cap. I ao XV), de Baruch de Espinosa. In: Cadernos Espinosanos XIX. p. 102 a 120. s/d.

Rocha, A. M. Cadernos de Ética e Filosofia Política 12, 1/2008, p. 81-99.



## O DEMONÍACO, A POSSESSÃO E A PRÁTICA EXORCÍSTICA: UMA REFLEXÃO SOBRE A PROTOPSICANÁLISE DA TEOLOGIA CRISTÃ

José Filipe P. M. Silva<sup>42</sup>(IF/FLUP)

**Resumo:** Neste artigo pretende-se realizar uma análise sobre a natureza do “demoníaco”, da “possessão” e da “prática exorcística” na terminologia Cristã, e, simultaneamente, aproximar estes conceitos da abordagem psicanalítica freudiana enquanto modelos prototípicos para a compreensão e tratamento das psiconeuroses. Para tal, centrar-se-á o estudo em quatro autores fundamentais (Sto. Agostinho, S. Tomás de Aquino, Pe. Gabriele Amorth e S. Freud), ordenando-se em três momentos temáticos (tradição bíblica, perspetiva teológica e interpretação psicanalítica) e tendo por fio condutor a mudança de paradigma teológico e sócio-cultural instaurada pelo *Malleus Maleficarum*.

**Palavras-Chave:** Demónio; Exorcismo; Inquisição; Medicina; Possessão.

**Abstract:** In this paper it is intended to realize an analysis on the nature of “demonic”, “possession” and “exorcist practice” in Christian terminology and, simultaneously, to approximate these concepts to freudian psychoanalytic approach as prototypical models for the comprehension and treatment of psychoneurosis. For such, the study will be framed in four fundamental authors (Saint Augustine, Saint Thomas Aquinas, Fr. Gabriele Amorth and S. Freud), orientated by three thematic moments (biblical tradition, theological perspective and psychoanalytical interpretation) and having as plumb-line the theological and socio-cultural change of paradigm established by *Malleus Maleficarum*.

**Keywords:** Demon; Exorcism; Inquisition; Medicine; Possession.

---

<sup>42</sup> Doutorando, Mestre e Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Grupo de investigação “Estética, Política e Conhecimento” do Instituto de Filosofia do Porto. E-mail: josefsilva@live.com.pt.

### **Não há cristianismo sem demónios**

Constitui uma parte absolutamente central da teologia Cristã a crença em entidades demoníacas, possessões e ritos exorcistas. Os evangelhos são muito claros: Cristo veio ao mundo para “destruir as obras de Satanás” (Bíblia Sagrada, 1 Jo: 3-8), “expulsar os demónios pelo dedo de Deus” (*op. cit.*, Lc 11: 20), “fazendo o bem e curando todos os que eram oprimidos” (*op. cit.*, Act 10: 38) e, enfim, libertar a humanidade do caminho do pecado. Os demónios surgem nesta mundividência como entidades reais contra as quais é preciso batalhar. Neste sentido, e se quiséssemos negar a existência desses seres malignos, estaríamos necessariamente a contrariar as Sagradas Escrituras, o que seria herege; quem não acredita no demónio não compreende a obra de Cristo: “O mal não é apenas uma deficiência, mas uma eficiência, um ser vivo, espiritual, pervertido e perversor. Uma terrível realidade. Misteriosa e medonha. Sai do âmbito do ensinamento bíblico e eclesiástico quem se recusa a reconhecê-la como existente”<sup>43</sup> – diria um dia o Papa Paulo VI.

O Catecismo da Igreja Católica, aprovado pelo ulterior pontífice, confirmaria o enquadramento: “A existência dos seres espirituais, não-corporais, a que a Sagrada Escritura habitualmente chama anjos, é uma verdade de fé” (Catecismo da Igreja Católica, §328). Mas então se os anjos, criaturas puramente espirituais dotadas de inteligência e vontade, representam verdades de fé, o mesmo terá que se dizer dos demónios, que são anjos decaídos, pois “radical e irrevogavelmente recusaram Deus e o seu Reino” (*op. cit.*, §392).

Mas o que diferencia uns dos outros? Quais são as qualidades das naturezas angélica e demoníaca? Convém aqui servirmo-nos das posições daquele que emerge, de entre os teólogos patrísticos e medievais, como a maior autoridade para estes assuntos, S. Tomás de Aquino, não fortuitamente conhecido como *Doctor Angelicus*.

### **Maus por vontade, não por natureza**

S. Tomás defende a tese de que os demónios não são maus por natureza, mas por vontade<sup>44</sup>. De facto, qualquer opinião em sentido contrário não entra em conformidade com a história do Génesis, sobretudo onde se lê que “Deus, vendo toda a Sua obra, considerou-a muito boa” (Bíblia Sagrada, Gn 1: 31).

---

<sup>43</sup> Cf. [http://vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/audiences/1972/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19721115\\_it.html](http://vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721115_it.html).

<sup>44</sup> Cf. Tomás de Aquino. *De Malo*, q. 16, a. 2.

Se toda a obra de Deus é considerada de tal modo, afirmar a presença demoníaca no interior da Criação como um mal natural contrariaria a Sua divina perfeição; o mal não foi criado por Deus mas introduzido no mundo pela tentação da serpente: “Tudo o que está submetido à obra criadora procede de Deus enquanto princípio; e porque Deus não é o autor dos males, é impossível que qualquer mal desvele da obra criadora” (Tomás *De Malo*, q. 16, a. 2). Porém Ele permite que certos malefícios persistam, na medida em que desempenham um importante papel no devir da Providência, como é o caso dos demónios, que concedem a possibilidade aos seres humanos de superarem as suas tentações: “O bem do homem (...) pode ser obtido duplamente pela divina providência. De um modo, directamente; induzindo ao bem e retraindo do mal, o que convenientemente se faz pelos anjos bons. De outro modo, indirectamente; por exemplo, quando alguém se exerce atacado pela impugnação de um contrário. E era conveniente que esta obtenção do bem humano se realizasse pelos maus anjos, afim de que não fossem eliminados totalmente, depois do pecado, da utilidade da ordem natural” (Tomás I, q. 64, a. 4).

Os demónios servem a ordem natural, diz-nos S. Tomás. E esta é uma ideia muito curiosa: mesmo depois da rebelião contra Deus, do pecado e da conseqüente expulsão do Céu, os demónios continuam a agir em prol da glória divina, testando a fé dos homens. Estamos aqui perante a mesma linha de pensamento de Sto. Agostinho: “Deus, por ser o sumo bem, de nenhuma forma permitiria que houvesse algum tipo de mal nas suas obras, a não ser que, por ser onnipotente e bom, retire desse mal um bem (Agostinho *apud* Tomás, *ibidem*, q. 2, a. 3)”.

Estes anjos maus penam então em dois lugares distintos: no inferno, “em razão de sua culpa” (Tomás I, q. 64, a. 4), e no ar caliginoso, “em razão da exercitação humana” (*idem*).

### **Os demónios (ainda) são anjos e possuem certos poderes**

Se é verdade que, por um lado, a suposição de uma malignidade natural nos demónios representa um atentado às Sagradas Escrituras e à infinita bondade divina, também não é menos correcto de se dizer que tal constitui uma contradição metafísica. Lembremo-nos de que para S. Tomás o bem e o ente são convertíveis<sup>45</sup>, isto é, todo o bem é ente e todo o ente é bom – mesmo os demónios. Obviamente que falamos de um ponto de vista

---

<sup>45</sup> Cf. Tomás de Aquino. I-II, q. 55, a. 4.

estritamente metafísico ou ontológico, e nunca moral. Com efeito, “o diabo e os outros demónios foram criados por Deus naturalmente bons, mas eles, por si próprios é que se tornaram maus” (Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Concilium Lateranense IV, 1, De fide catholica, p. 230).

Todos os anjos foram “criados em graça” (Tomás, *op. cit.*, q. 62, a. 3) desde o primeiro instante, possuindo um “princípio de bem operar” (*idem*) que lhes possibilitaria escolher entre o caminho da glória, do Verbo, e alcançar a bem-aventurança, ou então não usar dessa inclinação e pecar. A graça concedida aos anjos representa a oportunidade de escolher, de decidir, de ter vontade e poder agir segundo a mesma; numa palavra: livre-arbitrío. Porém alguns anjos recusaram-se a aderir a Deus, afastando-se d’Ele. Comparativamente à vontade dos humanos, convém notar que a vontade angélica não se encontra sujeita à mudança mas que é definitiva, permanente: “costuma-se dizer que o livre-arbitrío do homem é flexível e capaz de termos opostos, tanto antes como depois da eleição, porém, o do anjo é flexível quanto aos opostos, antes da eleição, não, porém, depois” (Tomás, *op. cit.*, q. 64, a. 2). Resulta daqui que os anjos bons, que aderem à justiça celeste, ficam nela confirmados, e os maus, que a rejeitam, obstinam-se no pecado.

Os demónios são anjos decaídos, mas anjos. Eles diferenciam-se dos bons porque pecaram, mas isso não significa que tenham perdido todas as suas qualidades angelicais, isto é, as potencialidades naturais com que foram criados. Concretamente falando, S. Tomás diz que devemos distinguir entre dois aspectos particulares quando referimos o poder demoníaco: por um lado, aquilo que é da ordem da natureza e, pelo outro, as consequências resultantes do livre-arbitrío: “Um procede da vontade deliberada e esse pode ser propriamente chamado acto do demónio. E tal acto é sempre mau, porque, embora algumas vezes faça algo de bom, todavia não faz o bem; assim, dizendo a verdade para enganar, e não a acreditando e confessando voluntariamente, mas coagido pela evidência das coisas. Porém, outro acto do demónio sendo natural, pode ser bom e lhe atesta a bondade da natureza. E todavia abusa também desse acto, para o mal” (*idem*).

S. Tomás pretende afirmar que os demónios, em consequência da expulsão celeste, não perderam a inteligência das ideias inatas recebidas pela Criação, mas que as conservam; porém – e este é o ponto fundamental – apresentam também duas deformidades ou privações ao nível epistemológico: vêem os conhecimentos especulativos discorrentes da Graça substancialmente diminuídos, e os afectivos, respeitantes à Sabedoria de Deus,

aniquilados: “Há um duplo conhecimento da verdade: o obtido pela natureza e o pela graça. Sendo este último também duplo: um é somente especulativo, quando, por exemplo, são revelados a certas pessoas certos segredos divinos; outro, porém, é afectivo, produz o amor de Deus (...) destas três formas, a primeira nem foi suprimida nem diminuída nos demónios (...) Porém, a segunda forma de conhecimento, a que se obtém pela graça e consiste na especulação, não lhes tendo sido tirada, foi-lhes contudo diminuída (...) Mas da terceira forma de conhecimento eles são totalmente privados, bem como da caridade” (*op. cit.*, q. 64, a. 1). E é por isto que os demónios “tentam associar o homem à sua revolta contra Deus” (Catecismo da Igreja Católica, § 414), induzindo ao pecado mortal que “traz consigo a perda da caridade e a privação da graça santificante” (*ibidem*, § 1861).

Não obstante, não se deve atribuir ao diabo e aos demónios a instigação de todos os pecados uma vez que estes também podem derivar da falta contra a própria razão, a verdade, a recta consciência. O pecado “é uma falha contra o verdadeiro amor para com Deus e para com o próximo, por causa dum apego perverso a certos bens” (*ibidem*, § 1849). Ou, segundo Sto. Agostinho, “uma palavra, um acto ou um desejo contrários à Lei eterna” (Agostinho *apud* Tomás I-II, q. 71, a. 6).

Comprendemos assim que tanto os anjos quanto os demónios possuem certos poderes de actuação sobre as realidades materiais, podendo mover objectos<sup>46</sup> ou imutar os sentidos (internos e externos) do homem<sup>47</sup>. Nenhum deles pode, contudo, realizar milagres, que são da inteira responsabilidade de Deus. Quanto muito, e por causa das suas capacidades naturais, os demónios podem fazer coisas de tal ordem prodigiosas e extraordinárias que se pareçam, aos olhos dos seres humanos, como reais milagres – elas aparentam-se como tal mas não o são efectivamente.

O que ocorre neste género de situações é um aproveitamento da ignorância humana sobre o funcionamento da natureza por parte dos demónios para indução ao pecado sob as mais variadas formas de perversão. E é por isto mesmo que os magos e bruxas parecem capazes de, através de pactos, operar fantásticas alterações nos acontecimentos mundanos: “Chamam-se milagres (...) às coisas feitas contra a ordem de toda a natureza criada. Mas, como não nos é conhecida toda a virtude da natureza criada, por isso dizemos que para nós há milagre quando alguma coisa é feita contra a ordem da natureza criada, que conhecemos, por alguma virtude criada, que ignoramos. Assim não

---

<sup>46</sup> Cf. Tomás de Aquino. I, q. 110, a. 3.

<sup>47</sup> Cf. Tomás de Aquino. I, q. 111, aa. 3 et 4.

é milagre, em si mesmo, mas só para nós, qualquer coisa que os demónios façam por virtude natural, sendo desse modo que os magos fazem milagres, por meio dos demónios” (Tomás, *op. cit.*, q. 110, a. 4).

### **Acções de cura e exorcismos**

No início do artigo alertamos para o facto das Escrituras testemunharem a vinda de Cristo a este mundo com o intuito de lutar contra o demónio. Com efeito, Ele aparece na Galileia como exorcista, sendo recorrentemente apresentado como tal pelos seus conterrâneos, o que Lhe valeu a própria acusação de estar endemoninhado<sup>48</sup>.

Apesar de não nos interessar aqui o aprofundamento teológico das respectivas passagens em que isso ocorre, importa, no entanto, alertar para dois pontos fundamentais: primeiro, que deve ser estabelecida uma distinção clara nas práticas salvíficas de Jesus entre as que dizem respeito a acções de cura e os exorcismos propriamente ditos; segundo, que nem sempre podemos estar certos da categoria em causa uma vez que existem relatos que se limitam a mencionar os exorcismos sem oferecer quaisquer pormenores sintomáticos (é exemplo Maria Madalena, “da qual tinham saído sete demónios” (Bíblia Sagrada, Lc 8: 2)). E este último ponto é muito importante pois toca no cerne do diagnóstico: “(...) consideram-se como sinais de possessão do demónio: dizer muitas palavras de língua desconhecida ou entender quem assim fala; revelar coisas distantes e ocultas; manifestar forças acima da sua idade ou condição natural (...) convém atender também a outros, sobretudo de ordem moral e espiritual, como por exemplo a aversão veemente a Deus, ao Santíssimo Nome de Jesus, à Bem-aventurada Virgem Maria e aos Santos, à Igreja, à palavra de Deus, a objectos e ritos, especialmente sacramentais, e às imagens sagradas” (*Rituale Romanum, Celebração dos Exorcismos, Preliminares, §16*).

Uma leitura rigorosa do *Rituale Romanum* obriga-nos a concluir que muito do que é apresentado nas Sagradas Escrituras carece de justificação. Se isto por si só é suficiente para se considerar inapropriadas ou mesmo hereges essas partes do *Rituale* é algo que não discutiremos. Importa sobretudo sublinhar a ideia de que não podemos saber, em determinadas passagens, se o que está realmente em causa são possessões ou fenómenos de cura.

---

<sup>48</sup> Cf. *Bíblia Sagrada*, Mc 3: 22.

## **Não há cristianismo sem exorcismos**

Em consequência do pecado original todas as crianças nascem pecadoras e, assim sendo, necessitam de ser purificadas, expurgadas do poder demoníaco herdado. É neste sentido que é atribuído ao Baptismo um enormíssimo valor: com ele pretende-se ressaltar que o catecúmeno foi retirado a Satanás e entregue a Cristo, representando o primeiro passo em direcção à libertação espiritual e à ultrapassagem do “estado de pecado” (Tomás III, q. 71, a. 2) natural. Escreve S. Tomás: “No baptismo, pela ablução do pecado fica excluído do baptizado o poder do demónio, enquanto este nos impede de alcançar a glória do céu. Mas os exorcismos tiram ao demónio o poder de nos impedir a recepção do sacramento” (*idem*). E isto é fascinante de ser pensado! Fascinante porque nos acostumamos a conceber, na teologia da vida quotidiana, a prática exorcística como algo que ocorre numa etapa mais ou menos avançada da vida e em decurso de uma grave perturbação, esquecendo-nos, frequentemente, da sua amplitude iniciática. Ou seja: todos os cristãos são exorcizados pelo menos uma vez!

Concluimos assim que não existe cristianismo sem exorcismos e que tais práticas possuem alguma eficácia, não sendo meramente simbólicas. Se o sacramento baptismal propriamente dito concede a graça da remissão plena dos pecados, a incorporação dos ritos exorcistas excluem desde logo o amplo impedimento à consecução da graça salvífica: “Desses impedimentos um é extrínseco e consiste no esforço que fazem os demónios para nos impedir a salvação (...) O outro é um impedimento intrínseco, consistente em termos os sentidos fechados à recepção dos mistérios da salvação, por causa da mácula do pecado original” (*op. cit.*, q. 71, a. 3).

O exorcismo, na sua forma simples, realiza-se invariavelmente durante a celebração do Baptismo, ao passo que na forma solene, conhecida como grande exorcismo, apenas poderá ser feita por meio de um sacerdote e com a licença do bispo local<sup>49</sup>, depois de elaborado um rigoroso diagnóstico que elimine as causas clínicas.

## **Transformações histórico-culturais das práticas exorcísticas**

Lemos num dos livros do Pe. Gabriele Amorth: “Há cerca de três séculos que, na Igreja Católica, quase não se fazem exorcismos: no ensino académico (seminários, universidades pontifícias), nos últimos decénios, quase nunca se fala no demónio e, muito menos, dos exorcismos. Actualmente temos um clero – sacerdotes e bispos – que

---

<sup>49</sup> Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, §1673.

não têm qualquer preocupação sobre este tema, salvo raríssimas exceções. Por outro lado, o Evangelho é claro; o exemplo dos Apóstolos é claro; a prática da Igreja, há cerca de três séculos, é igualmente clara” (Amorth 2008: 12).

O Pe. Amorth é-nos pertinente para estes assuntos pois apresenta uma visão muito interessante: por um lado, diz que a prática exorcística no seio do Catolicismo tem vindo a sofrer um processo de esquecimento e, pelo outro, que tal descrédito é contrário ao que está anunciado nas Escrituras. Facilmente verificamos que as duas referências possuem diferentes graus de evidência, sendo a primeira mais obscura que a segunda. De facto, relativamente a esta, é demasiado óbvio, por tudo o que temos vindo a discutir, que ele está completamente certo: Jesus e os seus apóstolos foram exorcistas e muitos outros depois deles também; além disso, o exorcismo assume importância tal que se encontra integrado no Baptismo, constituindo, mesmo no século vinte, um importante pilar teológico, conforme consta das mais variadas directrizes do Catecismo da Igreja Católica que pontualmente temos exposto. Mas a primeira afirmação não é tão pacífica.

Com o intuito de a justificar, o Pe. Amorth elabora uma pequena divisão histórica em sete períodos<sup>50</sup>. Não nos interessa expor aqui em amplitude o conteúdo ou pertinência de cada uma dessas divisões; porém é imprescindível realçar os argumentos (leia-se: factos históricos) avançados com vista a sustentabilidade da sua posição e, concretamente falando, dos motivos que levam ao progressivo esmorecimento do ministério exorcista.

O ponto nodal com que o Pe. Amorth sustenta a sua posição encontra-se manifesto nos parágrafos dedicados aos séculos doze a quinze e dezasseis a dezoito. Com efeito, ele começa por lamentar a primeira etapa referida por ser “um período muito triste para a Igreja; um período que prepara tempos ainda mais tristes” (*ibidem*: 24). Não se refere a uma perspectiva cultural, uma vez que se trata de um tempo de grandes sumas teológicas, de magníficas catedrais e de grandes Papas teocratas, mas antes a uma perspectiva bélica e herética, pois estamos num tempo de luta contra os Albigenses, de contestações anticlericais e anti-elesiásticas e da Guerra dos Cem Anos – sendo que o pior ainda estaria para vir: “Aquelas que, até então, eram chamadas de *bonae feminae*,

---

<sup>50</sup> 1º) Na vida de Cristo e dos Apóstolos; 2º) Nos três primeiros séculos; 3º) Do século III ao século VI; 4º) Do século VI ao século XII; 5º) Do século XII ao século XV; 6º) Do século XVI ao século XVII; e 7º) Do século XVIII aos nossos dias.



ou seja, mulheres um pouco loucas e merecedoras de misericórdia passam a ser consideradas bruxas” (*idem*).

Lembremo-nos a este propósito que em 1252 Inocêncio IV autoriza a tortura contra os hereges, e que João XXII, em 1326, permite pela primeira vez a inquisição contra as bruxas. Mais ainda: catorze anos depois, e por mais de um século, a Europa vê-se assolada pela peste negra, uma epidemia que causaria a destruição de vidas e de valores morais – incluindo os eclesiásticos.

É neste horrível contexto que surge em 1484, escrito pelos dominicanos H. Kramer e J. Sprenger e apoiado pela Bula de Inocêncio VIII, o *Malleus Maleficarum*, manual oficial da Inquisição. Vemos que a obra se inscreve já no segundo período de maior importância para o Pe. Amorth. Ademais, tal corresponde ao verdadeiro período da loucura, em que os «exorcismos cederam lugar às perseguições» (*ibidem*: 25). Inference assim o exorcista: «Onde o demónio não é combatido e expulso perante os exorcismos, os homens são demonizados e mortos» (*idem*). Mas é caso para perguntar: será correcta essa conclusão?

### **Teologia e Jurisprudência**

Não parece ser pacífico afirmar a existência de uma substituição estrita dos exorcismos pelas perseguições dado que estamos perante um confuso emaranhado entre dois patamares de entendimento: o teológico e o político/judiciário. De facto, podem os heréticos serem considerados enquanto possuídos e a acção do inquisidor como uma espécie de exorcismo? Isto é muitíssimo complicado de discutir.

Se, por um lado, é verdade que a “inquisição” (*inquisitio*) representa uma técnica judiciária que se conjuga com uma série de procedimentos com vista a luta contra a heresia, também não é menos correcto de se dizer que o exorcismo, como ritual da Igreja, desempenha um importante papel na adjuração demoníaca no decurso desses mesmos procedimentos judiciais. O que existe em ambos os casos é, fundamentalmente, um interrogatório ao diabo. E aqui os patamares sobrepõem-se; o problema reside na intenção posterior de cada um deles: condenar ou libertar.

Tendo em consideração apenas a questão da finalidade, a história diz-nos que o Pe. Amorth parece ter razão dado que são incomensuravelmente mais frequentes os relatos de perseguições por parte da Igreja após o século doze que os de exorcismos, praticados nas suas formas ritualistas ou sacramentais, mas judicialmente independentes. Porém

escapa-lhe um ponto fulcral: o de saber se é correcto de pensar que as práticas persecutórias emergem devido ao enfraquecimento das exorcísticas ou, em sentido contrário, se são elas próprias a causa desse enfraquecer. A mera afirmação de que “onde continuaram a realizar os exorcismos, não houve perseguição” (*ibidem*: 27) não constitui uma justificação aceitável para tão controversa tese, embora a possamos compreender sob uma perspectiva pastoral.

### **Diagnósticos contemporâneos**

Embora nem sempre seja possível efectuar um diagnóstico preciso dos exorcismos de Jesus – pela ausência de um quadro sintomático, como referido –, a ciência actual tende a identificar as seguintes patologias: o possesso gesareno (Bíblia Sagrada, Mc 5: 1-20): demência ou insanidade; o jovem possesso trazido pelo pai (*op. cit.*, Mt 17: 14-18 e Mc 9: 14-27): epilepsia; o possesso junto à Sinagoga (*op. cit.*, Mt 12: 22 e Lc 11: 14): mudez e cegueira; o possesso de Cafarnaum (*op. cit.*, Mt 9: 32-33): mudez; a possessa encurvada (*op. cit.*, Lc 13: 11-13): problemas de coluna. Poderíamos também lembrar os casos de exorcismos colectivos (*op. cit.*, Lc 6: 17-19) que parecem apontar para histerias ou efeitos placebo. Percebemos imediatamente que a distinção entre as acções de cura e os exorcismos propriamente ditos está intrinsecamente relacionada com a capacidade médica daquele tempo em identificá-las; isto é, as doenças cujas causas são externamente detectáveis, de cariz somático, que obedecem a determinadas sintomatologias conhecidas, não são remetidas ao poder demoníaco, ao passo que aquelas com uma causa desconhecida, geralmente de foro interno – psíquico, funcional, hormonal ou cerebral, poderíamos hoje dizer –, são tidas como produtos do diabo.

Concluimos assim que, culturalmente – mas não teologicamente falando –, as narrativas bíblicas que testemunham os exorcismos de Jesus não necessitam mais de serem compartilhadas na mundividência padronizada do século vinte e um, dado que se encontram atreladas a um estágio medicinal já ultrapassado.

Mas o facto de não necessitarem de partilha não significa que as deixemos de analisar. E em boa parte é isso que faz Sigmund Freud e algumas correntes psicanalíticas posteriores, que observam na mitologia Judaico-Cristã um excelente material para a compreensão do funcionamento mental nas civilizações modernas. De facto, essa importância é de tal modo central que a própria figura do psicanalista pode ser perfeitamente associada à do exorcista: ambos procuram, através de metodologias

específicas, rituais complexos e morosos, expurgar determinada coisa do ser humano que o impede de viver saudavelmente. No caso do exorcista, tratam-se de demónios; no do psicanalista, de afectos reprimidos ligados a recordações de acontecimentos psicológicos traumatizantes, e que podem também, sob certas circunstâncias, revelarem-se como demoníacos.

### **O demoníaco nas psiconeuroses freudianas**

Por volta de 1897 Freud elabora o conceito de “fantasia/fantasma” (Phantasie) como algo que diz respeito à realidade psíquica de cada sujeito<sup>51</sup>. As fantasias resultam de uma combinação inconsciente de coisas experimentadas e ouvidas e assumem o papel de ficções protectoras que transformam e distorcem os factos da realidade em prol de uma amenização do prejuízo que essas memórias poderiam desempenhar na mente.

Sem aprofundar demasiado o assunto convém sublinhar apenas que a realidade subjectiva é incomensuravelmente mais poderosa que a objectiva e que se expressa de variadas maneiras, sobretudo através dos sonhos, actos falhos, *lapsus linguae* e os sintomas neuróticos em geral. O demoníaco surge, neste sentido, como um produto sintomático, e as possessões, como estados neuróticos encriptados: “A teoria demonológica daqueles tempos obscuros ganhou o seu litígio face a todas as concepções somáticas do período da ciência “exacta”. Os casos de possessão correspondem às nossas neuroses, para cuja explicação recorreremos novamente aos poderes psíquicos. Os demónios são para nós desejos maus, desapreciados, retornos de moções pulsionais recalçadas, reprimidas. Somente desautorizamos a Idade Média na projecção destes seres anímicos para o mundo exterior; para nós, eles fazem parte da vida interior dos enfermos, onde moram” (Freud 1992b: 73).

Para a psicanálise freudiana, o demónio – tal como Deus – figura uma representação paterna, uma “projecção” (Projektion), um desvio, dos impulsos inaceitáveis sentidos durante a infância: “Se o Deus bom e justo é um substituto do pai, não é de admirar que a criação de Satanás tenha encontrado expressão também na atitude hostil, que odeia, que o teme e que promove a querela. Por conseguinte, o pai seria a imagem primordial (Urbild; o protótipo) individual tanto de Deus como do Diabo” (*ibidem*, p. 88).

---

<sup>51</sup> Cf. Freud, S., *Manuscrito M* in *Obras Completas*, Vol. I, p. 293.

### **Uma protopsicanálise de fins**

A maior crítica que se pode fazer a esta posição – assente no fenómeno da projecção – é a de que ela não compreendeu verdadeiramente o significado bíblico das possessões, uma vez que estas surgem tratadas como algo de interno, que nasce dentro do indivíduo e que é posteriormente reconstruído e recodificado sob as formas demoníacas (leia-se: neuróticas), ao passo que, na realidade, as crises de possessão possuem uma origem completamente exterior que é interiorizada, incorporada. A leitura psicanalítica do Cristianismo falha neste ponto. Porém aproxima-se dele, como anunciamos mais acima, em matéria de objetivos: exorcizar esse demoníaco, independentemente da sua natureza. O alcance da “cura” (Heiling) permanece indissociável da capacidade do doente ser levado a sentir, a rememorar os momentos traumáticos que estiveram na origem da sua neurose e, assim, enfrentar e vencer a severidade dos demónios vivificados.

Olhando por intermédio de uma perspectiva científica, facilmente compreendemos a razão da existência de uma protopsicanálise na teologia Cristã: ela foi precursora, à sua própria maneira, de um conjunto de práticas de cura e de apaziguamento do sofrimento psíquico dos seus crentes por mais de dois milénios, seja sob a formalidade mais solene do grande exorcismo, seja pela sua inclusão – aparentemente mais singela – no sacramento baptismal, seja até mesmo pelo próprio papel da confissão, entendido como psicanálise em estado selvagem, do quotidiano, que abriga um rol de abordagens diferentes das exercidas em clínica e, por isso, menos aprofundadas e eficazes – mas completamente úteis. Se esta utilidade deriva de uma auto-ilusão ou de um efeito placebo é completamente indiferente para o caso: o que deve importar, quer no caso teológico, quer no psicanalítico, é o auxílio e a acalmia de quem sofre, independentemente de tudo o resto.

Porém este resto é tão imenso que não nos permite concluir o mesmo se olharmos de um ponto de vista estritamente teológico, através do qual caímos inevitavelmente em ofensa. Tal parece constituir, no entanto, uma ofensa perdoável: afinal de contas, relembrando o *Malleus* e as perseguições, não tem também a Igreja os seus próprios pecados?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

*Bíblia Sagrada*. Difusora Bíblia, Lisboa, 1995.

Tomás de Aquino. *Questions Disputées sur Le Mal (De Malo)*. Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1992.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Grafosul, Porto Alegre, 1980.

### FONTES SECUNDÁRIAS

Amorth, G. (2008). *Exorcistas e Psiquiatras*. Palavra & Prece Editora Ltda., São Paulo.

Catecismo da Igreja Católica (1993), Gráfica de Coimbra, Coimbra.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta (2002), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna.

Freud, S. (1992a), *Manuscrito M* in *Obras Completas*, Vol. I, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Freud, S. (1992b), *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*; In. *Obras Completas*, Vol. XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Kramer, H. & Sprenger, J. (2004), *Malleus Maleficarum (O Martelo das Feiticeiras)*, Editora Rosa Dos Tempos, Rio de Janeiro.

***Painel 2 – Práticas de Cura***

***Autores:***

*Gilson Xavier de Azevedo*

*Flávio Miguel*

*Susana Ferreira de Castro*

## **O PODER CURATIVO E PROTETOR DAS GEMAS NA ANTIGUIDADE: ALGUNS EXEMPLOS**

Susana Ferreira de Castro (CECH – FLUC)<sup>52</sup>

### **Resumo**

As gemas enquanto amuletos representam uma interessante parte da arte glíptica. Aliando o poder da gema à gravação de uma inscrição ou símbolo, o poder mágico das gemas seria inestimável, dada a quantidade e qualidade de exemplos recolhidos. Recorrendo às informações dadas por Plínio, o Antigo na sua obra *História Natural*, apresentam-se alguns exemplos dessas gemas como amuletos, crenças e efeitos mágicos.

**Palavras-Chave:** Gema; Amuleto; Proteção; Crença.

### **Abstract**

Gems as amulets represent an interesting part of the glyptic art. The magical power of the gem allied with a magic inscription or symbol would be priceless, according to the quality and quantity of those collected. Using the information given by Pliny, the Elder in his *Natural History*, here are some examples of such gems as amulets, beliefs and magical effects.

**Key-Words:** Gem; Amulet; Protection; Belief.

---

<sup>52</sup> Doutoranda em Estudos Clássicos, especialização em Mundo Antigo. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. susanafcastro@gmail.com

## As Gemas e Seus Usos na Antiguidade Clássica

A arte glíptica<sup>53</sup> remonta ao IV milénio a.C., época em que as primeiras gemas foram gravadas com motivos decorativos, na Ásia Ocidental. Esta prática foi adaptada e desenvolvida pelos egípcios, minóicos e micénicos, e foi através destes que os gregos aprenderam esta arte, que se desenvolveu sobretudo na Antiguidade clássica, época em que atingiu o auge da sua produção, graças à capacidade dos gregos em dar um cunho próprio ao que adaptavam de outras culturas, abordando-a de outra forma, representando a sua mitologia e a sua cultura, e usando-as como selos, ornamentos ou amuletos. Na época romana, as gemas gravadas despertaram o mesmo interesse outrora vivo na época grega, embora tenha variado um pouco a forma como eram usadas, tendo surgido também as primeiras coleções, as dactiloteças (Richter 1971: 1).

Exemplo célebre da importância dada à arte glíptica na Antiguidade é o episódio de Polícrates que nos é narrado por Heródoto: aconselhado por Amásis, faraó do Egito e seu aliado, a privar-se do bem que lhe era mais querido e precioso, para aplacar a ira divina antes que esta se resolvesse a cobrar pela sua boa fortuna, o famoso tirano de Samos decide, numa encenação um tanto teatral, lançar ao mar o seu anel pessoal com selo de esmeralda. Depois, como se se tivesse sacrificado a si próprio, lamenta desesperadamente a perda (*Histórias* 3.40-41). Este episódio, cujo tema é explicar a queda do famoso tirano, serve-se de um anel como pretexto, o que comprova a importância do uso dos selos<sup>54</sup>.

Portanto, as gemas enquanto selos serviam de identificação, correspondendo ao que hoje usamos como assinatura, mas numa época em que nem todos sabiam escrever. O selo dava uma identificação indubitável a um documento, mensagem ou propriedade, assegurando a sua credibilidade, pelo que era necessário ter cuidado com as

---

<sup>53</sup> O termo provém do verbo grego *γλύφω* (*glypho*), nome dado à arte de gravar, através de uma incisão (cf. e.g. Platão, *Hípias Menor* 368c), uma gema. Este termo (do lat. *gemma*, «pedra preciosa») é empregue em joalheria para designar uma pedra preciosa ou semipreciosa que se distingue pela raridade, beleza e durabilidade, sendo por isso apropriada para ser trabalhada e usada como joia ou ornamento. À incisão que recebe, em baixo-relevo, chama-se entalhe. A sua importância adquiriu tal ordem que se tornaram objetos valiosos ao ponto de serem colecionados, ainda na Antiguidade clássica, e guardados em dactiloteças (do lat. *dactylitheca*). Este termo, proveniente diretamente do grego *δακτυλιοθήκη*, «cofre para anéis», e é mencionado pelos autores da época para se referirem às caixas ou pequenos gabinetes onde eram guardadas (cf. e.g. Marcial, *Epigramas* 11.59). Para uma contextualização geral sobre o tema, vide Morais, R. (2011), «As Gemas e os Camafeus: da Antiguidade à Época Moderna», *Humanitas* 63: 373-386.

<sup>54</sup> Para ler o episódio completo, vide Silva, M. F. e Abranches, C. (1997), *Heródoto. Histórias: livro 3º*. Introduções, versão do grego e notas. Lisboa: Edições 70. Sobre Polícrates de Samos, vide Silva, M. (1995), «A História de Polícrates de Samos. Mais um Capítulo na Biografia da Humanidade», *Humanitas* 47: 55-70.



falsificações, sendo o selo quebrado quando a pessoa a quem pertencia morria, para não ser mais utilizado (Richter 1968: 45). Isto porque, obviamente, o motivo do selo identificava o seu dono e este, dependendo da sua função na sociedade, podia ser desde um pequeno proprietário a um membro com alto cargo ao serviço do governo. Todas as posses que fossem consideradas valiosas eram seladas. Na atualidade, o uso de selos ou sinetes está obsoleto e não tem a importância que tinha na Antiguidade.

Embora no Próximo Oriente a forma do selo fosse cilíndrica, sendo o entalhe gravado ao longo do seu comprimento e a impressão era feita rodando o cilindro na superfície a selar, já no Egito, a forma do selo era uma espécie de carimbo, com o entalhe numa das faces. De facto, as gemas enquanto selos tinham várias formas, determinadas não só pelo modo como seriam usados mas também pelas decorações que recebiam (Boardman 1970: 13).

As gemas enquanto ornamentos eram usadas, numa primeira fase, sem gravuras, sendo valiosas pelo brilho e pela cor. O seu uso como elemento decorativo teve início na época helenística, altura em que uma maior variedade de pedras começou a circular, provenientes das terras conquistadas por Alexandre, o Grande, sendo empregues para ornamentar peças em ouro. Por contrastar com o brilho deste metal, as gemas preferidas eram as de cor vermelha, amarela ou azul. Muitas destas peças encastoadas em ouro, anéis, braceletes, vasos, mobiliário, armas, armaduras e instrumentos musicais foram levadas para Roma pelos próprios imperadores, tornando-se moda na época imperial. Certas casas tinham escravos designados exclusivamente para tomarem conta destas peças (Richter 1968: 3-4; 1971: 2).

O uso de gemas como ornamento em anéis foi muito popular. Na época helenística, os anéis tinham formas simples que evoluíram para formas mais elaboradas, tendo-se espalhado, na época romana, por todo o império. Se durante a época da república, o uso do anel com o selo não era muito prático, sendo utilizado o ferro como metal para o anel, na época imperial o uso do anel de ouro com uma gema de ornamento era sinal de mérito. Ostentar um anel de ouro tornou-se num privilégio concedido cada vez a mais pessoas na época imperial, até que todos o usavam, com exceção dos escravos. De facto, o uso de anéis aumenta consideravelmente: algumas pessoas usavam-nos em todos os dedos e outras ostentavam mais do que um anel num dos dedos<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. e.g. Marcial, *Epigramas* (11.59).

As gemas eram usadas como amuletos por se acreditar no seu poder curativo e protetor. Na época romana, as gemas como amuletos eram tão comuns como as gemas enquanto selos, tendo em conta as inscrições e as representações que ostentavam.

### **As Gemas Como Amuletos**

De um modo geral, um amuleto é um objeto que, em contacto ou em proximidade da pessoa a quem pertence, exerce um poder benéfico, quer afastando o mal da pessoa ou da propriedade que protege, quer atraindo vantagens e efeitos positivos. O material do amuleto pode ser de qualquer tipo: animal, vegetal ou mineral, desde os mais simples aos mais repulsivos, especialmente aqueles que se destinavam às curas medicinais (Bonner 1950: 2).

A eficácia de um amuleto dependia dos conceitos e das noções relacionadas com o poder sobrenatural inerente numa entidade divina, num animal ou num objeto material. Se um amuleto for compreendido como algo que pode trazer algum tipo de benefício ao seu possuidor ou fazer com que aconteça o que este mais deseja, a explicação para tal possibilidade está na capacidade inerente que certos objetos tinham em si mesmos, e os poderes especiais neles colocados eram determinados pelo princípio da similaridade, ou seja, no caso das gemas, acreditava-se que detinham determinado poder relacionado com a sua cor (Bonner 1950: 3).

Assim, as gemas enquanto amuletos são elementos mágicos, tendo em conta os entalhes nelas gravados, as inscrições que continham, que nem sempre faziam sentido, e as propriedades atribuídas aos minerais. Desta forma, funcionavam como um complemento para as crenças religiosas pois, através dos entalhes e das inscrições, invocariam deuses.

As gemas enquanto amuletos seriam usadas tal como as gemas enquanto selos e ornamentos. Dada a forma de algumas gemas, com perfurações para passar um fio, seriam também usados como pendentes. É provável que, nas épocas mais antigas, algumas gemas funcionassem como selos e como amuletos, ou o seu possuidor assim o interpretaria, tendo em conta as crenças no poder mágico das próprias gemas. Está, de facto, concentrado nas gemas enquanto amuletos um poder mágico a par de um poder medicinal. A maioria das gemas preciosas e semipreciosas sempre tiveram, na crença popular, poderes mágicos e medicinais, ideias já bem enraizadas na Antiguidade clássica, mas com clara influência de superstições de épocas anteriores.

É muito provável que os primeiros amuletos com inscrições com uma finalidade específica datem dos séculos V ou IV a.C.. As gemas com inscrições mágicas só surgem em finais da época clássica, inícios do período helenístico. Não se está a ter em conta, obviamente, as inscrições que referem o nome do gravador ou o nome do proprietário das gemas, pois a prática de assinar a peça ou identificar o seu proprietário já surge na época arcaica, embora as gemas com inscrições pertençam, na sua grande maioria, ao período romano (Bonner, 1950: 5).

É notória a influência da cultura egípcia na prática de gravar gemas como amuletos, uma vez que o costume de fazer estas gemas em materiais duráveis poderá ter tido no Egito a sua origem, sem esquecer a combinação de inscrições com símbolos, ou figuras de deuses, ou outros seres sobre-humanos, que se acreditava exercerem poderes mágicos (Bonner 1950: 22). Em território grego, a influência do Egito é clara no período helenístico, época em que se difunde o culto de Ísis, muito presente nos amuletos mágicos. De facto, nota-se uma diminuição das representações de divindades gregas como Hera, Deméter e até Ártemis, perante uma larga difusão da representação da deusa Ísis. Relativamente aos deuses masculinos, Zeus continua bem difundido mas as referências a Diónisos ou Hermes, estão ausentes das representações. Já Apolo parece ter sido incorporado com Hórus. Em suma, muitos amuletos mágicos são de origem egípcia ou influenciados por ideias egípcias (Bonner 1950: 40-42).

A classificação das gemas como amuletos está muito dependente da presença de inscrições que acompanham os entalhes, mas certas gemas que apresentam apenas um entalhe de um deus ou divindade não quer dizer que não sejam amuletos, uma vez que a representação simples, sem inscrição, pode significar a invocação, como proteção, dessa figura representada, na vida de quem usa ou possui essa gema (Bonner 1950: 43).

Assim, resumindo, as gemas como amuletos de proteção podiam nem ter entalhe ou inscrição, valendo pelo poder da gema em si. Algumas tinham um entalhe representando um deus, ou um símbolo, ou uma palavra. Outras podiam ter o ainda nome do proprietário da peça ou as iniciais da pessoa a quem se destinava (Bonner 1950: 50).

### **O Poder Curativo e Protetor das Gemas**

Inúmeras são as referências nas fontes literárias sobre as superstições existentes na Antiguidade clássica. Plínio, o Antigo<sup>56</sup>, na sua *História Natural*, relata muitas dessas

---

<sup>56</sup> Plínio, o Antigo (23-79 d.C.), não foi o primeiro autor a tratar o tema, mas foi o primeiro a contribuir para o assunto de forma aprofundada. Da sua *História Natural*, composta em 37 livros, publicados a partir

crenças. Vejamos então o que nos diz no seu último volume, dedicado exclusivamente às gemas.

Depois de caracterizar os vários tipos de âmbar, de acordo com os locais de onde é proveniente, Plínio enumera as suas propriedades medicinais: podia funcionar como um preventivo para as amígdalas e outros problemas da faringe, quando usado como ornamento em contas de colar (*Nat.* 37.11.44); podia servir ainda como amuleto para bebês, assim como remédio para visões e estrangúria, para qualquer pessoa de qualquer idade, sendo tomado em líquido ou usado num amuleto (*Nat.* 36.11.50-51); podia ainda, um determinado tipo de âmbar, curar febres e doenças, bastando usá-lo como um amuleto num colar, e resolver problemas de audição ou de estômago, quando misturado com outros ingredientes, como por exemplo, mel (*Nat.* 36.11.51).

Sobre a malaquite, depois de referir que era muito recomendada para sinetes, uma vez que possibilitava uma impressão muito precisa, acrescenta que possui uma propriedade natural que funcionava como preventivo contra o perigo, servindo talvez por esse motivo como amuleto de proteção para crianças (*Nat.* 37.36).

O exemplo mais famoso que da sua obra se cita para ilustrar o poder curativo e protetor das gemas é o da ametista, que detinha várias funções: prevenia o embriagamento, provavelmente devido à sua cor violácea; se fosse gravada com referências ao sol e lua, e usada ao pescoço com pelos de um cinocéfalos<sup>57</sup> ou penas de uma andorinha, protegia dos feitiços; e assistiria ainda aqueles que se aproximassem de um rei como suplicantes. Acrescenta ainda que uma esmeralda (em lat. *smaragdus*<sup>58</sup>), gravada com uma águia ou escaravelho, produziria efeitos semelhantes (*Nat.* 37.40.124).

Relativamente à ágata, é mais específico: depois de explicar que o termo «ágata sagrada» era aplicado a um determinado tipo da mesma gema por se acreditar na sua eficácia contra as picadas de aranhas e escorpiões (*Nat.* 37.54.139), acrescenta que apenas as ágatas que se assemelhassem à pele de um leão seriam eficazes no tratamento das picadas de escorpião; regista ainda que, segundo tradições persas, através dos fumos

---

do ano de 77, reportamo-nos apenas aos livros 36 e 37, onde cruza a informação sobre as gemas com as crenças e práticas mágicas. Seguimos o volume bilingue de Eichholz, D. E. (1972), *Pliny: Natural History*. Vol. X (Books 36-37). Londres: W. Heinemann.

<sup>57</sup> Do grego *κυνοκέφαλος*, «cabeça de cão», refere-se ao babuíno cuja cabeça era semelhante à do cão.

<sup>58</sup> Entre a Antiguidade clássica e a contemporaneidade, entre duas realidades tão diferentes é por vezes difícil estabelecer paralelos, uma vez que os nomes que os antigos elegeram para classificar as pedras preciosas não correspondem às designações que possuem atualmente. Uma pedra pode até ter vários nomes antigos. Torna-se, portanto, por vezes impossível identificar a pedra a que os antigos se referem e, uma vez que se referem a pedras não gravadas, não é sequer possível identificar a pedra através de uma gravura que pudesse conter e, de seguida, estabelecer paralelos.

desta gema quando queimada, advertia tempestades e trombas de água; para funcionar como amuletos protetores, deviam ser atadas com pelos de juba de leão, mas caso fossem atadas com pelos da juba de uma hiena, o efeito poderia ser o contrário; por último, não deixa de referir que haveria ainda uma ágata de uma determinada cor que tornaria o atleta que a possuísse invencível (*Nat.* 37.54.142).

Quanto à galactite, refere que uma vez esmagada entre os dedos exhibe um tom leitoso, ajudando as amas-de-leite; era também colocada como amuleto em colares nos bebês, pois acreditava-se que ajudaria a fluidez da saliva, embora tivesse um efeito adverso, pois se usados muito próximos da boca da criança, provocaria perda de memória (*Nat.* 37.59.162).

Relativamente a outras gemas, oferece dados menos elaborados como, por exemplo, quanto ao jaspe, apenas refuta a tradição de que serviria como amuleto para proferir discursos em público (*Nat.* 37.37.118); quanto à pedra da lua (em lat. *astriotes*), só faz um brevíssimo apontamento, referindo que seria usada em práticas mágicas (*Nat.* 37.49); quanto ao alabastro (pode referir-se ao ónix, dado o aspecto marmóreo que este pode apresentar), se fosse queimado com sal e triturado, acreditava-se que aliviava o mau hálito (*Nat.* 37.54.143); e quanto à amonite (Plínio usa o termo «corno de Amón», obviamente em referencia à forma espiral do fóssil), refere apenas que se acreditava que quem a usasse veria realizados os seus sonhos (*Nat.* 37.60.167).

Plínio apresenta depois uma enumeração de gemas cujos nomes indicam a sua finalidade terapêutica, isto é, as designações que o autor refere devem-se aos efeitos mágicos e terapêuticos que as gemas possuíam. É o caso da *androdamas* (provavelmente uma variedade de pirite, cujo termo provém claramente da forma grega *ἀνδρός*, referente a «homem») uma vez que se acreditava que esta gema tinha o poder de subjugar a violência e o mau temperamento de um homem (*Nat.* 37.54.144); ou a *antipathes* (azeviche ou âmbar negro, cujo termo grego *πάθης*, referente a «sofrimento» está acompanhado do prefixo *anti-*, indicando o contrário) uma vez que a gema teria o poder de inverter feitiços (*Nat.* 37.54.145).

Convém referir ainda que Plínio, ao longo da sua enumeração, vai sempre debatendo a sua posição de céptico para com estas práticas assentes na superstição, sublinhando sempre que se limita a expor o que considera ser «abomináveis falsidades dos mágicos» (*Nat.* 37. 73.192).

Mas estas capacidades curativas e protetoras não eram exclusivas das gemas. As pedras, enquanto mineral, também possuíam capacidades curativas e eram claramente

recomendadas. Plínio aponta, por exemplo, a serpentina, que se usada como amuleto, aliviava as dores de cabeça e mordidas de serpente, ou seja, a serpentina numa tonalidade mais branca era adequada para quem sofria de delírio ou coma, e numa tonalidade mais escura servia de antídoto para as mordidas de serpente. Outros casos serviam de ingrediente para as práticas médicas, como a dolomite (que Plínio designa por «pedra de Memphis»), que depois de reduzida a pó e misturada com vinagre, serviria para cauterizar e lancetar feridas (*Nat.* 36.11.56); ou ainda a magnetite que, na quantidade correta, tal como qualquer outra pedra magnética, seria útil para fazer emplastos para colocar nos olhos, principalmente em casos de lacrimejares agudos (*Nat.* 36.15.130).

Se avaliarmos as gemas propriamente ditas enquanto amuletos, partindo da análise dos seus entalhes e inscrições, é possível sublinhar a clara tentação de misturar os conhecimentos médicos com a crença na magia. Seguem-se alguns exemplos.

Os amuletos mais comuns eram os que se destinavam a curar ou evitar a indigestão. Para tratar um problema digestivo, as gemas preferidas eram as esteatites verdes ou acinzentadas, jaspe preto e limonite acastanhada, normalmente em forma oval em forma de coração. Tinham, por exemplo, entalhes representando um altar com um vaso com três flores e um pássaro de bico longo e o verso das gemas podia conter uma inscrição como «digestão» ou o voto de «boa digestão», entre outras hipóteses (Bonner 1950: 51-52).

Os amuletos para o tratamento das cólicas eram também muito comuns. As gemas escolhidas eram a limonite ou hematite castanha escura e o jaspe vermelho. O entalhe representava a figura do herói mitológico Hércules a lutar do um leão. Se o verso destas gemas não apresentasse uma inscrição que apontasse claramente para um amuleto, como por exemplo a repetição da letra «k», a representação por si só não indicaria qualquer carácter mágico. Uma outra representação, para além do herói Hércules, é a representação de uma figura masculina que transporta um saco, sendo identificado com a figura mitológica do vento, *Aeolus* (Bonner 1950: 63-65).

As gemas como amuletos para tratar da febre são raros. As poucas que se classificam como tal apresentam-se em esteatite ou jaspe com gravações de vários pássaros, nem sempre perceptíveis quanto à espécie, mas que parecem ser íbis, águias, falcões e galos. As inscrições indicam “destruição” ou “ruína”, que devem ser interpretadas em sentido figurado, tendo em conta a aplicação dessas mesmas palavras em textos da Antiguidade para referir as doenças infecciosas como a praga e a peste, que dizimavam parte das

populações das cidades. Podiam também apresentar uma série de letras sem sentido ou sílabas repetidas que possuíam, segundo as crenças, valor mágico (Bonner 1950: 67-68).

Para tratar os problemas oftalmológicos, a gema era exclusivamente o jaspe nas suas várias cores, com a representação de um lagarto em posição específica, como se subisse uma parede (Bonner 1950: 69). A explicação para o animal representado ser um lagarto encontra-se em Plínio, o Antigo: cegava-se um lagarto verde e fechava-se num jarro por nove dias, juntamente com pedras de anel gravadas com lagartos. Ao fim desse tempo, se o lagarto recuperasse a visão seria libertado, usando-se as gemas para curar doenças nos olhos (*Nat.* 29.129-30).

No caso da ciática, a representação gravada não parece estar, à primeira vista, relacionada com a magia. Trata-se de um ceifeiro, uma representação de um homem curvado, ceifando trigo. Os vários exemplos conhecidos variam um pouco quanto à composição: quantos pés de trigo estão cortados, quantos por cortar, a presença ou ausência de uma árvore junto da figura do ceifeiro, a forma como está vestido, etc. Algumas destas gemas apresentam inscrições indicando a sua finalidade, “para as ancas” (Bonner 1950 :72) A única explicação plausível para a associação desta representação com este problema estará no esforço que o ceifeiro faz na sua atividade, prejudicando o seu nervo ciático.

Se nos centrarmos nas gemas enquanto amuletos apenas de carácter mágico, seguindo a ideia de que uma pessoa pode, se souber como, desencadear forças misteriosas capazes de controlar a vontade de outra, não podemos deixar de referir os amuletos de amor, destinados a ajudar os amores não correspondidos ou a afastar os amantes.

Quanto aos amuletos que tinham a função de atrair a pessoa amada, podemos esperar a representação de deuses como Afrodite ou Eros e inscrições sobre o tema. Em relação aos que tinham a função de afastar, este tipo de prática mágica assentava numa espécie de encantamento ou feitiço, uma invocação da divindade através de nomes mágicos, para que esta espalhasse alguma hostilidade entre as duas pessoas que se amavam, com o intuito de as afastar. As gemas que se classificam para este tipo de finalidade apresentam apenas a inscrição do feitiço (Bonner 1950: 106).

Outro tipo de amuletos que merece também uma referência, embora breve, são os que se incluem na denominada magia negra. De representações nem sempre fáceis de identificar e inscrições nem sempre compreendidas, gravadas à volta da gema, em

circulo, tendo a representação como elemento central, são muito semelhantes às que ocorrem nos *κατάδεσμοι* e *tabellae defixionum*<sup>59</sup>.

## Conclusões

Merece ainda uma breve referência o trabalho do gravador, que era árduo e requeria uma técnica precisa<sup>60</sup>. Se a gravação da gema parece mais simples, por constar de uma série de incisões até formar a figura, o trabalho é mais complexo do que parece. É necessário dominar a técnica de incisão com a broca para não deformar o motivo que é feito a partir do rascunho de um desenho e de sucessivos debastes até o completar. O uso dos moldes facilitou em muito a técnica da gravação mas, provavelmente, a grande dificuldade é gravar um motivo num espaço tão reduzido. Se no caso das gemas como sinetes as gravações são precisas e perfeitas, o mesmo parece não acontecer nas gemas como amuletos. A procura de amuletos na Antiguidade possibilitou uma quantidade de gravações sem qualidade que muitas vezes os teóricos preferem não estudar, vendo-as como objectos suspeitos dado o grande número e a qualidade de gravação, claramente inferior. Na verdade, se tal acontece deve-se ao facto de estas peças terem tido grande procura por parte das classes mais baixas, embora, até mesmo os mais abastados, não dispensavam estes objetos simplesmente devido às suas qualidades sobrenaturais.

A somar à qualidade, deparamo-nos ainda com dificuldades de interpretação das inscrições, dado que as gravações não são claras, às vezes são imperceptíveis e nem sempre fazem sentido, uma vez que estamos a falar de uma linguagem do submundo. Assim, se as pusermos de lado porque o valor artístico das gemas como amuletos é questionado, muitas são gravadas pobremente quando comparadas com as melhores da época clássica, há uma enorme dificuldade em interpretar estes objetos devido aos muitos desenhos obscuros e as inscrições contêm palavras sem sentido, então perde-se uma grande parte da informação relacionada com o poder curativo e protetor, crenças e práticas mágicas e medicinais da Antiguidade.

---

<sup>59</sup> Os *κατάδεσμοι* ou *defixiones* podiam ser pequenas placas de chumbo finas, ao ponto de parecerem uma folha, fragmentos de cerâmica, pedaços de gesso, gemas, folhas de papiro, placas de cera e até peças de cerâmica, que continham inscrições com o objetivo de atrair um poder sobrenatural sobre pessoas ou animais. Como se tratava de uma espécie de magia, o chumbo era o material de eleição pois era frio, pesado e escuro, sendo estas as qualidades que melhor se aplicavam para a tarefa de lançar encantamentos, feitiços e maldições.

<sup>60</sup> Sobre as técnicas de gravação de gemas, chegaram-nos informações de autores da Antiguidade, entre os quais Teofrasto e Plínio, o Antigo. São eles duas importantes fontes utilizadas nas duas obras do século XVIII sobre a gravação das gemas, a de P.-J. Mariette e a de L. Natter, demonstrando a importância que este trabalho assumiu na época moderna.



De facto, o uso dos amuletos na Antiguidade clássica não está muito longe do uso dos amuletos pelos cristãos da atualidade. Uma simples medalha de um santo, usada numa volta ao pescoço, dá um certo conforto de espírito a quem o usa, pela simples lembrança que está protegido pelo poder daquela representação. Para um romano, um simples anel com uma gema gravada surtia exactamente o mesmo efeito.

Se ainda restam dúvidas quanto ao valor das gemas na Antiguidade enquanto símbolos de autoridade ou pedras preciosas, basta pensar na descrição da geografia do Hades em *Fédon* (110 c-d) de Platão. O local onde as almas são julgadas pelos seus atos na vida terrena está repleto de pedras preciosas, cujas cores brilham sem comparação com as terrenas, criando um ambiente puro e límpido. Não deixa de ser curioso que o filósofo, para descrever o mundo superior onde ocorreria o julgamento das almas pelos deuses, se sirva da beleza colorida e da preciosidade das gemas como cornalinas, jaspes e esmeraldas, para compor o mundo divino.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

Boardman, J. (1970). *Greek Gems and Finger Rings. Early Bronze Age to Late Classical*. Thames & Hudson, Londres.

Bonner, C. (1950). *Studies in Magical Amulets. Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor: The University of Michigan Press

Richter, G. (1968). *Engraved Gems of the Greeks and the Etruscans. A History of Greek Art in Miniature*. Phaidon Press, Londres.

Richter, G. (1971). *Engraved Gems of the Romans. A Supplement to the History of Roman Art*. Phaidon Press, Londres.

## **SÍTIOS EM LINHA :**

Arquivo Beazley – <http://www.beazley.ox.ac.uk/index.htm>

Base de Dados de Campbell Bonner – <http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/>

## **BENZEDEIRAS E A PRÁTICA DA BENZEÇÃO NO CONTEXTO DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

### ***HEALERS BENZIÇÃO AND THE PRACTICE OF THE CONTEXT OF SCIENCES OF RELIGIONS***

Gilson Xavier de Azevedo (UEG)<sup>61</sup>

**Resumo:** O objetivo desse artigo é investigar a questão das benzedeadas e a prática da benzeção sob o olhar teórico do conceito de religião. Para tanto, além de uma busca de significados do tema, fez-se necessária uma investigação sobre o fenômeno religioso e o enquadramento de tal propositura nesse objetivo. Depois, buscou-se verificar a plausibilidade do tema enquanto escopo das ciências das religiões. Trata-se de um artigo de revisão como a proposta de enviesar o tema em questão nas considerações que são feitas ao longo do texto. Acredita-se que sua contribuição para o meio acadêmico, realça e faz emergir o caso das benzedeadas enquanto fenômeno de estudo na atualidade.

**Palavras-chave:** Religião; Ciência; Benzedeadas; Benzeção; Ciências das Religiões.

**Abstract:** The aim of this paper is to investigate the issue of the practice of faith healers and benzição under the gaze of the theoretical concept of religion. For both, plus a search of meanings of the subject, it became necessary to investigate the religious phenomenon and the framing of such filing that goal. Then he tried to verify the plausibility of the subject while the scope of the sciences of religions. This is a review article as the proposed skew the subject in question on the considerations that are made throughout the text. It is believed that their contribution to the academic environment enhances and brings out the case for faith healers as a phenomenon of study today.

**Key-words:** Religion; Science; Healers; Benzição; Science of Religions.

---

<sup>61</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-GO (2014-2016-BOLSISTA FAPEG). Mestre em Ciências da Religião pela PUC-GO (2014 - BOLSISTA FAPEG). Filósofo (Dom Felício, 1998/FAEME, 2007), Pedagogo (UVA-ACARAÚ, 2004) e Teólogo (FAETEL, 2002/MACKENZIE, 2006), Pós-graduado em Administração Escolar e Coordenação Pedagógica (UVA-RJ, 2006), Ética e cidadania (UFG, 2012) e Filosofia Clínica (Inst. Packter/PUC, 2013). Professor Titular de Filosofia do Direito e Filosofia Empresarial pela FAQUI (desde 2006); Ex-Coordenador do curso de Pedagogia da UEG Quirinópolis (2011-12). (gilsoneduc@yahoo.com.br).

## **Introdução**

Investigar a figura religiosa das benzedeadas e sua prática de benzeção dentro do viés proposto é inicialmente aventar certo entendimento sobre o conceito de religião em âmbito científico. Nesse aspecto, Clifford Gertz (apud Willaime 2012: 187) entende religião como um sistema de símbolos capaz de suscitar motivações variadas, disposições humanas profundas e duráveis.

A religião descrita por Gertz teria a capacidade de promover certo ordenamento social e existencial, fornecendo a tal estrutura uma aparência de realidade. Nesse conjunto, a religião existe e se cria dentro de estruturas e ambientes simbólicos, sendo ela fornecedora de novos sentidos para a realidade vigente.

Tais constatações não permitem, porém, entender que a construção simbólica religiosa seja a maior ou a mais importante no contexto em que esteja vinculada, ao contrário, mas para os fiéis conforme destaca Willaime (2012: 188) a religião assume sim tal posição e grau de importância.

O fato mais elementar quando se propõe um estudo sistematizado das religiões e fenômenos religiosos é pensar a religião como um fenômeno humano que, enquanto sistema de crenças, é próprio de tal condição, sempre existindo e se perpetuando com e pelo ser humano, no interim de sua existência.

Por meio de tal sistema de crenças, a religião e suas práticas se fazem vivamente presentes no cotidiano da humanidade hodierna, não só de forma institucionalizada e ritual, mas, sob vários matizes, na forma de esperança para resolução de problemas humanos, dando novos significados à morte, ao sofrimento e à existência.

É justamente em tal contexto que se insere a chamada religião popular e suas manifestações e dentre elas, as benzedeadas. Pensar o fenômeno da benzeção é pensar um tipo religioso, uma manifestação popular da crença na cura, no poder ritual, na força da natureza.

Desse modo, pretende-se, inicialmente, discorrer sobre a relação entre o conceito de religião e a prática da benzeção, para em seguida, analisar tal prática, bem como a figura das benzedeadas enquanto fenômeno religioso e depois pensar esse conjunto de elementos sob o viés das ciências das religiões.

## **A relação entre religião e a benzeção**

A definição do conceito de religião parte e pode partir de diversos seguimentos, sejam eles científicos ou não. Definições mais funcionais assumem aspecto mais extensivo conforme indica Willaime (2012: 188). Sejam as religiões tradicionais ou não, sua definição está sempre relacionada a três elementos: o Homem, Deus e a instituição símbolo do seguimento religioso.

Para Willaime (2012: 189): “Essa perspectiva incita ao questionamento sobre a existência de religiões de substituição que se constituíram no mundo político, esportivo e da saúde. É ali que se encontra sua operacionalidade e sua vantagem heurística”.

Desse modo, ao se falar de religião ou religiões, deve-se pensar primeiro no aspecto histórico a que nos remete o termo, ou seja, religiões que ganharam conotação universal como o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo. Depois sim, pode-se particularizar o conceito, pensando nas formas assumidas, sobremaneira, pelo cristianismo nas variantes catolicismo e protestantismo.

Em tal contexto, pensa-se nos muitos aspectos que permeiam as religiões nos últimos três séculos, como o iluminismo, o secularismo, a pós-modernidade liquefeita e as formas populares de tais religiões. Desse modo, religiões não podem ser confundidas com igrejas (expressões religiosas ou denominações) assim como Igrejas não são religiões em sua totalidade e sim formas religiosas.

Para Willaime:

Uma definição funcional que equivaleria transformar a religião em uma constante antropológica universal sendo, nessa constante, ‘a transcendência da natureza biológica pelo indivíduo humano’. Religião invisível, religião difusa, religiões de substituição, religiões analógicas (2012: 190).

Para Oro:

Pode-se entender religião como uma linguagem. Uma comunicação. Um modo pelo qual homens e mulheres se comunicam entre si e com entidades (invisíveis) que fazem parte de seu mundo. Está no campo da expressão, da comunicação, portanto, da cultura. [...] É uma forma de conhecer o mundo, socializada dentro de determinado grupo social (2013: 23).

Pode-se, portanto partir para um segundo momento desta consideração que seria o de pensar a benzedeira e a benzeção como forma difusa e de substituição das práticas religiosas universais e oficiais do que se conhece por religião e medicina, nas vertentes religião e cura. Por terem escapado aos regimes totalitários em todo o mundo, as formas elementares da vida religiosa como a benzeção mostram-se prontamente presentes no mundo moderno.

As benzedeadas, em sua prática, realizam uma série de rituais nem sempre exatos e repetitivos de maneira sincrônica, requerendo a construção de crenças e símbolos que povoam tanto a realidade empírica quanto o que Willaime (2012: 192) cita como supra empírica, transcendente e supranatural.

Mas nesse contexto, qual seriam os elementos transcendentais da prática religiosa de uma benzedeadas? Se considerarmos a benzeção como variação da cultura, da medicina ou do catolicismo popular, não estaríamos tratando aí de nenhum elemento transcendente, pois tal prática se mostra como fortemente arraigada aos contextos, social, cultural e econômico.

Desse modo, não sendo em si uma religião e sim uma manifestação desta em sua forma popular, a benzeção não é uma manifestação dos deuses, nem conta diretamente com esses seres em sua manifestação ritual, recorrendo mais aos santos (o que pode ser uma variação da influência afro), e aos espíritos ou forças da natureza. Todavia, deve-se acrescentar que “Cada universo religioso escapa a seus fundadores e transmissores, estabelecendo um universo de rituais e de sinais submissos a qualquer tipo de interpretações e de usos, a diversas regulações institucionais e sociais” (Willaime 2012: 196).

Desse modo, entender tais definições sobre o tema religião dentro da posposta que é percebê-lo na realidade das benzedeadas e da benzeção é ainda mais desafiador, pois não há uma origem clara, nem um enquadramento preciso que seja plausível.

Dentro da proposta de Willaime (2012: 198) a atividade religiosa é uma atividade social, sobre a qual Weber (1991: 83) diria: “um modo de agir em comunidade”; por outra via, a religião se instala ao longo dos processos históricos, criando critérios de funcionamento e lógica de poder, e em terceiro, a religião e suas manifestações, dentre elas a benzeção, constrói-se por meio de uma ideologia que ela própria cria por meio da linguagem, lida, escrita e evocada.

Conforme ressalta Faustino (2011: 180), embora o pensamento corrente atribua à religião a função psicológica de livrar o ser humano das angústias, é a sociologia que bem vai defini-la como seu objeto de estudo por reconhecer sua participação nas funções sociais, conforme entenderam os três grandes nomes desta ciência que foram Durkheim, Max Weber e Karl Marx. “Em outras palavras, a religião só é socialmente eficaz quando seus esquemas de pensamento inscrevem nas consciências individuais e nelas se incorporam como se naturais fossem, transformando-se então em hábitos”.

A finalização desse primeiro momento reflexivo leva a uma percepção de que observar a figura das benzedeadas sob o viés conceitual da religião remete ao entendimento de que tal figura tem sua importância, justamente, enquanto fenômeno e manifestação religiosa do crer e do fazer ritual, dados que se pretende abordar a seguir.

### **Benzedeadas e a bênção enquanto fenômeno religioso**

Quando se pensa de modo científico nas questões e figuras do entorno religioso, fica latente o fato já mencionado de que o ato de crer é uma caracterização muito própria e muito comum do ser humano. Para Rivière:

A fé, que não é posta em questão nas pequenas sociedades tradicionais, só vem a ser um problema à medida que muitos sistemas possíveis se afrontam, à medida que uma miríade de fiéis diversos propõe suas versões do fato religioso, sem contar a interpretação dos especialistas (2013: 95).

Assim, o reconhecimento do que seja religioso e, portanto objeto de estudo fidedigno requer não só técnica, mas reconhecimento público e científico de que assim o é. A separação do ato de crer e do objeto da crença requer primeiro que se perscrute a falsa crença de que sejam indissociáveis. Frequentemente, o objeto da fé se torna o apoio da crença, fazendo emergir aqui formas variadas de sistemas religiosos que não prescindindo uma fé coletivizada, requer aspectos de subjetividade que lhe deem notoriedade religiosa e social.

Nesse sentido, caberia questionar se são as benzedeadas que existem porque a sociedade em que estão precisam que existam ou se o fato de existirem geraria em tais meios uma possibilidade de necessidade de seus trabalhos? Para Rivière:

A existência do fato religioso pode ser posta em evidência independentemente de todo reconhecimento, pela sociedade, de um objeto da

crença, que se apresentaria na forma de um ou de muitos deuses, de um mito ou de qualquer garantia metassocial (2013: 96).

Rivière (2013: 98) entende que parece estar claro à antropologia e sociologia que seu objeto de estudo seja o das relações entre “crenças, comportamentos e estruturas sociais”. As crenças podem enfraquecer-se, dado os interesses em seu entorno; podem também tornar-se decisivas nos processos de grande mudança religiosa ou de efervescências ideológicas; tudo isso tem relação com o fato de que são uma forma variável de racionalidade subjetiva.

Em tal contexto, quando as pessoas procuram uma benzedeira, não o fazem por sua beleza ou idade, mas estão em busca de algo, seja uma cura, um palpite, um conselho. É sempre algo que dá sentido ao cosmo, reordena, racionaliza, abre caminhos.

Dentro do exposto Rivière (2013: 104) evoca uma questão importante em relação a essa busca pelo todo-potente que é o sagrado, a sacralidade ou o agente de transformação de realidades. Em todos os casos, o que está em jogo na fenomenologia religiosa não é o divino e sim o humano em toda a sua subjetividade e inserida nessa, uma necessidade específica, uma reclamação, um desconforto.

O homem, a pessoa, o requerente ou aquele que demanda uma cura, são os seres que necessitam de uma rápida e precisa intervenção divina sobre a situação em reclame. Mas nem sempre a reclamação se dá sobre questões do corpo, mas antes da alma, da inteligência, uma perturbação na psique, algo que tire a paz, o sossego que transtorne; ou ainda a reclamação reside no espírito, na vida, no cotidiano, nas relações sociais, na vida fora do corpo, no encontro com o outro e com o mundo.

Fato é que a busca por uma benzeção, por um rito, por uma intervenção cósmica se dá no afã de ver transformado o ritmo atual em que se vive ou se vê encerrada a vida. Trata-se de um “rito de representação cênica de paradigmas contidos nos mitos ou então os mitos como justificações imaginadas de rituais preexistentes” (Rivière 2013: 107).

Assim, a compreensão científica dos fenômenos religiosos exige grande carga de abstração conforme o exposto. Não cabe à ciência negar ou afirmar o que vê, dada à subjetividade que cerca o fenômeno, de modo que cabe sim estudar e analisar o fenômeno sem juízo científico de valor. Nesse sentido, o estudo dos fenômenos é:

O estudo da religião, mas não da fé de quem crê nem o objeto da fé, que é o divino. Estuda a religião como linguagem e como relação entre as pessoas



que creem: a linguagem que expressa a experiência religiosa e as relações sociais a ela relacionadas. Assim o fenômeno religiões dá lugar a um fato social (Rivière 2013: 108).

Nesse caso, não cabe a esse estudo, por exemplo, afirmar que a prática das benzedeiças seja uma forma muito antiga de charlatanismo ou que seja totalmente eficaz. Faz-se necessário entender que esses são campos da medicina de profundo interesse da teologia. Estuda-se, portanto o fenômeno, ou seja, o fato de que as pessoas, sob vários aspectos, procuram as benzedeiças e sociedades diversas.

Não há, nesse caso, nenhum tipo de pronunciamento sobre o mistério, sobre o numinoso ou o transcendente, pois não são nem fatos, nem mesmo atores sociais. Assim, acredita-se na benzedeira, na senhora que profere o rito, a bênção, o banho, que faz a raizada, que ora, que pede, que suplica a graça. A quem? Aos deuses, à natureza, ao céu, aos santos, aos orixás.

Ciência social é estudo do social, portanto da relação entre os seres humanos e as suas instituições. O lado espiritual, as motivações internas, a crença e a fé são dados pessoais, individuais, subjetivos, portanto não objeto do cientista social. [...] Sobra o que para ele estudar? Estuda a religião, mas não a fé de quem crê nem o objeto da fé, que é divino (Oro 2013: 16).

O trato metodológico do estudo fenomenológico das religiões é iniciar pela “redução de um fato complexo a uma questão determinada” conforme afirma Oro (2013: 18). Cabe ao cientista, a partir de então, considerar seu objeto como coisa em toda a sua totalidade, nuances, possibilidades e sobre este, debruçar-se, investigá-lo, comprovar, analisar, relacionar teorias sociológicas e levantar as possíveis hipóteses. Observa-se o fenômeno, ou seja, o que aparece e o que há por trás do que aparece na observação.

Assim, ao se considerar o fenômeno religioso do caso das benzedeiças é mais um a questão de posição que necessariamente de essência; de modo que as verdades alcançadas ou construídas por meio de tal investigação não serão válidas para todos, nem para sempre.

Outra maneira de se analisar o caso das benzedeiças dentro do escopo da fenomenologia é o dos campos do sagrado e da religiosidade. Para Oro (2013: 29) “As noções de sagrado e religiosidade variam muito”. Nesse contexto, pode-se inferir que sagrado tem

relação com valor atribuído a algo ou alguém, uma entidade, um lugar, um fato. Já religiosidade seria toda a construção simbólica em torno do que se considera sagrado.

Para Otto (2004: 50): “O elemento numinoso, não racional, esquematizado por noções racionais, dão-nos a categoria complexa do sagrado no sentido pleno da palavra, na totalidade do seu conteúdo”. Assim, Sagrado para Otto seria uma forma categórica de representação do transcendente enquanto categoria da mente humana.

Nesse caso, a religiosidade em torno do caso das benzedeadas é produzida tanto pela própria benzedeadas, quanto por aqueles que a buscam em suas expectativas. “É essa experiência pessoal de contato com o sagrado que se pode chamar de religiosidade” (Oro, 2013: 30).

A religiosidade pode variar segundo o contexto e as necessidades locais. “Numa situação de *desorganização social* pode ocorrer, entre outras coisas, o enfraquecimento dos laços de ligação afetiva, a perda de solidariedade [...]” (Oro 2013: 35). Justamente nesse contexto, a religiosidade exercerá papel preponderante no reordenamento social.

Ainda para Oro:

Tudo indica que, de modo geral, quanto maiores as carências sofridas e das necessidades sentidas, mais acentuada a propensão para angariar nas religiões, de modo mágico, ‘elementos de religião de salvação’, aspectos que satisfaçam as demandas que afloram de seu ser (2013: 36).

Dessa maneira, a visão que é construída sobre o sagrado e a religiosidade, sobre a fé e a religião varia e faz variar o crer, o ser e o agir de cada indivíduo e de cada sociedade. Uma sociedade com poucos recém-nascidos, provavelmente, recorrerá às benzedeadas para resolver problemas de saúde em adultos, tais como dores, reumatismos, problemas estomacais.

Dentro do fenômeno religioso, mesmo pertencendo ao mesmo grupo de crença, seja tal fenômeno uma religião, igreja, comunidade ou movimento, as cosmovisões podem ser discrepantes e profundamente diferentes. “Na cosmovisão religiosa pessoal entram elementos do passado, do presente e do futuro, mas de modo muito desigual. [...] Entretanto, um fator determinante na elaboração da cosmovisão das pessoas são seus interesses pessoais” (Oro 2013: 37).

Fato é que o fenômeno religioso hoje está inserido em um macro contexto de consumidores de tudo, e quando se diz isso, faz-se referência à fé, ao sagrado, à

religiosidade, ao culto, à simpatia, à sorte, à vidência, à religião, à cura, à libertação, à prosperidade e um turbilhão de outros quesitos, de modo que, ao se pensar em tal propositura, nota-se um campo extremamente fértil para as muitas áreas que compõem as Ciências das Religiões, conforme se pretende tratar a seguir.

### **3 As benzedeadas e suas benzedeadas no escopo das Ciências das Religiões**

Ao buscar analisar qualquer fenômeno religioso dentro do campo das Ciências das Religiões, pensa-se, num primeiro momento, em se buscar o que Cruz (2013: 38) chamaria de “Estatuto Epistemológico da Ciência da Religião”, ou seja, como construir um pensamento metodológico certo, preciso e capaz de realçar as verdadeiras características do fenômeno ora analisado.

Para tanto, há que se eliminar tanto os juízos científicos expectativos, quanto e sobremaneira os juízos religiosos e de valor. Uma ciência isolada, sem auxílio de suas complementares seria incapaz de fornecer tal perspectiva, de modo que ao se pensar Ciências das Religiões, pensa-se no plural e não de forma singularizada, já que não se trata apenas de uma ciência, nem de uma só religião.

Sob tais abordagens, o caso das benzedeadas e das benzedeadas aparece de forma bastante interessante como escopo e cenário investigativo, já que se trata de um fenômeno em toda a sua amplitude, envolvendo não só questões sociais, antropológicas e médicas, mas percorrendo a filosofia, sua história, a própria história, a biologia e demais humanidades.

Frente aos amplos debates e documentos produzidos pelo catolicismo em relação ao que é religião e ao que não é, vive-se um novo momento em que tudo que tem relação com crenças e sistemas de crenças pode ser considerado dentro do escopo das Ciências das Religiões. Nesse contexto, o caso das benzedeadas possui todas as caracterizações que se buscou mostrar para estar no rol de tal investigação.

A definição/categorização do religioso pode passar por uma ‘semelhança familiar’, indicando que um conceito de religião pode subsistir, ainda que flexível e consciente de seus próprios limites. Note-se que a simples troca do objeto de estudo ‘religião’ por ‘religiões’, como proposto por muitos, em nada suaviza as dificuldades epistemológicas (Passos; Usarski 2013: 42).

Desse modo, existem vários níveis de explicação científica para qualquer problema ou fenômeno religioso, tão extenso quanto às áreas do conhecimento existentes, de modo

que as Ciências das Religiões são também ciências do sagrado, da religiosidade, do milagre, da cura espiritual, da fé, a oração, da e

Para Cruz (2013: 43): “Teorias então surgem associadas a esses modelos científicos – apreensões hipotéticas e sintéticas da realidade, que podem ser testadas perante a evidência, criticadas e modificadas”.

Ao se pensar no caso das benzedeadas, analisar sua plausibilidade dentro do escopo em questão, diversas questões ditas referentes surgem em tal especulação: o que é benzeção? Qual é a sua etimologia? Para quem ela funciona? Ela funciona? Como, quando e onde? Como se relaciona com o Catolicismo, com a medicina, com o protestantismo? Além de uma infinidade de outras questões.

Fato é que cada vez mais ciências auxiliares se juntam ao interesse pelo fenômeno religioso, desde a antiga arqueologia até a novíssima neurociência têm-se algo por investigar. De acordo com Cruz (2013: 46): “De um lado, a religião surge como um objeto entre outros, ligado à evolução humana. [...] Por outro lado, essas pesquisas enfatizam as disposições universais humanas, aquelas que são raiz das religiões históricas concretas”.

Assim, parece ser tão natural e humano produzir as religiões, quanto o é propor seu estudo. O fato de se debruçar sobre um fenômeno e decodificá-lo, não significa que este seja mais relevante do que necessariamente pareça ao senso comum. Entretanto, é o estudo de tais vertentes que sustentam o escopo científico e produzem as instituições religiosas densas e coesas.

Resta, portanto deixar bastante claro que uma investigação sobre a benzeção e o caso das benzedeadas, requer não apenas método e tempo, dado que muitos teóricos das ciências das religiões já tratam de fenômenos religiosos que servem de chave de investigação para este tema; além de método, é preciso tempo e olhar aguçado para tal fenômeno, visto que ele é um dos que podem estar desaparecendo, além de ser tão específico que pouco se falou dele até o presente.

### **Considerações Finais**

Ao longo deste artigo, buscou-se considerar breves conceitos sobre religião, na busca de enquadramento da figura das benzedeadas e do fenômeno da benzeção. Os

aprofundamentos postos não circularam em torno de casos concretos, mas apenas de dimensionamentos conceituais.

Depois, tais matizes foram concebidos enquanto um fenômeno religioso autêntico, sendo considerados os elementos metodológicos que mais se enquadrariam num estudo desta natureza, ressaltando que não se trata de um estudo simples, nem apressado.

Por fim, considerou-se que o caso das benzedeadas e o fenômeno da benzeção estão perfeitamente encaixados enquanto escopo de estudo das ciências das religiões, dado que se constitui autêntico problema epistemológico para as muitas ciências que atualmente cuidam de tal fenômeno. Acredita-se que esta breve contribuição tornar-se-á efervescente no meio acadêmico, a fim de motivar novas e amplas investigações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cruz, Eduardo A. (2013). “Estatuto epistemológico da Ciência da Religião”; In. Passos, João Décio, e Usarski, Frank (Orgs.): *Compêndio de Ciência da Religião*, Paulinas/Paulus, São Paulo, pp. 37-50.

Oro, Ivo Pedro (2013). *O fenômeno religioso: como entender*. Paulus, São Paulo.

Passos, João Décio; Usarski, Frank (Orgs.) (2013). *Compêndio de Ciência da Religião*. Paulinas/Paulus, São Paulo.

Rivière, Claude (2013). *Socioantropologia das religiões*. Tradução de Saulo Krieger. Idéias & Letras, São Paulo.

Teixeira, Faustino (2011). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Vozes, Petrópolis.

Weber, Max (1991). *Economia e sociedade*. v. 1. Editora UnB, Brasília.

Willame, J (2012). *Sociologia das religiões*. Tradução Lineimar Pereira Marins. Unesp, São Paulo.

## **CURAS DE DOENÇAS MENTAIS ATRAVÉS DE EXORCISMOS E USO DE AMULETOS NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS**

Flávio Miguel (UPM)<sup>62</sup>

### **Resumo**

As doenças mentais foram tratadas, ao longo da história e na maioria dos casos, relacionadas à possessão demoníaca ou ao castigo divino, assim denotasse o contexto da IURD. O objetivo da pesquisa é demonstrar como esta igreja IURD trata estes indivíduos na perspectiva milagrosa e como estes subentendem este processo. A pesquisa visa também caracterizar os meios pelos quais a igreja insere estas atribuições ao fiel, através de pesquisa bibliográfica e de campo será possível responder tais argüições. A relevância da pesquisa se faz no que tange aos estudos comparativos das práticas supersticiosas de cura nas instituições religiosas.

**Palavras-chave:** Curas Milagrosas; Doenças Mentais; Possessão Demoníaca.

### **Abstract**

Mental illnesses were treated throughout history and in most cases, related to demonic possession or divine retribution, and denoted the context of the Universal Church. The objective of the research is to demonstrate how this UCKG church treats these individuals in the miraculous perspective and how these imply this process. The research aims to characterize the means by which the church inserts these tasks to the faithful, through literature and field research will be possible to answer such Pleas. The relevance of the research is done with respect to comparative studies of superstitious practices of healing in religious institutions.

**Keywords:** Miracle Cures; Mental Illness; Demonic Possession.

---

<sup>62</sup> Bacharel em teologia e Mestrando em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie. Apoio Mack Pesquisa, Universidade Presbiteriana Mackenzie, email: [miguelcorefla@hotmail.com](mailto:miguelcorefla@hotmail.com).

## **Introdução**

A Igreja Universal do Reino de Deus, doravante denominada IURD inaugurada no ano de 1977 sob a liderança de Edir Macedo, calca suas práticas ministeriais e litúrgicas no uso de amuletos na então denominada doutrina de demônios. Na práx da IURD é comum durante os cultos ecoarem gritos e pastores se aproximarem das pessoas com amuletos para exorcizarem o mal, assim subentendem os participantes do culto, que até mesmo aguardam por este momento que é apontado pela alta cúpula da igreja por oração forte, haja vista que se trata de uma manifestação demoníaca segundo afirmam os líderes e fiéis. Na igreja Universal, vale quase tudo para “despertar a fé das pessoas”, ou para convencê-las de que a igreja prega um Evangelho de poder. No período primitivo o ser humano, desprovido do aparato científico para auxiliá-lo a explicar a realidade a sua volta, atribuía a seres superiores deuses e demônios a causa dos fenômenos que o assombravam, como as doenças e as catástrofes naturais. Nesse sistema de compreensão de mundo, tudo aquilo que causava medo e sentimento de impotência estava relacionado diretamente a alguma ação humana que, de alguma maneira, desagradava os deuses ou incitava os demônios, levando-os a agir, cheios de cólera, de forma punitiva, afligindo os homens. O líder da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo em seu livro Fé sobrenatural tenta explicar o comportamento de uma pessoa com características de distúrbio psicológico afirmando: Satanás faz com que as pessoas se desequilibrem emocionalmente para que se destruam. A psiquiatria, devido a dificuldades metodológicas, só recentemente conseguiu modelos explicativos adequados para compreensão dos distúrbios mentais. Nesta perspectiva este trabalho visa explicitar as influências religiosas benéficas, mas também as prejudiciais aos distúrbios mentais. Na práxis da IURD é comum após a cerimônia de culto, pessoas se encaminharem ao pastor para contar suas mazelas e buscarem resposta do mesmo. Com certa frequência o pastor lhes pergunta se as pessoas percebem vultos, sentem arrepios, dormem muito, quando a resposta é positiva este pastor chama alguns obreiros munidos de amuletos como: bíblia, gravetos, embalagens com água, pão ou sal para então ser feita ao que eles nomeiam de oração do descarrego. Caracteriza-se então a relevância da pesquisa á supra mencionada Igreja Universal do Reino de Deus, no que tange ao investigar e avaliar em caráter compreensivo, a influência da doutrina de demônios neopentecostal e o uso de amuletos a curas de doenças mentais aos membros da IURD. Os objetivos visam explicitar a forma como se relaciona a doutrina de demônios e o uso de amuletos nos cultos da IURD e como os fiéis e líderes subentendem estas práticas.



### **Referencial teórico**

O ser humano, desprovido do aparato científico para auxiliá-lo a explicar a realidade a sua volta, atribuía a seres superiores deuses e demônios a causa dos fenômenos que o assombravam, como as doenças e as catástrofes naturais. Nesse sistema de compreensão de mundo, tudo aquilo que causava medo e sentimento de impotência estava relacionado diretamente a alguma ação humana que, de alguma maneira, desagradava os deuses ou incitava os demônios, levando-os a agir, cheios de cólera, de forma punitiva, afligindo os homens, assim como nos evidencia os relatos bíblicos no livro de 1º Samuel, cap.16: 14-15:

Tendo-se retirado de Saul o Espírito do Senhor, da parte deste um espírito maligno o atormentava. Então, os servos de Saul lhe disseram: Eis que agora um espírito maligno, enviado de Deus, também te atormenta. Manda pois, senhor nosso que teus servos, que estão em tua presença, busquem um homem que saiba tocar harpa, e será que quando o espírito maligno, da parte do Senhor, vier sobre ti, então, ele a dedilhará, e te acharas melhor. (In Bíblia Sagrada, 2006:281)

Ao texto supramencionado vale a contribuição do médico psiquiatra; Deus assevera:

Sob a leitura da psiquiatria atual; Saul se enquadra perfeitamente num distúrbio psíquico denominado Transtorno Afetivo Bipolar. Nesta doença, há uma alternância entre períodos de euforia e de grande coragem e períodos de profunda depressão, inclusive com a presença de delírios de perseguição. Seus criados, entretanto, interpretam sua alteração psíquica “*como um espírito mal da parte do senhor*” (2010:27)

Ao discutirmos a respeito das manifestações religiosas é relevante as contribuições dos estudiosos das formas primitivas, das manifestações religiosas. Haja a vista que as expectativas em relação ao sagrado no que tange as pesquisas têm sua origem no movimento da descoberta dos povos primitivos durante o século XIX, com a expansão colonial foram descobertas as culturas dos povos sem escritura onde a atividade dos missionários contribuiu no que tange a reunião de documentos valiosos como: seus ritos, pensamentos e costumes. Nesta perspectiva vale discorrer nos estudos de Otto:

O que o sentimento religioso primitivo captava sob a forma de terror demoníaco e que mais tarde se desenvolve se desenvolve, cresce e se

enobrece não é a origem ou é ainda algo de racional ou de moral, mas algo específico e precisamente irracional. (...) O próprio terror demoníaco que tem múltiplos graus eleva-se ao nível do terror dos deuses e temor de Deus. O *Daimonion* torna-se *Theion*. (2005: 145)

Rudolf Otto criou o neologismo numinoso para estudar características irracionais *latim numen* principio ativo em todas religiões. Mas para Émile Durkheim e outros teóricos de sua linha de pesquisa, o fato humano é um fato social. O sagrado é o traço essencial dos fenômenos. Assim esclarece Durkheim:

[...] com frequência se atribuíam as primeiras concepções religiosas a um sentimento de fraqueza e dependência de temor e de angústia que teria se apoderado do homem ao entrar em contato com o mundo. Vítima de uma espécie de pesadelo criado por ele próprio, o homem teria se acreditado cercado de forças hostis e terríveis que caberia os ritos apaziguar. (1966:221)

É evidente a ligação do homem a doenças e demônios desde período arcaico, quando na passagem de ano se realizavam rituais onde se expulsava demônios, doenças e pecados assim Eliade relata tais rituais:

Nos seus aspectos essenciais, a cerimônia dos demônios doenças e pecados resumem-se: jejum, abluções e purificações; extinção do fogo e sua reanimação ritual numa segunda fase do cerimonial; expulsão dos demônios por meio de ruídos, gritos; pancadas no interior das casas, seguido de peregrinação com grande alarido através da aldeia, esta expulsão pode ser praticada através de sacrifício ritual de um animal (tipo bode expiatório) ou de um homem (Tipo Mamurius Venturius) considerados como o meio pelo qual todos os defeitos de toda a comunidade são transferidas para além dos limites do território habitado (o bode expiatório era perseguido no deserto pelos Hebreus e Babilônicos). (1969:68-69)

Ao longo da história cientistas do comportamento humano têm se aplicado ao estudo de diversas áreas da anatomia humana, em perspectiva de assegurar que as reações adversas no que tange ao comportamento não refletem apenas de causas advindas de um conceito religioso. Mas ainda hoje a prática do homem primitivo em relação ao comportamento humano, esta inserida no contexto religioso, almejando definir todo comportamento diferenciado através de seu prisma, ou seja, o seja em relutância

espiritual. É o que JUNG,C,G (1977, p. 21) esclarece: “Por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que utilizamos termos simbólicos do cosmos á representação de conceitos que não podemos compreender integralmente “. Nesta perspectiva é de grande valia salutar a fala do médico e psicanalista Deus.

Muitas pessoas têm dificuldades ou incapacidades para enfrentar problemas que a vida lhes oferece; utilizando o imaginário popular ou arquétipo, na visão junguiana, transferem as personagens demoníacas a razão de seus infortúnios e de suas dificuldades. Eles não são mais os responsáveis nem pela origem da dificuldade nem por sua resolução, pois tudo foi colocado e depende unicamente de uma resolução mágica. (2010:53)

Considerando a religião no que tange sua evolução, do totemismo ao monoteísmo é possível perceber que culpa pecado, doença e angústia aparecem repetidamente em uma dualidade relacional, ligados ao castigo divino. Porém, nos ensinamentos de Jesus Cristo é possível identificar uma tentativa de dissociação entre doenças e castigo. Analisando o episódio narrado em João 9.1-3, onde os discípulos de Jesus discutem a respeito das causas da cegueira de um homem, afirma ainda Deus:

Vê-se nesta passagem, que os discípulos de Jesus mantinham a compreensão judaica de que a doença é um castigo enviado por Jeová devido a um pecado. Jesus oferece um precioso ensinamento quando desvincula a doença da consequência do pecado. (2010:34)

Os judeus contemporâneos a Jesus e, posteriormente, os cristãos, não incorporaram essa abordagem de Jesus com relação a doenças e castigo, mas permaneceu na repetição da cosmo visão religiosa que perdurava ao longo dos anos. Jesus fez clara distinção entre doentes físicos, doentes mentais (lunáticos) e possessos. Porém, o cristianismo desenvolveu-se sob o mesmo paradigma judaico, onde as enfermidades estariam relacionadas aos pecados cometidos, a idolatria ou a alguma relação com o diabo ou com as “forças das trevas”. Conforme assevera Delumeau:

É preciso lembrar que Jesus, por três vezes, levantou-se contra a associação explicativa entre pecados e desgraças: a propósito do cego de nascença (Jo 9,1-4), das vítimas da torre de Siloé e dos galileus massacrados por Pilatos

(Lc 13,2-6). Mas essa lição tão moderna do Senhor durante muito tempo foi esquecida. (2003:574)

As doenças mentais foram tratadas, ao longo da história e na maioria dos casos, relacionadas à possessão demoníaca ou ao castigo divino. Ficar “louco” sempre foi visto como resultado punitivo sobre aqueles que questionam a estrutura religiosa ou contra ela se levantam. “O conceito de doença mental é recente, tem cerca de trezentos anos. O homem primitivo considerava a doença mental como manifestações do sagrado em sua forma mais negativa” (GOMES, 2010: 138).

A Igreja Universal do Reino de Deus, doravante denominada IURD inaugurou no ano de 1977 sob a liderança de Edir Macedo, denominada como igreja neopentecostal da terceira onda onde tem como principal característica, em sua cosmovisão a ênfase a felicidade nesta vida. Evidenciando que isso se dá através de certo concerto no mundo espiritual, sendo possível através do próprio indivíduo em parceria com a denominação, onde afirma que: as doenças vem do mundo espiritual.e é possível o indivíduo mediar estas doenças através da autoridade espiritual que se adquire através do ensino teológico iurdiano, no qual nos demonstra o autor CAMPOS:

Esse livro, central para protestantes e pentecostais tradicionais, ocupa um lugar secundário em toda dramatização iurdiana, justamente porque para a Igreja Universal a bíblia é muito mais um depósito de símbolos, alegorias e cenas dramáticas ou até um amuleto para exorcizar demônios ou curar enfermos do que a ‘palavra de Deus’, encarada por outros grupos protestantes como “regra única de fé e prática” e para os fundamentalistas “regra infalível”. (1997: 31)

Através da obra supra mencionada temos apontamentos a IURD ressaltando a maneira pela qual se faz uso da bíblia, ou seja, descaracterizando sua forma literal e resvalando a um embasamento reducionista subjetivo, mas no escopo desta perspectiva da IURD se dá através do diagnóstico em relação as doenças em caráter diabólico, caracterizando-se assim uma doutrina de demônios assim como declara Almeida:

O importante é a ênfase dessa igreja na ação contínua do diabo sobre a vida dos “não libertos”, concretizada nos diversos problemas que uma determinada pessoa tem, assim como diversas formas religiosas que ele assume. Essa ação pode se efetivar como possessão de demônios; o que quase sempre ocorre. Com a finalidade de diagnosticar a possessão, a Igreja Universal elencou os sintomas mais frequentes que denunciam algum tipo de

possessão demoníaca. São eles: insônia, medo, nervosismo, constantes dores de cabeça, desmaios freqüentes, visão de vulto [...] (grifos nossos). (2009:81-82)

Imbuída nesta cosmovisão a igreja Universal do reino de deus proporciona aos fiéis um dia da semana para realização de um culto no qual o intitula de “reunião da libertação”. O ritual acontece nas seguintes etapas: após alguns cânticos se dá o ensino de como estas entidades malignas atuam, porque atuam e de como se faz para repelir as mesmas, em seguida é realizada a oração através dos pastores, repelindo as entidades espirituais (demônios) na qual denotasse uma tensão neste momento vivido pelos fiéis, como declara ainda Almeida: (2009 p.84) “Do meio do público ecoam gritos agudos indicando que alguns foram possuídos. O momento é de profunda tensão, pois conforme a oração vai se realizando, diversos demônios vão se manifestando em meio aquela multidão”. No que tange a reação dos fiéis vale ressaltar a fala do médico psiquiatra e psicanalista Jung.

Em minha profissão tratei de indivíduos que não queriam ou não podiam submeter-se à decisão da autoridade eclesiástica. Tive de acompanhá-los através de suas crises e violentos conflitos, do medo de enlouquecer, dos seus desequilíbrios e depressões. (1983: 42)

Caracteriza-se certo espanto a algumas pessoas quando começam a participar de seus cultos, mas é perceptível como logo estas se adaptam á maneira pela qual a IURD relacionasse com a doutrina de demônios no templo “sagrado”. Assim assevera Eliade, ilustra e precisa a oposição entre o sagrado e o profano. O autor trata de algumas questões do sagrado á essência do homem Define o homem em relação ao sagrado na seguinte narrativa:

A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes em real e irreal ou pseudo real. É, portanto fácil de compreender que o homem religioso objetiva ser, participar da realidade, saturar-se de poder. Devido ao desejo do homem religioso de mover-se num mundo santificado ele cria técnicas de construção do espaço sagrado. (1992:19)

Face ao exposto vale mensurar a mescla de ritos praticados através da igreja universal no que tange ao cenário cultural brasileiro, em relação às religiões afro brasileiras. Essas

práticas têm sido mantidas, intensificada e até diversificada em razão de sua eficácia, é o que declara:

Mariano:

Na Universal, vale quase tudo para “despertar a fé das pessoas”, ou para convencê-las de que a igreja prega um Evangelho de poder, que, além de verdadeiro, “funciona” na prática. As “sessões espirituais de descarrego”, criadas no limiar do novo milênio, constituem um de seus mais recentes e populares experimentos sincréticos. Como se pode perceber, não se trata propriamente de culto a Deus, mas de “sessão” dedicada à imprecação de encostos ou demônios que insistem em “encostar-se” nos adeptos e na clientela da Universal. Sarcástico, o trecho abaixo, de uma matéria de jornal, ao descrever alguns detalhes das sessões de descarrego, fornece uma ligeira idéia da homologia existente entre certas crenças e práticas da Universal e as da Umbanda. Um homem todo de branco comanda o culto, cercado por pomba-giras, exus e pretos-velhos. Os auxiliares também se vestem de branco mais puro e acreditam nos poderes do sal grosso e do galho de arruda. Que religião é essa? Ihih, se vossuncê, respondeu umbanda, está errado, mizim fio. O culto – batalha espiritual da igreja Universal. (1983: 42)

Mas valem salutar também ponto e contrapontos no que tange ao tema da pesquisa supra mencionada. Onde é relevante mensurar, o que ocorre nos estudos científicos, a priorização ao estudo do comportamento humano em sua totalidade no ambiente religioso no qual esta inserido o indivíduo, assim demonstra Eliade:

‘O homem das sociedades tradicionais, por assim dizer, um homem *religiosus*, mas seu comportamento enquadra-se no comportamento geral do homem, por conseguinte, interessa á antropologia filosófica, á fenomenologia, á psicologia. (1992:20)

Face ao exposto vale demonstrar alguns contrapontos na contribuição de Bonfatti:

Na concepção da Universal, todas as doenças têm uma causalidade espiritual e aqui se incluem as que poderíamos chamar de doenças psíquicas ou mentais, bem como as orgânicas, ou físicas. Nessa visão, todas as doenças foram e são causadas pelo Demônio por via direta ou indireta, sem intencionalidade ou consciência disso por parte da pessoa portadora da doença. (2000:109)

Comenta ainda o autor apontando para a IURD em perspectiva terapêutica, Bonfatti:

O que se observa é que o espaço da Igreja Universal do Reino de Deus enquanto religioso ajustasse a estes contatos psicológicos com as imagens arquetípicas, pois a vivência deste contato remete a um contato com divindades psicológicas, que se caracteriza por uma experiência suprapessoal e numinosa. Assim sendo, ao mesmo tempo, além de religioso, este espaço tornasse também um espaço psicológico. (Op.cit:134)

Nesta perspectiva continua ainda Bonfatti:

Os rituais religiosos da IURD facilitam e protegem o ego, a consciência do fiel, para entrar em contato com suas imagens internas, o que fora de um local adequado, o tememos, seria altamente perigoso. Ali o fiel sabe que os demônios podem se manifestar, que ele estará protegido. (...) Confia nos obreiros, nos pastores, no sentido e, principalmente, em Jesus. (IBID:135).

Apontando para aspectos sociais e psicológicos no que tange a religião é de grande valia a contribuição do psicólogo Fromm:

Para toda humanidade, consolo nas privações impostas pela vida; para a grande maioria dos homens, estímulo para aceitar emocionalmente sua situação de classe; e para minoria dominante alívio para os sentimentos de culpa causados pelo sofrimento daqueles a quem oprime. (1964:26)

## **Método**

Para a realização da pesquisa com cunho qualitativo, fez-se uso da referência bibliográfica, privilegiando os autores que abordaram a questão demoníaca em perspectiva psicológica e teológica bem como aqueles autores que pesquisaram o desenvolvimento histórico e doutrinário da igreja Universal do Reino de Deus. Buscando ainda alcançar o objetivo da pesquisa, foi realizada pesquisa de campo havendo também a captação de voluntários á pesquisa de caráter quantitativa com uma inferência qualitativa da qual participaram, membros e ex-membros da doravante denominada IURD. Foram abordadas cinquenta e quatro (54) pessoas com perfil adequado para participar da pesquisa. Porém, apenas vinte e uma (21) sendo seis (6) via email aceitaram participar. Portanto, a amostragem é constituída de 21 pessoas, que responderam voluntariamente a um questionário, visando verificar quais as expectativas com relação aos cultos de libertação. Com relação aos aspectos éticos, embora a

pesquisa não tenha sido submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), os indivíduos que participaram da pesquisa o fizeram de forma voluntária, tendo sua identidade preservada. As informações e os dados foram tratados sob o mais absoluto sigilo. Foi reservado ao entrevistado o direito de omitir-se da resposta de qualquer questão formulada. Para pertencerem ao grupo de estudo, os indivíduos precisavam aceitarem o termo de consentimento de participação na pesquisa; aceitarem voluntariamente responder as questões da pesquisa; em caso de menores de idade, ser autorizado pelos responsáveis. O questionário para coleta dos dados e informações foi apresentado aos entrevistados.

Pesquisado \_\_\_\_\_ N° na Pesquisa \_\_\_\_\_

Idade \_\_\_\_\_ Sexo \_\_\_\_\_ Cidade \_\_\_\_\_

UF \_\_\_\_\_

PERGUNTAS	IM	ÃO
1. Sente que precisa continuar comparecendo aos cultos para continuar liberto?		
2. Quando chegou a IURD sentia dores de cabeça, via vultos, sentia calafrios, escutava barulhos anormais, senti asse perseguido? _____		
3. Já ficou possesso e precisou da ajuda dos líderes da IURD?		
4. Você se sentiu melhor depois desta experiência?		
5. Você tem medo das pessoas ficarem possessas quando você esta no culto?		
6. Conseguiria ficar em uma igreja que não possui culto de libertação?		
7 Compareceu aos cultos pela primeira vez através de alguém ?		

### Resultados e discussão

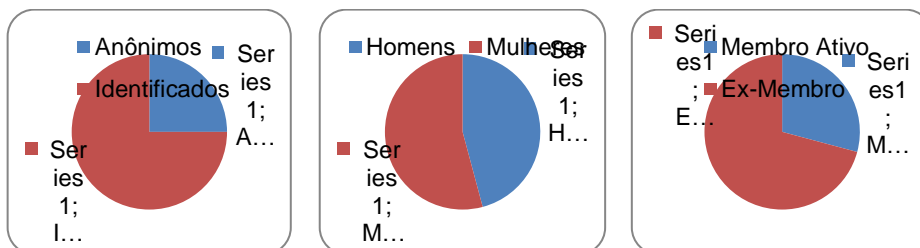
Através da pesquisa bibliográfica a priori foi possível traçar um paralelo no que tange a forma pela qual a doutrina de demônios faz parte da esfera da igreja Universal do Reino de Deus. Foi possível abstrair as características primitivas pelas quais se tratava as doenças que resvalou no costume judaico e culminou no cristianismo, com base no censo comum contrariando os ensinamentos de seu líder Jesus Cristo. Assim contamos

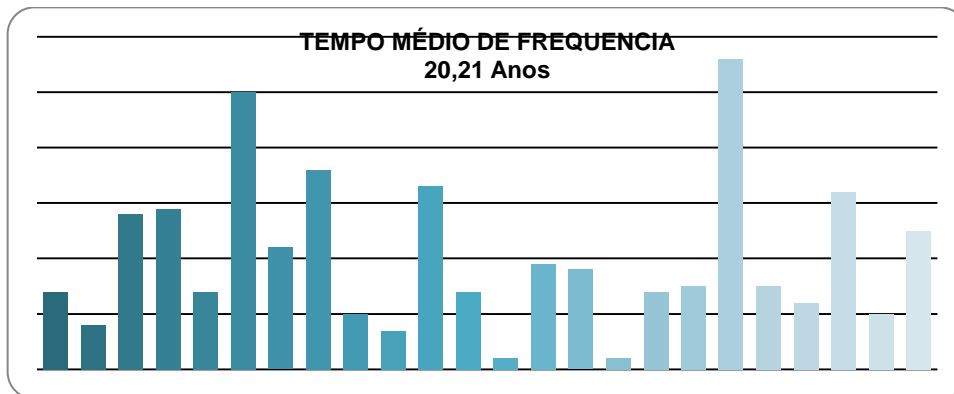
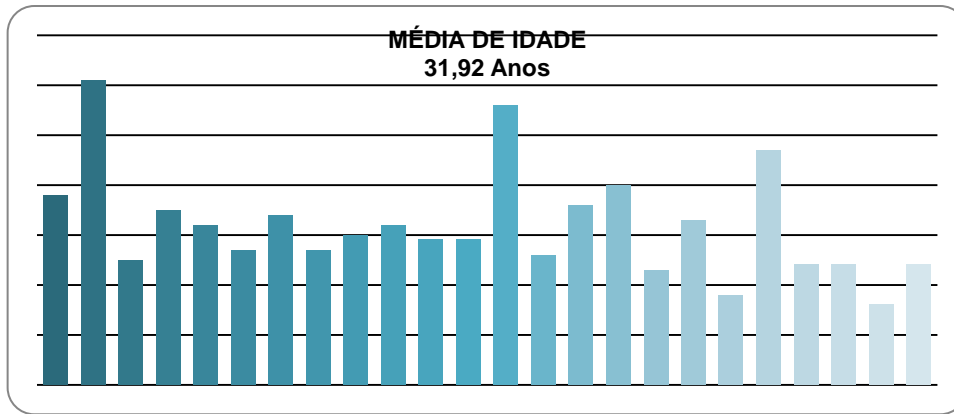


com a contribuição de autores que discorreram em viés interdisciplinar, que confirmaram as hipóteses sugeridas, demonstrando até mesmo o uso de amuletos em rituais de exorcismos na IURD. Apreciamos também obras de autores que demonstraram a degeneração do estado psíquico de fiéis inseridos neste contexto. Mas vale ressaltar que em pesquisa bibliográfica a perspectiva de alguns autores nos quais foram surpreendente em relação ao posicionamento positivo ao ritual religioso, onde apontaram para estes como ambiente terapêutico. Ao tratar do estado psíquico dos fiéis na contemporaneidade, em apontamento à Igreja Universal do Reino de Deus com relação a sua doutrina de demônios calcada no uso de amuletos é, salutar a fala de (Abumansur, Edin sued.p33) : O núcleo urbano é relativamente grande e denso [...]. Embora seus contatos sejam primários as relações pessoais tendem a ser impessoais, fragmentarias e transitórias. Segundo o autor esse comportamento desenvolve uma atitude que ele chama de "blase" ou seja, uma incapacidade de reagir a novas sensações de maneira apropriada, resvalando em uma atitude de ver as coisas todas de maneira uniforme. Devido essa transitoriedade pós moderna é possível então, perceber a acomodação destes fiéis neste ambiente.

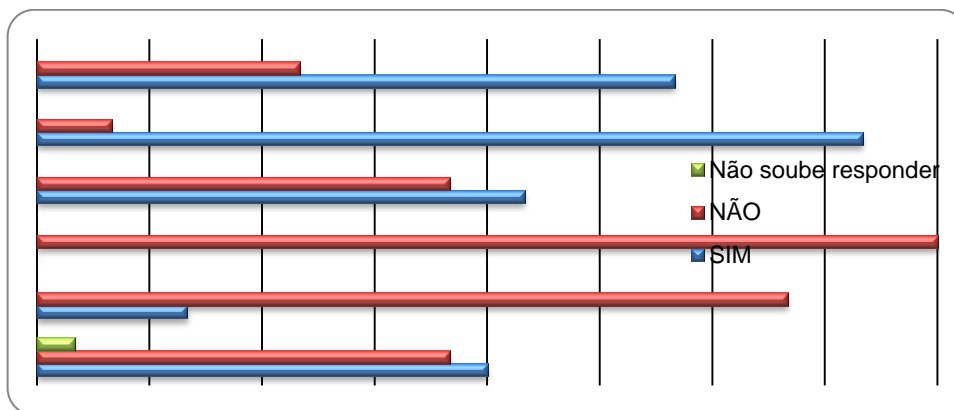
A pesquisa de campo apontou para resultados que parecem subsidiar o referencial teórico utilizado. Seguem os dados obtidos:

### Perfil dos entrevistados





Respostas às perguntas do questionário



A questão de nº 2 se deu em inferência qualitativa, na qual o entrevistado deveria relatar se sentiam dores de cabeça constante, enxergavam, sentia fortes calafrios, escutava barulhos anormais ou tinham sentimento de perseguição. Setenta e um por cento (71%) descreveram algum tipo de sintomas que possuíam antes de participar do culto de

libertação. A transcrição de algumas respostas dos entrevistados à questão nº 2 pode auxiliar na compreensão do estudo:

Quando cheguei a Igreja Universal do Reino de Deus não conseguia sair de casa de tanta dor nas costas, um dia assistindo a televisão consegui forças para ir, na hora da oração forte cai endemoniado e o mal saiu, nunca mais fiquei dentro de casa, isso já faz dois anos é o tempo que demorei em construir minha casa. (Entrevistado nº 3).

Conheci a Universal através de alguns obreiros que me levaram a rosa ungida, compareci até a igreja depois de terem orado por mim em minha casa, não conseguia sair de casa tinha vergonha de mim mesmo e sentia muito medo das pessoas. (Entrevistado nº 4).

Sentia calafrios e via vultos diariamente em minha casa, depois que vim para igreja acabou. (entrevistado Nº 12).

Venho de vez em quando ainda sinto muita coisa mas não é sempre que da pra vir. (Entrevistado nº 14).

Sou membro da IURD há 2 anos conheço bem a igreja. Quando entrei aqui eu não era nada como pessoa, me sentia o pior. Minha saúde então. (Entrevistado nº 15).

Venho por minha família, tenho um filho com depressão e creio que esse mal vai sair. (Entrevistado nº 8)

## **Conclusão**

A relevância da pesquisa esta implícita nas nuances encontradas em relação as influências á distúrbios, psicológicos nos membros da IURD, por meio da pesquisa bibliográfica e de campo, foi constatado que a IURD faz uso de seus templos como pronto socorro espiritual. Para os líderes e fiéis da IURD os objetivos do diabo é tornar os seres humanos seus prisioneiros, a ação da igreja, é oferecer tratamento espiritual, atuando como um pronto socorro espiritual. Fica explicito a definição de demônios no que tange a dominação. Estes pretensos perigos são uma ameaça que permite a um homem exercer sobre o outro um poder de coerção. Para alguns autores "O sagrado" é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. Um mundo com sentido, e o homem não pode viver no "caos"- é um resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado. Desta forma temos um dualismo de idéias em relação a psique com base do conceito de sincronicidade, acontecimentos que ocorrem ao mesmo tempo, mas que um não causa o

outro o pensamento causa a materialização da coisa pensada. Fica explícita a idéia dos autores que o fenômeno possessão poderá em alguns casos ser tratado como patologias, discorrem ainda na afirmativa que quando não tratado da forma correta podem piorar o quadro, mas em relutância ao tema temos alguns teóricos que demonstram que os ambientes da IURD podem tratar doenças psíquicas devido a segurança que o fiel passa a ter no rito de expulsão, nos amuletos e em seus líderes. O que se conclui é que as influências desta doutrina são prejudiciais aos fiéis devido ao fato de ser reducionista, causando impedimentos e dificuldades na busca do tratamento adequado a alguns casos de distúrbios psíquicos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Bíblia (2006). *A Bíblia Charles C.Ryrie: Revista e expandida*. Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo.

Abumansur, Edin Suedde (2009). *As moradas de Deus*. Cristão novo Século, São Paulo.

Alves, Rubem (2005). *Religião e repressão*; 1. ed. Loyola, São Paulo.

Almeida, Ronaldo de (2009). *A igreja Universal e seus demônios*. Terceiro nome, São Paul. (Coleção Antropologia Hoje).

Bonfatti, Paulo (2000). *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. Paulinas, São Paulo.

Campos, Leonildo Silveira (1997). *Igreja Universal do Reino de Deus*. Igreja Presbiteriana, São Paulo.

Campos, Leonildo Silveira (1999). *Teatro, templo e mercado*. Ed. Vozes, São Paulo.

Durkheim, Emile (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes, São Paulo.

Eliade, Mircea . *O sagrado e o profano a essência das religiões*. 1 ed São Paulo: Martins Fontes, 1992

\_\_\_\_\_ (1998). *Tratado de história das religiões*. Martins Fontes, São Paulo.

\_\_\_\_\_ (1969). *O mito do eterno Retorno*. Ed. 70, Lisboa.

Fromm, E. (1964). *El Dogma de Cristo*. Ediciones Paidos Ibérica, Barcelona.

Jung, C.G (1983). *Psicologia da religião Oriental e Ocidental*. Ed.Vozes, Petrópolis.

Jung, C. G (1984). *A dinâmica do inconsciente*. Ed. Vozes, Petrópolis.

Mariano, Ricardo, A. (2004). “Expressão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”; In. *Revistas Estudos avançados*, nº52, Usp.

Otto, Rudolf (2005). *O Sagrado*. Ed. 70, Lisboa.

Douglas, Mary (2008). *Pureza e Perigo*. Ed. 70, Rio de Janeiro

### ***Painel 3 - Casos de estudo: Personagens***

#### ***Autores:***

*Armando Magalhães*

*Eliane Cristina Deckmann Fleck*

## APOLÓNIO DE TIANA – SÁBIO E FILÓSOFO, CURANDEIRO E MILAGREIRO

Armando Magalhães (UM) <sup>63</sup>

**Resumo:** Neste artigo, propomo-nos analisar Apolónio de Tiana, uma das figuras mais peculiares do esoterismo no início da era cristã. Começamos por fazer uma breve incursão pelo infindável mundo da mitologia clássica, para depois nos centrarmos no perfil biográfico deste notável taumaturgo. Para tal, baseamo-nos no relato daquele que é o seu principal biógrafo, Filóstrato, mas também em estudos recentes. Simon Goldhill, na sua afamada obra *Amor, Sexo e Tragédia*, situa este mago e profeta entre as religiões greco-romana e cristã, afirmando que terá servido de inspiração para as histórias de santos. Qual terá sido o seu papel numa época-chave da história das religiões? Qual o seu contributo na transformação social do primeiro século da nossa era? Qual a sua relação com Jesus Cristo e como classificar essa ligação? Tentamos dar resposta a estas questões.

**Palavras-chave:** Apolónio, Tiana, religião, milagre.

**Abstract:** In this article one seeks to analyse Apollonius of Tyana, one of the most peculiar personalities of the early Christian era's esotericism. One starts with a brief incursion through the world of classical mythology and subsequently focusing on the biographic profile of this remarkable thaumaturge. The account of his main biographer, Philostratus, is the basis of this research, but one uses more recent studies, such as *Love, Sex and Tragedy*, the famed work by Simon Goldhill, who places this mage and prophet between the Graeco-Roman and the Christian religions, stating that he may have served as an inspiration to the stories of saints. What was his role in a key period in the History of religions? What was his contribution to social transformation in the 1 Century of our era? What was his relation with Jesus Christ and how can we classify that link? One tries to answer these questions.

**Keywords:** Apollonius, Tyana, religion, miracle.

---

<sup>63</sup> Mestre, Leitor no Instituto de Letras e Ciências Humanas, armando@ilch.uminho.pt

## **A religião de Gregos e Romanos**

A religião clássica grega comportava duas tendências: a legal ou oficial, e a pessoal ou mística. O legalismo visava ganhar a graça dos deuses por meio do cumprimento dos seus preceitos. No fundo, tratava-se de uma espécie de contrato entre o homem e a divindade, com base na máxima *dar para receber*,<sup>64</sup> observável já na poesia homérica. Mas a religião grega sempre deu sinais também da existência de um misticismo coletivo. Disso exemplo são, sobretudo, os Mistérios de Elêusis e o Culto Dionisíaco, entre muitos outros, como o de Orfeu.

Não obstante a influência grega, a religião clássica romana distinguia-se pela sua profunda originalidade, resultado da mentalidade do seu povo, tão ou mais conservador do que o helénico, porém bem mais eclético e pragmático, logo também mais cético e tolerante. A assimilação de tradições etruscas e orientais constitui um bom exemplo da tolerância romana para com as tradições religiosas estrangeiras. Do vasto grupo de religiões orientais e da crescente tendência para o monoteísmo, acaba por se destacar o Cristianismo.

Se é verdade que bastaria pensar na dicotomia entre politeísmo e monoteísmo para podermos falar de ambivalência entre a religião cristã e a de Gregos e Romanos, não é menos verdade que a própria figura de Jesus assimila alguns estereótipos da sociedade greco-romana. Além disso, “uma das maneiras como os gregos e os romanos tentaram compreender os santos e os pregadores do cristianismo foi através da ótica dos seus próprios homens santos e heróis de culto” (Goldhill 2006: 164). Entre esses sábios, houve um que alcançou especial êxito, por ser o autor de vários milagres e o responsável pela cura de muitas pessoas. Amplamente venerado pelo povo, multiplicaram-se os santuários em sua honra. Oriundo de Tiana, na Ásia Menor, o seu nome é Apolónio, e é dele que falamos a seguir.

## **A taumaturga vida de Apolónio e a sua relação com Jesus<sup>65</sup>**

Muito do que dele se conhece sabemos-lo por meio do autor da sua biografia, o grego Filóstrato, que a terá composto para corresponder, segundo aquilo que o próprio declara,

---

<sup>64</sup> A expressão original latina é *do ut des* (dou para que [me] dê).

<sup>65</sup> Considerando que, ao longo deste artigo, utilizamos algumas palavras relacionadas com o vocábulo ‘taumaturgia’, consideramos ser conveniente explicar a sua composição: *thauma* significa prodígio (objeto de admiração), e *theourgia* designa ação divina. Assim, e respeitando a raiz etimológica de ambas, que têm origem no grego clássico (ainda que aqui as transcrevamos em caracteres latinos), podemos assumir a seguinte definição para o vocábulo taumaturgia: prodígios operados por ação divina. Logo, e por extensão, um taumaturgo é alguém que, com a ajuda dos deuses, pratica milagres.



ao pedido expresso da esposa do imperador romano Septímio Severo, Júlia Domna, que nutria um especial fascínio pela sabedoria de Apolónio, por considerá-lo o protótipo da fusão, operada na sua época, entre a religião e a filosofia.

Sem nos determos demasiado em questões biográficas, indicamos, de seguida, apenas as mais relevantes. Apolónio nasceu em Tiana, uma cidade da Capadócia (atual Turquia), e a sua vida prolongou-se durante praticamente todo o primeiro século da era cristã (3-4 – 97). Proveniente de uma família rica, cedo abdicou da sua herança, pois dizia que o sábio deve saber viver com pouco. E, de facto, após a morte dos seus pais, quando teria cerca de vinte anos, lança-se convictamente em busca da sabedoria. Prova disso é a sua viagem ao Oriente, à Índia, onde contactou diretamente com magos – na verdade, sábios. Sabedoria que, ele próprio, começa a evidenciar desde muito cedo, pois ainda jovem revelava já uma inteligência e aptidão para o estudo incomuns, mesmo quando dialogava com discípulos platónicos ou aristotélicos, embora fosse mais entusiasta da corrente pitagórica.

Não obstante aquilo que acabamos de referir, a verdade é que são escassos os estudos acerca de Apolónio, sendo que o principal, o de Filóstrato, pode considerar-se parcial, na medida em que nos oferece uma visão bastante pitagórica do retrato de Apolónio – a indumentária (de linho), o vegetarianismo e a abstinência sexual indiciam-no. Outra característica importante a seu respeito é a seguinte: apesar de não serem consensuais algumas das referências que lhe são atribuídas (como é caso, por exemplo, das viagens que terá ou não feito), a ideia de que ele está mais próximo da taumaturgia do que da filosofia parece ser mais ou menos unânime. De facto, e apesar de Filóstrato se esforçar por evidenciar o inverso (ao sublinhar o seu carácter ascético: moral sã e vida irrepreensível), o relato biográfico que dele faz acaba por revelar-se indissociável de práticas mágicas ou milagrosas, às quais voltaremos mais adiante. Para já, e ainda a propósito do trabalho levado a cabo por Filóstrato, convém lembrar que, não obstante o seu pendor biográfico, ele assume simultaneamente o literário, no sentido do novelesco.<sup>66</sup> Se, por um lado, a obra visa relatar a vida de um religioso e as crenças do seu tempo, por outro, parece também corresponder à nova mundividência surgida nessa mesma época e que acabaria por marcá-la de forma indelével. Esta biografia apresenta ainda uma outra novidade neste género literário, ao introduzir algo que até então não se

---

<sup>66</sup> Assim se explicam as várias digressões presentes na obra – que vão desde as descrições de cidades e monumentos até à etnografia e mitologia, passando por diálogos filosóficos e inúmeras referências à história da Grécia, entre muitos outros excursos – e que lhe confere um ecletismo pouco comum na literatura produzida até então.

verificara, e que constitui, provavelmente, o elemento mais fascinante da vida de Apolónio – as atividades sobrenaturais por si praticadas.<sup>67</sup>

Um dos mais impressionantes milagres que lhe é atribuído diz respeito à ressurreição de uma jovem mulher (IV, 45),<sup>68</sup> falecida no dia do seu próprio casamento. Perante os lamentos das pessoas presentes, e sobretudo os do noivo, Apolónio perguntou o nome dela. Os convidados pensaram que planeava compor uma elegia, mas ele apenas lhe confidenciou um breve discurso, que a fez despertar da morte aparente, recuperar a fala e voltar a casa. É referido, também, que os familiares dela, como forma de agradecimento, ofereceram a Apolónio uma avultada quantia, que ele devolveu à noiva como dote. A isto, apenas se acrescenta que Apolónio a terá reanimado, ao ver nela algo que passara despercebido aos que dela cuidavam: uma ténue centelha de vida (o rosto ainda emitia vapor).

Noutros casos, parecem vê-lo como se de um médico se tratasse. Quando uma peste se abateu sobre a cidade de Éfeso (na atual Turquia), chamaram-no para pôr cobro à praga (IV, 10).<sup>69</sup> Mas, ainda antes deste episódio, Apolónio já havia alertado para a iminente chegada de uma epidemia que atingiria os Efésios (IV, 4), e isto remete-nos para uma outra faculdade sua: a de profeta. Noutra ocasião, no preciso momento em que se encontrava a discursar num templo em Creta, um terramoto sacudiu subitamente a ilha, assustando aqueles que ali se encontravam, que receavam que a força do mar arrastasse o templo, mas Apolónio, com o intuito de os acalmar, disse-lhes que era apenas o mar a parir a terra (IV, 34). As pessoas pensaram que ele se referia à concórdia entre os dois elementos da natureza, mas a verdade é que, volvidos poucos dias, se comprovou que o sismo havia formado do mar uma nova ilha ao largo de Creta.

Outra virtude que lhe é atribuída é a de exorcista e, entre os vários episódios que apontam para a sua capacidade de expulsar demónios, um deles é o seguinte. Um dia, quando dissertava acerca de libações e das taças para esse efeito, um jovem desrespeita os seus conselhos e refere-se jocosamente ao discurso de Apolónio (IV, 20). Os presentes pensavam que o seu comportamento era resultado da embriaguez, mas o taumaturgo disse que se devia à presença de um demónio no seu corpo. É então que

---

<sup>67</sup> Filóstrato parece organizá-las gradativamente: atividades próprias da sabedoria humana (interpretação de sonhos, conhecimento do oculto e do futuro); poderes divinos (curas, ressurreições, exorcismos); e milagres em que o próprio Apolónio é o beneficiário.

<sup>68</sup> Esta referência, bem como as seguintes, dizem respeito à forma como estão organizados os VIII Livros que compõem a biografia de Apolónio.

<sup>69</sup> Alheios à cronologia, e com algum sentido de humor à mistura, podemos imaginar o quão útil teria sido para os Gregos a presença de Apolónio aquando da Guerra de Troia, de forma a minimizar os efeitos do castigo enviado por Apolo.

exorta à sua expulsão, dizendo que, antes disso, se moveria uma das estátuas do pórtico onde se encontravam. Após isso se verificar, o jovem, parecendo sair de um pesadelo, converte-se a Apolónio.

Além dos poderes a que já aludimos, reunia outros, como a capacidade de evocar os mortos, cujo exemplo mais significativo é a conversa que diz ter mantido com Aquiles (IV, 16), na qual começa por elogiar a grandeza e a beleza do herói homérico. Este, depois de se congratular com o encómio, pois diz sentir que há já muito tempo que lhe não conferem as honras de que diz ser merecedor, encarrega o próprio Apolónio de transmitir o motivo do seu desagrado aos Tessálios. O taumaturgo de Tiana acede ao pedido, e aproveita para pedir ao Pelida que lhe responda a umas perguntas. O filho de Tétis predispõe-se a responder a cinco questões<sup>70</sup> e, no final, afasta-se com o mesmo brilho com que surgiu no início da conversa.

Noutra circunstância, estando em Éfeso, diz conseguir ver o que passava, nesse mesmo instante, em Roma (VIII, 26), ou seja, ver à distância.<sup>71</sup> Noutra ocasião, quando se encontrava em Nínive, uma cidade da antiga Mesopotâmia, gaba-se de conhecer todas as falas dos homens, isto é, de falar línguas que nunca aprendeu (I, 19), incluindo as dos povos bárbaros e nómadas. A esta capacidade, juntava ainda a de compreender as linguagens dos animais (I, 20), que diz ter aprendido com o contacto com os árabes, habituados a profetizar por intermédio da interpretação dos comportamentos de animais. Da sucessão de características acabadas de referir, a que se poderiam somar outras (como, por exemplo, o dom da ubiquidade),<sup>72</sup> pode falar-se de um endeusamento de Apolónio. Ou, dito de uma outra forma, Apolónio presta-se à conceção de homem divino, tanto mais porque, em contexto clássico, este conceito remete para uma espécie de ligação mais estreita (por vezes, quase que parental) entre o homem e as divindades. Afinal, já os clássicos consideravam que o homem é o único animal capaz de conhecer os deuses. E, se é destes que vêm as virtudes, então quanto mais os homens delas

---

<sup>70</sup> Relacionadas com a sepultura de Aquiles, Políxena (a irmã mais nova de Páris e Heitor, filha de Hécuba e Príamo, reis de Troia), Helena (esposa de Menelau e cunhada de Agamémnon), os varões gregos e, finalmente, Palamedes (grego conhecido sobretudo pela alteração que protagonizou conjuntamente com Ulisses). Por se afastarem do assunto deste artigo, não desenvolvemos aqui as respetivas respostas. Porém, trata-se, de facto, de uma matéria de interesse, sobretudo para aqueles que nutrem especial gosto pelos estudos clássicos e, em particular, pelos estudos homéricos.

<sup>71</sup> Neste caso, Apolónio vê o assassinato do tirano Domiciano, imperador romano que o acusara de conspiração.

<sup>72</sup> Filóstrato relata alguns episódios reveladores da forma como Apolónio conseguia viajar instantaneamente de um lugar para outro, desaparecendo de uma cidade e surgindo noutra, em poucos instantes, como na ocasião em que, estando a ser julgado em Roma (cf. nota anterior), se evade do julgamento.

participem e deles se aproximem, tanto mais se prestam a divinizações. Neste sentido, não deve causar estranheza o fascínio assumido por aqueles que contactam ou privam com um homem que, fazendo uso da sua sabedoria, se apresente e/ou comporte como um deus. Assim, considerando o facto de Apolónio ter sido objeto de admiração ao ponto de se proceder à construção de templos e santuários dedicados ao seu culto, há uma correspondência que, independentemente de coincidências cronológicas, não pode deixar de se fazer – a sua ligação a Jesus Cristo, à qual nos referimos de seguida.

Uma das razões, quiçá a principal, para a vida de Apolónio se envolver em mistério, apesar de ter sido uma das figuras mais ilustres da sua época, prende-se com o facto de se misturar com a de Jesus. As aproximações começam logo no nascimento, pois diz-se que Apolónio também foi concebido de forma imaculada (por vontade de um deus egípcio chamado Proteus) e a sua vinda ao mundo foi anunciada previamente. Semelhantes são também alguns dos prodígios que lhes são atribuídos, além de que ambos eram notáveis oradores.

No que respeita a fontes bibliográficas acerca de um e de outro, também é possível estabelecer ligações entre o *Nuctemeron* – o evangelho que reúne os ensinamentos de Apolónio<sup>73</sup> – e os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João. Diz-se mesmo que, devido à tamanha influência exercida por Apolónio, o cristianismo primitivo apropriou-se dos seus preceitos. No entanto, “esses símbolos e rituais abusivamente utilizados, para não dizer usurpados, foram deturpados em relação aos ensinamentos originais de Apolónio”<sup>74</sup> (Amarante 2009: 31-32). Apropriações idênticas foram ainda verificadas noutros âmbitos, como os da magia, hermetismo e ocultismo.

Ainda no que concerne a fontes, a Bíblia não refere que alguma vez Jesus tenha visitado a Índia, mas de Apolónio diz-se que aí terá feito milagres semelhantes aos realizados por Jesus noutros locais. Por outro lado, alguns milagres relatados na Bíblia e atribuídos a Jesus reportam a lugares visitados por Apolónio. Se a isto acrescentarmos o facto de escassearem referências a Jesus nas obras dos historiadores seus contemporâneos, facilmente podemos concluir que a questão em torno destas duas personagens tão marcantes da sua época se adensa. Se, por um lado, é verdade que são inúmeras as

---

<sup>73</sup> O título significa *O Dia de Deus que Resplandece nas Trevas*. Os ensinamentos estão organizados em doze partes, tal como a disposição de um relógio (doze horas).

<sup>74</sup> Um exemplo disso é a utilização, em eucaristias, do vinho, cujo consumo Apolónio não admitia, porque dizia que toldava a mente.

semelhanças entre eles,<sup>75</sup> não é menos verdade que é tal a dificuldade em traçar uma ligação inequívoca entre ambos, que chega mesmo a perguntar-se se Apolónio será o próprio Jesus. No meio deste enorme ponto de interrogação – que poderíamos designar de *questão apolónica* – uma coisa é certa: não se pode falar da coexistência de dois Jesus. Podemos, sim, isolar Apolónio e sublinhar o seu papel na história da religião.

### **Apolónio de Tiana – reformista da religião**

Começamos este texto referindo-nos a Gregos e Romanos, e a eles voltamos agora, para dizer que, com a evolução da civilização clássica, a progressiva consciência do seu cosmopolitismo repercutiu-se também, inevitavelmente, no domínio espiritual, inaugurando novos horizontes para credos desconhecidos e abrindo caminho para manifestações de fé secundárias, como a superstição e a magia. Afinal, se o homem se torna cada vez mais curioso, é natural que seja também cada vez mais recetivo a ocultismos, bem como a figuras que se revestem de algum exotismo, como é o caso do taumaturgo de Tiana.

Apolónio “era possuidor de uma sabedoria ecuménica e a sua ação parecia ser votada para a restauração dos ensinamentos, dos mistérios e dos rituais de todas as filosofias por onde a sua presença marcou a diferença” (Amarante 2009: 30). E, nesse sentido, a ação pedagógica que levou a cabo possibilitou, aos que com ele conviveram, “o conhecimento superior, visto que, ao ampliar a consciência de cada um, permitia-lhe aceder a níveis superiores de consciência, aproximando-se, assim, da divindade” (*ibidem*). Por outro lado, a importância de Apolónio tem que ver também, desde logo, com o facto de nos facultar um contexto narrativo que permite uma melhor compreensão dos homens santos do cristianismo. Não obstante a estranheza que os relatos folclóricos a seu respeito podem provocar, a verdade é que, à imagem do que viria a verificar-se posteriormente com outros mágicos e profetas, as coisas admiráveis que protagonizou e a respetiva narração desses mesmos feitos “serviram de inspiração imediata para as histórias dos santos” (Goldhill 2006: 166), dando assim origem, também, à introdução de um novo género literário. Por tudo isto, é irrefutável a

---

<sup>75</sup> Uma enumeração desses traços em comum (que vão desde a indumentária e o aspeto físico, até às práticas e ideologias) pode ver-se em Amarante (*et alii*), 2009: 37.

importância que assumiu na sua época, e até ao fim do século II, período durante o qual os seus ensinamentos foram sucessivamente reverenciados.<sup>76</sup>

Relativamente à sua relação com Jesus Cristo, somos da opinião de que a ligação entre ambos é inevitável, sobretudo devido à proximidade cronológica e à coexistência de práticas similares, como exorcismos e vários tipos de milagres. Ao invés, parece não usufruir de grande crédito a ideia segundo a qual o principal objetivo de Filóstrato era contrapor um santo pagão à figura de Jesus, tanto mais que a Igreja (leia-se Cristianismo) procurou, desde a sua origem, repelir todo e qualquer tipo de superstições, por associá-las ao paganismo. Ora, se considerarmos que, segundo Santo Agostinho,<sup>77</sup> “é supersticioso o que é instituído pelos homens para fazer ídolos e os venerar ou dirigir um culto a uma criatura ou a qualquer parte de uma criatura como se se tratasse de Deus”, então não seria difícil associar este rótulo à legião de seguidores de Apolónio. Todavia, não é possível afirmar que era a superstição que os movia, na medida em que, apesar da Igreja (leia-se, novamente, Cristianismo) se esforçar, a partir de determinado momento, em associar a imagem de Apolónio à de um anticristo pagão, porque ele “tinha de ser esquecido, destruído, pois na nova crença que emergia no panorama religioso da época não era compatível coexistirem dois líderes espirituais similares” (Amarante, 2009: 40), muitos dos seus seguidores – na verdade, a maioria – eram cristãos. Enfim, este é apenas um dos paradoxos a que chegamos, quando tentamos uma aproximação ou separação definitiva entre Apolónio e Jesus.

São várias – e, sobretudo, muito díspares – as opiniões acerca do taumaturgo de Tiana, e vão desde os que o consideram mais sábio e melhor exorcista do que Jesus, até aos que nele não veem mais do que um mero charlatão. Apolónio viajou bastante (Índia, Roma, Atenas, Esparta, Creta, etc.), conviveu com ilustres e influentes líderes políticos, inclusivamente imperadores romanos, e, por onde passava, provocava admiração e ninguém lhe ficava indiferente.<sup>78</sup> Ao longo da sua vida, foi introduzido em vários ritos e, de cada um deles, foi recolhendo ensinamentos que, com toda a certeza, muito contribuíram para que o próprio Apolónio se assumisse, mais tarde, enquanto

---

<sup>76</sup> Depois, e com o Cristianismo a impor-se cada vez mais como religião oficial do Império Romano, observou-se uma tentativa de desacreditação de Apolónio, denegrindo a sua imagem e colocando-o no papel de vilão, face a Jesus. Os documentos a seu respeito passaram a ser considerados hereges, e isso explica, muito provavelmente, a escassez de escritos – fidedignos – acerca da sua vida. A grande exceção é a obra composta, no início do século III, por Filóstrato, cujos manuscritos viriam a ser vertidos para o latim apenas no início do século XVI, sendo publicados os primeiros volumes no final do século XVII.

<sup>77</sup> *De doctrina christiana*, 11, 20 (*apud* Schmitt 1997: 25).

<sup>78</sup> Eis um exemplo disso mesmo: quando se encontrava em Roma a aguardar julgamento, este teve de ser antecipado, tal era a transformação que Apolónio estava a operar entre os seus colegas prisioneiros.

reformador da religião. Não vamos, aqui, expor todos os domínios em que a sua ação reformista se destacou,<sup>79</sup> mas damos um exemplo que nos parece ser significativamente ilustrativo: Apolónio foi, porventura, o primeiro que, sem pôr em causa o simbolismo das libações (e, muito menos, o dos deuses), sugeriu que se realizassem sem que se recorresse ao sacrifício de animais. Ainda que simples – mas a simplicidade era também, afinal, defendida por Pitágoras – cremos que este exemplo é revelador da efetiva sabedoria do taumaturgo nascido em Tiana.

Corria o ano de 93, quando Apolónio, já quase centenário, é acusado de conspiração contra Domiciano. Durante o julgamento, o imperador romano pergunta-lhe a razão de lhe chamarem deus. Respondeu, com a simplicidade que lhe era característica, dizendo que todo o homem bom era honrado com esse título. Pois bem, perante a questão de saber se Apolónio terá sido, simultaneamente, sábio, filósofo, curandeiro e milagreiro, talvez se possa responder que ele foi *apenas* um homem bom.

---

<sup>79</sup> Para uma visão mais ampla do caráter reformador da ação de Apolónio, cf. Amarante (*et alii*), 2009: 29-30.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Amarante, Eduardo; Abalada, Dulce & Mead George Robert Stowe (2009). *Apolónio de Tiana – O Taumaturgo Contemporâneo de Jesus*. Zéfiro, Sintra.
- Filóstrato (1979). *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción, introducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Gredos, Madrid.
- Goldhill, Simon (2006). *Amor, Sexo e Tragédia*. Tradução de Maria da Graça Caldeira. Alêtheia, Lisboa.
- Schmitt, Jean-Claude (1997). *História das Superstições*. Tradução de Luís Serrão. Mem Martins, Publicações Europa-América.



## **PREGANDO AOS DOENTES DO CORPO E DA ALMA: O SERMÃO DO MANDATO DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA (LISBOA, 1643)**

Eliane Cristina Deckmann Fleck (UNISINOS)<sup>80</sup>

### **Resumo**

Nesta comunicação, analisamos o Sermão do Mandato, proferido pelo padre jesuíta Antônio Vieira aos enfermos do Hospital Real de Lisboa, no ano de 1643, destacando a percepção que o pregador apresenta sobre as doenças do corpo e da alma. No século XVII, leigos e religiosos acreditavam que as moléstias do corpo eram reflexos da enfermidade da alma, as quais só poderiam ser curadas pela intervenção do amor divino. Essa foi, possivelmente, uma das principais motivações para que Vieira pregasse seu primeiro Sermão do Mandato no principal hospital da capital portuguesa. As reflexões que o sermão deveria provocar e os remédios recomendados pelo jesuíta aos enfermos não deixavam de ser práticas de cura socialmente aceitas, na medida em que havia um pretenso fim terapêutico no atendimento espiritual que os religiosos realizavam em hospitais.

**Palavras-Chave:** Antônio Vieira SJ; Sermão do Mandato; Doenças do Corpo e da Alma; Práticas Curativas; Amor Divino.

### **Abstract**

In this communication, we analyze the Sermão do Mandato, delivered by Jesuit priest Antônio Vieira to the diseased of the Hospital Real de Lisboa, in the year 1643, highlighting the perception the preacher presents about the illnesses of the body and soul. In the 17th century, laymen and religious men believed the sicknesses of the body were reflections of the infirmity of the soul, which could only be healed by the intervention of divine love. That was, possibly, one of the main motivations for Vieira to preach his first Sermão do Mandato in the Portuguese capital's main hospital. The reflections the sermon should provoke and the remedies recommended by the jesuit to the sick were socially accepted healing practices, insofar as there was a supposed therapeutic end to the spiritual service the religious men performed in hospitals.

**Keywords:** Antônio Vieira SJ; Sermão do Mandato; Illnesses of the Body and Soul; Healing Practices; Divine Love

---

<sup>80</sup> \* Doutora em História pela PUCRS (Porto Alegre, RS, Brasil), Professora da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS (São Leopoldo, RS), pesquisadora do CNPq (PQ 2) e integrante dos Grupos de Pesquisa-CNPq “*Jesuítas nas Américas*” e “*Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano*”. E-mail: ecdffleck@terra.com.br

### **À guisa de introdução**

O padre jesuíta Antônio Vieira (1608-1697) viveu boa parte de sua vida no Brasil, foi orador de grande prestígio, confessor, diplomata e “superior de missão catequética” (Hansen 2003: 15). Como um homem “do poder real”, Vieira foi, “antes de tudo”, um “defensor da Coroa” e da “nação portuguesa”, influenciando até mesmo decisões régias. De grande capacidade retórica, foi um grande e eloquente orador, defensor do catolicismo e pregador de muitos sermões (Vainfas 2011: 25; Cesar 2001: 06-07).

Encontrando-se bastante próximo do rei D. João IV desde seu retorno a Portugal em 1641, Vieira não se limitou a officiar missas na Capela Real, dedicando-se também ao consolo dos enfermos do Hospital Real, mantido pela Coroa. Destino de muitos dos doentes, famintos e empobrecidos da Lisboa seiscentista, mas também de fidalgos, lavradores, comerciantes e burgueses, o Hospital Real oferecia, ainda, tratamento e consolo aos enfermos de doenças como a lepra e a sífilis. No século XVII, leigos e religiosos acreditavam que as moléstias do corpo eram reflexos da enfermidade da alma, as quais só poderiam ser curadas pela intervenção do amor divino. Essa foi, possivelmente, uma das principais motivações de Vieira para a pregação do seu primeiro Sermão do Mandato, em 1643, no principal hospital da capital portuguesa.

Apesar do discurso religioso, sustentado em passagens bíblicas e em autoridades da Igreja, Vieira parece se inspirar em procedimentos terapêuticos próprios da teoria médica hipocrático-galênica, na medida em que propõe o restabelecimento da saúde, através da ação de agentes contrários à causa da enfermidade, como se pode constatar nas doenças de amor, cuja cura residia em remédios como o tempo, a ausência, a ingratidão e a “melhora do objeto”. Ao longo do sermão, encontramos diversas expressões que evidenciam o ambiente, tais como ferido (a), tristeza, dor, chagas, enfermidades e aflição, e o público ao qual se destinava a pregação: “não é muito que viesse a parar em um hospital”, “a enfermidade vos trouxe a este lugar”, “tão enfermo que a vossa mesma ciência vos promete poucas horas de vida”, e, ainda, “Vos, Enfermo divino, que estais nos últimos transes da vida” (Vieira 2011 [1643]: 09; 73).

### **Vieira e o Sermão sobre os remédios de amor e o amor sem remédio**

Dentre os inúmeros sermões que o padre jesuíta Antônio Vieira escreveu no século XVII, um deles – o *Sermão do Mandato*, de 1643, foi proferido aos doentes do Hospital Real de Lisboa. Este hospital era também conhecido como Hospital Real de Todos os Santos, tendo sido construído entre os anos de 1492 e 1504, por iniciativa do rei D. João II “a fim de substituir os 43 albergues e hospitais que antes juncavam a cidade”,

surgindo “para responder a problemas da época, em nome de uma (...) vontade de controle e organização (...) dos pobres e da pobreza”. O hospital funcionou até o século XVIII, pois nos anos 1750 foi consumido por um incêndio e também pelo terremoto. (Ramos 1993: 336)

Especialmente no século XVI, os sermões assumiram uma importância crucial para os objetivos contrarreformistas da Igreja Católica, não apenas para divulgação da fé, mas para a conversão e para o convencimento de indivíduos à “mudança de hábitos” pela “força da palavra” (Massimi 2005: 13). Importante, no entanto, destacar – tal como analisou Sonia de Mancera para o contexto da evangelização na Nova Espanha – que entre o teólogo tridentino [e também pós-tridentino] que *pensava* e o povo ignorante e analfabeto que devia *viver* como cristão, havia um abismo mental, emocional e vivencial (Mancera 1994: 27). Evidentemente, o sermão não era pregado apenas para analfabetos e a recepção de suas mensagens não se dava exclusivamente através da leitura, pois era através da audição dos sermões pregados nas igrejas que a mensagem cristã alcançava e instruía as almas.

Em relação, especificamente, aos sermões do mandato, era prática comum no século XVII que religiosos escrevessem sobre o “mandamento do amor” e sobre o significado do amor de Cristo que morreu, justamente, por ter amado muitíssimo aos homens. Entre os anos de 1643 e 1670, o padre Vieira escreveu seis sermões sobre a perfeição do amor de Cristo e sobre a imperfeição do amor humano, sendo os cinco primeiros proferidos em Portugal e o último na Itália. Apesar de não terem sido destinados ao mesmo público, todos se caracterizam pela erudição e pelo emprego de complexos jogos de palavras, visando a persuadir e a convencer os ouvintes (Lima 2002: 200-202).

No sermão de 1643, Vieira se refere ao *amor* como uma doença incurável e recomenda o emprego de “remédios” – tempo, ausência, ingratidão e “melhorar[sic]do objeto” – para a cura dos *enfermos de amor* (Lima 2002: 202), detendo-se na explicitação da eficácia de cada um deles para a eliminação desse sentimento das almas pecadoras. O termo “remédios” foi muito empregado na Europa moderna, especialmente, na literatura religiosa, para se referir não apenas à cura dos corpos, mas também à cura dos males que afligiam os sentimentos, as relações sociais e, principalmente, a alma dos indivíduos. Eram comuns, portanto, as recomendações de “remédios” para eliminação de pecados, “remédios” para maus casamentos, “remédios” para salvação das almas, “remédios” para os males da alma, dentre os quais, já tivemos a oportunidade de analisar em outros textos. É importante, no entanto, ressaltar que, embora Vieira

estabeleça uma relação entre cura e enfermidade e que recomende “remédios” para sentimentos humanos, anunciando, em grande medida, seus conhecimentos sobre a *medicina da alma*, não é possível identificar neste sermão qualquer indício de que tivesse um conhecimento médico ou farmacêutico.

Ao escrevê-lo, Vieira agregava uma experiência de praticamente dez anos de púlpito, se consideramos o ano de sua ordenação sacerdotal, ocorrida em 10 de dezembro de 1634, e, ainda, a adquirida como professor de Retórica no Colégio de Olinda (Castro; Mendes 2007: 14), aspectos que apontam para a necessidade de relativizarmos a importância dada ao contexto político e às experiências vividas pelo jesuíta exclusivamente no ano de 1643.

Aos ouvintes deste sermão – em sua maioria, pobres e doentes internados no hospital – e aos seus potenciais leitores – nobres e letrados portugueses – Vieira apresentava a sua interpretação do *amor*, um sentimento a ser cultivado, alimentado e fortalecido pelos homens, a partir da moral cristã. Empenhado em convencê-los sobre a eficácia dos “remédios de amor”, o jesuíta recorreu a palavras como “padecimento”, “sofrimento”, “chagas”, “enfermidades” e “dores”, o que parece apontar para a preocupação do pregador em adequar o sermão ao local e ao público a que se destinava.

### **Pregando aos doentes do Hospital Real de Lisboa**

Ao longo do século XVI e XVII, Lisboa não apenas apresentou expressivo crescimento demográfico – motivado, em grande medida, pelo lucrativo comércio ultramarino –, como se viu assolada por epidemias como o tifo, a difteria, a peste bubônica, a febre tifóide e a malária (febre terçã). Situação que seria agravada pela escassez de alimentos e pela alta dos preços, especialmente, a partir do declínio dos lucros advindos da produção açucareira no Brasil, no período imediatamente após a Restauração, em 1640 (Rodrigues 2007: 47).

Destino de muitos dos doentes, famintos e empobrecidos da Lisboa seiscentista, mas também de fidalgos, lavradores, comerciantes e burgueses – o Hospital Real oferecia tratamento e consolo diante da iminência da morte. O Hospital abrigava enfermos dos mais diversos grupos sociais, funcionando também como instituição beneficente encarregada de auxiliar “pedintes andantes” e peregrinos e, ainda, de acolher e cuidar de crianças expostas (Ramos 1993: 339).

Se o restabelecimento da saúde física poderia resultar da intervenção de médicos, cirurgiões, boticários e sangradores, a cura, segundo o imaginário da época, se dava pela

“força da oração”, à qual “se atribuía uma eficácia maior do que aos cuidados clínicos”. Vale lembrar que neste período atribuía-se à palavra um inegável caráter terapêutico, tanto que pregadores como Vieira podiam ser enquadrados na categoria de “médicos da alma” (Massimi 2009)<sup>81</sup>.

No Hospital Real, as salas dos doentes e a capela que nele funcionava formavam arquitetonicamente o modelo de uma cruz, o que tornava possível a assistência dos ofícios religiosos pelos pacientes que se encontravam nas enfermarias (Ramos 1993: 338-346). A atuação de religiosos como auxiliares no atendimento dos doentes era também favorecida pelo escasso corpo clínico do Hospital Real, formado por dois físicos, três cirurgiões, três enfermeiros e cinco enfermeiras (Rodrigues 2007: 78), que atendiam mais de seiscentos pacientes internados na primeira década do século XVII. Mesmo que fossem poucos, o Hospital Real concentrava, desde seu surgimento, os “práticos da medicina disponíveis”, para os quais a Realeza facultava “bons salários” (Ramos 1993: 337). Entre os anos 1616 e 1617, o hospital registrou a entrada de cerca de três mil doentes, dos quais mais de seiscentos faleceram e mais de 250 permaneceram internados. O hospital possuía, também, enfermarias específicas para os enfermos de doenças infecto-contagiosas, como a lepra e a sífilis bem como um espaço diferenciado para o tratamento dos nobres. Vale lembrar que no início da época moderna, as viagens marítimas fizeram com que a sífilis proliferasse em Portugal. Alarmados, alguns médicos escreveram sobre a doença, como Ruy Diaz d’Ysla, autor do *Tractado contra o mal serpentino* (1539), que “teve a seu cargo a enfermaria de doenças contagiosas do Hospital Real de Todos-os-Santos” (Rodrigues 2007: 76-77).

Este hospital, certamente, recebia donativos da Coroa para a manutenção de sua botica, assim como o Mosteiro de Santa Clara, de Coimbra, que recebia especiarias e açúcar para a preparação de fórmulas terapêuticas (Leal; Ferreira 2007). Sabe-se, também, que o hospital contou, desde o século XVI, com a provedoria de capelães do rei e cavaleiros da casa real, bem como, com servidores e criados escolhidos entre aqueles que serviam à família real, pois era “dever das pessoas de qualidade que assim mostravam a sua dedicação à instituição em causa” (Ramos 1993: 345-348). Por seu apoio à Casa de Bragança durante a Restauração, em 1640, a Companhia de Jesus passou a desfrutar de grande prestígio junto à Coroa portuguesa. Em 1641, ao receber o padre Antônio Vieira

---

<sup>81</sup> Massimi, Marina (2009). “Antônio Vieira e a medicina da alma. Fundamentos teóricos e aplicações na obra sermonística”; In. Anais do III Seminário Internacional Farias Brito, 2009. Disponível em <<http://iiiseminariofariasbrito.blogspot.com.br/2009/08/antonio-vieira-e-medicina-da-alma.html>> Acesso em 10/06/2013

em Lisboa, D. João IV impressionou-se com sua inteligência e com sua habilidade retórica, o que o levou a buscar, de imediato, uma maior aproximação com o jesuíta. A idade aproximada – o rei era apenas quatro anos mais velho que Vieira, que contava, então, com apenas 33 anos – pode ter sido outro elemento que os aproximou (Azevedo 2008: 71; Pécora, 1994: 225). Um ano depois, em 1642, Vieira realizaria, pela primeira vez, um sermão na Capela Real (Azevedo 2008: 78).

Neste sermão que dirigiu aos enfermos do Hospital Real, em 1643, Vieira procurou aproximar a noção de doença à de *amor*, afirmando que somente o amor divino era aquele capaz de oferecer o “remédio infalível da redenção” (Bosi 2011: 04). Procurou, ainda, enfatizar a noção de brevidade da vida, os “tão poucos dias” de vida humana – se comparados à eternidade da alma – de modo que seus ouvintes/leitores fizessem da necessidade de amar a Cristo um perseverante exercício nos passageiros dias de vida terrena (Vieira 2011 [1643]: 71).

A percepção de que os homens estavam doentes de amor, mas de um *amor* facilmente curável, mediante a administração dos seus contrários, remete à teoria médica hipocrático-galênica vigente no período, que estabelecia o tratamento das doenças através de agentes contrários aos seus causadores. Esta teoria, também chamada de “teoria humoralista”, considerava que o ser humano era constituído por quatro humores fundamentais, que seriam a biles preta (melancolia), a biles amarela (cólera), a fleuma e o sangue, sendo fonte de inspiração para Vieira. Se quatro eram os humores, não por acaso também eram quatro os remédios apresentados por Antônio Vieira para a “doença amor”.

Há, ainda, outra correspondência que pode ser feita entre a teoria humoralista e o Sermão do Mandato do padre Vieira: na teoria hipocrático-galênica, o excesso de água correspondia ao humor fleumático e o excesso de sangue ao humor sanguíneo (Massimi 2009);<sup>82</sup> no sermão, Vieira estabelece uma relação entre a água e o sangue para expressar a ingratidão humana que teria levado Jesus à morte: “a mesma água e o mesmo sangue lhe chegassem ao coração, e se conservassem nele até a morte” (Vieira 2011 [1643]: 51).

---

<sup>82</sup> Massimi, Marina (2009). “Antônio Vieira e a medicina da alma. Fundamentos teóricos e aplicações na obra sermônica”; In. Anais do III Seminário Internacional Farias Brito, 2009. Disponível em <<http://iiiseminariofariasbrito.blogspot.com.br/2009/08/antonio-vieira-e-medicina-da-alma.html>> Acesso em 10/06/2013

Paulo Carvalho da Silva se deteve nas referências que Vieira faz o sistema hipocrático-galênico, quando prega sobre os remédios que deveriam ser empregados para combater a tristeza, um estado associado à melancolia: “os chamados fleumáticos, de qualidade fria e úmida, seriam naturalmente preguiçosos e insensíveis; os sanguíneos, de corpo quente e úmido, seriam serenos e tranquilos; os coléricos, quentes e secos, mostrar-se-iam destemidos e irascíveis; já os melancólicos, frios e secos, apresentariam um comportamento marcado pela tristeza e temor” (Silva 2006: 536).

Influenciado por essa teoria médica, Vieira afirmava que “os remédios do amor, são os contrários do amor, seus motivos de cura” e que “a natureza e a arte curam contrários com contrários” (Vieira 2011 [1643]: 43; 71). Se para os cristãos, as doenças eram interpretadas como castigo ou provação divina, exigindo reparação e demonstrações de fé, os contrários pareciam ser “remédios” bastante eficientes para a cura das doenças da alma, tal como a alegria para curar a tristeza, a fé para curar a dúvida, o perdão para curar a ofensa e o amor para curar o ódio.

Ao apresentar Cristo como um enfermo, como alguém fragilizado por uma enfermidade da alma causada pelo *amor*, Vieira, mais do que promover uma possível identificação, pretendia proporcionar consolo aos enfermos que o ouviam pregar no hospital. Num tempo em que a assepsia era desconhecida, em que doenças, caso não fossem tratadas adequadamente, se alastravam com facilidade (Leal; Ferreira 2007: 97), o sermão vieirino difundia a ideia de que o *amor* de Cristo – por ser incurável – era contagioso e a razão de todas as doenças. Por outro lado, ao anunciar que a cura podia se dar através de “remédios” como o tempo, ausência, ingratidão e “melhorar [sic] do objeto”, Vieira estava, também, oferecendo consolo e esperança àqueles que padeciam de doenças do corpo e se encontravam internados no hospital.

Os quatro “remédios” destacados por Vieira têm relação também com a chamada *Medicina da Alma*, que na época moderna, buscou controlar os diversos distúrbios humanos emocionais e sensitivos, definidos como paixões. Consolidada pelo médico grego Hipócrates, pelo médico romano Galeno e pelos filósofos Cícero e Sêneca, firmada na Europa, ao longo da Idade Média, e ampliada na Renascença, a *Medicina da Alma* baseava-se “numa analogia entre a alma e o corpo”, pressupondo “a existência de ‘enfermidades da alma’”, ou seja, admitia “a especificidade da patologia psicológica, ao

mesmo tempo em que a dimensão psicológica era tida como intermediária entre a orgânica e a espiritual” (Massimi 2009).<sup>83</sup>

Em um período em que era muito comum o reconhecimento social – e médico – dos transtornos causados por “doenças da alma”, todas elas com efeitos negativos para o corpo humano, bem como as reflexões sobre possíveis tratamentos, cuidados e agentes de cura, o engenhoso Vieira propunha o oposto: a doença que todos deviam possuir e evitar sua cura, a doença de efeitos saudáveis era a doença do amor. Se os sofrimentos do amor eram passageiros, provisórias eram as aflições do corpo, pois tão logo houvesse reconhecimento da culpa e arrependimento dos pecados, os enfermos conheceriam a salvação da sua alma eternamente. Para tanto – sob a perspectiva da conversão – bastava seguir as recomendações e o exemplo de Cristo que, com alegria, sofreu em vida por amor aos homens e a Deus (Bosi 2011: 04).

Concomitantemente às teorias médicas que divulgavam estudos sobre o corpo e sobre o espírito e propunham procedimentos terapêuticos de cura, circulavam também pela Europa muitos escritos sobre o amor. Muitos deles vinculavam o amor ao prazer sexual, a uma forma de amor ilícito, que resultava do excesso de luxúria que, ao ser encarado como enfermidade, implicava na proposição de formas de cura. A chamada “febre amorosa” poderia apresentar inúmeros sintomas como “batimentos do coração, inchamento do rosto, apetites depravados, tristeza, suspiros, lágrimas sem motivo, fome insaciável, sede raivosa (...) epilepsia, raivas, furores uterinos”, que não seriam curados a não ser pelos “remédios do amor.” Nesta perspectiva, o amor era percebido tanto como causa, quanto como remédio, cabendo ao “enfermo de amor” a busca pela cura junto ao “médico sacerdote”, que lhe receitaria os sete melhores remédios, os sacramentos (Priore 2001: 104-105).

Na apresentação e justificativa do sermão, Vieira destaca a impossibilidade de mostrar a morte de Jesus por “amor”, por um “amor sem remédio”, sem antes refletir sobre quais seriam esses “remédios do amor”. Desse modo, evoca Ovídio (43 a.C. – 17 d.C.), um clássico poeta romano, dedicado à retórica e ao latim, a quem ele se referia como “Galeno do amor humano”, que escreveu, entre outras poesias, *O remédio do amor* [*De Remedio Amoris*], obra que foi uma das principais inspirações de Vieira para este sermão, no qual procura analisar a eficácia dos tais “remédios”.

---

<sup>83</sup> Massimi, Marina (2009). “Antônio Vieira e a medicina da alma. Fundamentos teóricos e aplicações na obra sermonística”; In. Anais do III Seminário Internacional Farias Brito, 2009. Disponível em <<http://iiiseminariofariasbrito.blogspot.com.br/2009/08/antonio-vieira-e-medicina-da-alma.html>> Acesso em 10/06/2013



Para Vieira existiam dois tipos fundamentais de amor, completos e, ao mesmo tempo, distintos: o *amor humano* e o *amor divino*, definindo o *amor humano* como frágil, por aproximar-se mais da dor do que do prazer, sendo, por isso, “um amor que não é amor, um mal a ser remediado, uma dor da alma” (Silva 2008: 477). Já o *amor a Deus* deveria ser fiel e eterno, cultivado permanentemente. Para o pregador jesuíta, a fragilidade e fraqueza não resistiriam aos sensíveis efeitos dos “remédios” indicados, que ao serem adotados, produziriam efeitos rápidos, diminuindo ou acabando com o sentimento de amor humano. Dentre os remédios contra o *mal do amor* estava o *tempo*, um tempo que acabava com “todas as coisas humanas” e que “tudo gasta, tudo digere”, até mesmo a memória (Vieira 2011 [1643]: 19).

O pregador também insiste em caracterizar os “fervores da afeição” como absolutamente temporários e o *amor humano* como mais mortal do que as enfermidades do corpo, pois era falho e pecaminoso. A própria menção ao “corpo” – enquanto fonte de pecados – já aponta para a interpretação da Igreja moderna pós-tridentina que reforçava sua doutrina, defendendo a exemplaridade das vidas santas, enfatizando a eliminação de pecados capitais e condenando os sentimentos amorosos por sua vinculação aos prazeres carnis e à luxúria. A fraqueza humana advinda das tentações da carne era uma imperfeição a ser combatida com oração, penitência, lembrança da morte e dos tormentos do inferno (Priore 2001: 105).

Para Vieira, o *amor divino* era distinto do *amor humano*. Era o “amor verdadeiro” porque *amor de Cristo*, perfeitíssimo e incurável, um amor sem remédio, um fogo que não se apaga (Vieira 2011 [1643]: 35) e que provém de Deus “Padre”. Ao final do sermão, ele destacou que “com os remédios cresce a enfermidade, e com os contrários se aumenta” (Vieira 2011 [1643]: 55). Este seria o caso do amor de Jesus Cristo, dono de um coração “humano e divino”, que não esfriava e não se dividia, ao contrário, era forte o suficiente para ser o remédio das “loucuras” do amor humano (Vieira 2011 [1643]: 30-36; 73).

Se o *amor* era luz, o *amor de Cristo* era “a verdadeira luz”, “a saúde das almas”. Assim, o *amor de Cristo* era benéfico, benigno e misericordioso (Vieira 2011 [1643]: 44-50). Se Cristo morreu de *amor* pelos homens, os homens deveriam viver para sofrer por seu *amor*, justificando, dessa forma, os sofrimentos experimentados pelos doentes hospitalizados, a quem Vieira pregava o Sermão do Mandato. Se o Paraíso era o destino das almas santas e amorosas, a Terra era o “refúgio da pobreza” e somente o amor de

Cristo – o “amor sem remédio” – podia promover a “a saúde de nossas almas” e servir de modelo aos pecadores.

O Hospital Real de Lisboa, cenário da pregação deste sermão, mais do que um “refúgio da pobreza” – marcado pela indigência, pelas doenças e pela morte que castigavam, indistintamente, tanto os corpos dos nobres, quanto os dos pobres portugueses – parece ter sido, para Vieira, o espaço por excelência do empenho pela cura da alma. Ao questionar-se se “ferido o amor [de Cristo] no cérebro, e ferido no coração, como pode [alguém] viver?” (Vieira 2011 [1643]: 42), Vieira transmite a ideia de que doenças que atingiam o cérebro ou o coração (pode-se entender o órgão) eram as únicas fatais, sendo as demais, passíveis de cura. Por entender que os sofrimentos físicos enfrentados por muitos dos hospitalizados decorriam dos males da alma e da fraqueza amorosa, Vieira procurou consolar os enfermos, dizendo-lhes que estes eram necessários para a depuração e a cura do espírito, logo, fundamentais para a salvação da alma.

### **Considerações finais**

É preciso considerar, como destacamos no início desta comunicação, que inúmeras são as possibilidades de apropriação que os ouvintes/leitores podem ter feito deste sermão. Além disso, diversas são as variáveis a ser consideradas quando se pensa no grupo para o qual Vieira pregou, visto que se pode apenas inferir qual era o público internado no hospital naquele momento do ano de 1643 – certamente heterogêneo do ponto de visto social, intelectual, cultural e religioso – exceto em relação a um fator que uniformizava o grupo, a sua condição de doentes.

Nesse sermão destinado aos enfermos, em que ficam evidentes os objetivos contrarreformistas de conversão e convencimento dos ouvintes/leitores quanto às “verdades da fé”, Vieira faz questão de reforçar que “tudo o que acabo de dizer é filosofia não minha, senão do mesmo Cristo” (Vieira 2011 [1643]: 37) e – em uma das passagens do sermão – instiga os doentes a refletirem sobre a proximidade da morte: “Oh! Quanto nos pesa nesta hora, e para sempre, de vos não ter amado como devíamos!” (Vieira 2011 [1643]: 74). Da mesma forma como nem todos os indivíduos manifestavam as mesmas doenças ou as mesmas deformidades no corpo, nem todos possuíam a mesma forma de amar, havendo uma distinção entre o *amor humano* e o *amor de Cristo*, razão pela qual Vieira recorreu a diferentes expressões e de intensidade para definir essas diversas formas e modos de amar.

Para Vieira, os sofrimentos humanos decorrentes das enfermidades do corpo eram, ao mesmo tempo, o expurgo dos pecados da alma e os remédios para a sua cura, devendo ser experimentados com resignação. Se Cristo veio ao mundo com uma “doença incurável”, era justo que os homens também experimentassem a enfermidade, na condição de doentes de amor ou doentes do corpo. Os doentes de amor estariam em estágio de perfeição moral e espiritual, uma enfermidade pouco provável aos homens dotados de “frágeis corações de cera”, mas não impossível, desde que o amor fosse fino, puro e singelo como o “amor menino”. Os motivos das enfermidades do corpo estavam, muitas vezes, relacionados com os estados debilitados da alma. Desse modo, a doença desenvolvida poderia ser justificada pelo fato de os sujeitos não estarem verdadeiramente enfermos de amor, ou estarem facilmente suscetíveis à cura com os remédios do amor.

Nesse caso, a “doença amor” poderia ser um antídoto eficaz contra doenças do corpo ou, ao menos, uma possibilidade de cura, na vida terrena ou na eternidade. Somente Cristo seria alvo de uma enfermidade sem remédio, mas os homens podiam ser facilmente curados, já que “muitas enfermidades se curam só com a mudança do ar” (Vieira 2011 [1643]: 27), argumento que, com certeza, devia trazer esperança de cura aos doentes internados no Hospital Real.

As reflexões que o sermão deveria provocar e os remédios recomendados por Vieira aos enfermos não deixavam de ser práticas de cura socialmente aceitas, na medida em que havia um pretense fim terapêutico no atendimento espiritual que os religiosos realizavam em hospitais. Apesar do discurso religioso, sustentado em passagens bíblicas e em autoridades da Igreja, Vieira parece se inspirar em procedimentos terapêuticos próprios da teoria médica hipocrático-galênica, na medida em que propõe o restabelecimento da saúde, através da ação de agentes contrários à causa da enfermidade, como se pode constatar nas doenças de amor, cuja cura residia em remédios como o tempo, a ausência, a ingratidão e a melhora do objeto.

Ao propor esses *remédios do amor*, o padre Vieira construía suas representações sobre esse sentimento, ao mesmo tempo, humano e divino, e metaforicamente, apresentava também possibilidades de cura para as doenças do corpo, como o tempo, que eliminava o amor, mas também a dor e o sofrimento. Ou a ausência que, devido às longas distâncias, podia curar o doente de amor, ao mesmo tempo em que podia ser importante aliada no tratamento de uma da enfermidade corporal, já que viagens longas e “mudanças de ar” podiam restabelecer a saúde. O sermão, contudo, não descuidava de

idealizar o *amor*, ressaltando a necessidade de o ser humano contaminar-se deste nobre sentimento, nutrir-se dessa afeição sutil, empenhar-se no fervor do seu cultivo, de modo a, efetivamente adoecer, mas de *amor*!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fonte primária

Vieira, Padre António. *O mandamento do Amor ou O Sermão do Mandato*. Prefácio de Pe. Carreira das Neves. (Coleção Earth Gift). Largebooks, Lisboa, 2011.

### Fontes secundárias

Azevedo, João Lúcio de (2008). *História de Antônio Vieira*. Tomo I. Alameda, São Paulo.

Bosi, Alfredo (org.) (2011). *Padre Antônio Vieira – Essencial* (coleção Penguin). Companhia das Letras, São Paulo.

Cardim, Pedro (1999). “Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII”; In. *Lusitania Sacra*, v. 2, 11, pp. 21-57.

Castro, Aníbal Pinto de; Mendes, Margarida Vieira (2007). *História e Antologia da Literatura Portuguesa, século XVII*. N. 37, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

Cesar, Thiago Groh de Mello (2011). *A política externa de D. João IV e o Padre Antonio Vieira: as negociações com os Países Baixos (1641-1648)*. Dissertação, Mestrado em História, UFF, Niterói.

Hansen, João Adolfo. Introdução: Cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: \_\_\_\_\_. (org). *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003.

Leal, Catarina Cunha; Ferreira, Manuela Almeida (2006-2007). “Cuidados de higiene e de saúde em uma comunidade monástica do século XVII: o caso do Mosteiro de Santa Clara-a-Velha de Coimbra”; In. *Portugalia*, Nova Série, vol. XXVII-XXVIII, 2006-2007, pp. 89-118.

Lima, Luís Filipe Silvério (2002). “O tempo de Vieira: o espiritual e o humano no V Império”; *Cadernos de Criação*, vol. 27, março 2002, pp. 200-207.

Mancera, Sonia Corcuera de (1994). *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. Fondo de Cultura Económica, México.

Massimi, Marina (2009). “Antônio Vieira e a medicina da alma. Fundamentos teóricos e aplicações na obra sermônística”; In. Anais do III Seminário Internacional Farias Brito, 2009. Disponível em <<http://iii seminariofariasbrito.blogspot.com.br/2009/08/antonio-vieira-e-medicina-da-alma.html>>. Acesso em 10/06/2013.

Massimi, Marina (2005). *Palavras, almas e corpos no Brasil Colonial*. Edições Loyola, São Paulo.

Pécora, Alcir (1994). *Teatro do Sacramento*. Edusp/Editora da UNICAMP, São Paulo.

Priore, Mary Del (2001). “Homens e mulheres: o imaginário sobre a esterilidade na América portuguesa”; In. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VIII(1), pp. 98-112.

Ramos, Luís de Oliveira (1993). “Do Hospital Real de Todos os Santos à história hospitalar portuguesa”; In. *Revista da Faculdade de Letras*, II Série, Vol. X, Porto, pp. 333-350.

Rodrigues, Teresa (2007). *Portugal nos séculos XVI e XVII. Vicissitudes da dinâmica demográfica*. Cepese, Lisboa. Disponível em <<http://cepese.up.pt/ficheiros/WP%20TRodrigues%202.pdf>> Acesso em 28/03/2013.

Silva, Paulo José Carvalho da (2008). “A dor de amor na medicina da alma da primeira modernidade”; In. *Revista Latino-americana Psicopatologia Fundamental*, vol. 11, nº. 3, São Paulo, pp. 475-487.

Silva, Paulo José Carvalho da (2006). “Sobre um mal universal”; In. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, ano IX, nº. 3, pp. 533-537.

Vainfas, Ronaldo (2011). *Antônio Vieira: Jesuíta do rei*. Companhia das Letras, São Paulo.

***Painel 4: Casos de estudo: Lugares***

***Autores:***

*Hortência de Abreu Gonçalves*

*Lílian de Lins Wanderley*

*Kathia Cilene Santos Nascimento*

*Danilo Maciel Machado*

*Sylvana Maria Brandão de Aguiar*

*Edson de Araújo Nunes*

## **A PROMESSA COMO MECANISMO RELIGIOSO DO MILAGRE. SERGIPE – NORDESTE DO BRASIL, SÉCULOS XVIII E XIX**

Kathia Cilene Santos Nascimento (UNIT)

**Resumo:** Em todas as sociedades do presente e do passado, a crença no sobrenatural esteve evidente. Manifestações de religiosidade cristã povoaram o imaginário coletivo. Em Sergipe, Nordeste do Brasil, não foi diferente, homens e mulheres no cotidiano espiritual, fizeram uso de expedientes de comunicação com Deus, referendados na promessa, como mecanismo de resolução dos problemas enfrentados na vida material. Objetivou-se estudar a promessa enquanto estratégia adotada pelo fiel para o alcance do milagre. Pesquisa bibliográfica e documental, com base nos testamentos “post mortem” de Sergipe dos Séculos XVIII e XIX originários do Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES) e norteados pela História das Mentalidades. Cabia à promessa o papel de mediadora entre o prometente e Deus, visando a obtenção do que foi pedido.

**Palavras-chave:** Promessa; Religiosidade; Sergipe; Ato de Fé Cristã.

**Abstract:** In all societies of the present and the past, the belief in the supernatural was evident. Christian religiosity demonstrations populated the collective imagination. In Sergipe, northeastern Brazil, was no different, men and women in the spirit daily, made use of communication arrangements with God and confirmed at promise, as settlement mechanism of the problems faced in material life. The objective was to study the promise as a strategy adopted by the faithful to achieve the miracle. Bibliographical and documentary research, based on wills "post mortem" of Sergipe of the XVIII and XIX originating the Judicial Archives of the State of Sergipe (AJES) and guided by the history of mentalities. It was up to the promise the role of mediator between God and prometents, in order to obtain what has been requested.

**Keywords:** Promise; Religiosity; Sergipe; Christian Faith Act.



## **Introdução**

Os resquícios da Igreja medieval foram transferidos para o Brasil, comungando os ensinamentos do Cristianismo e a religiosidade cristã. O dia a dia dos primeiros habitantes europeus no Brasil e as gerações que se multiplicaram transcorreram sob a égide da religião católica. “Em quase todas as casas havia oratórios que, pelo menos três vezes ao dia, serviam de ponto de encontro para os membros da família, seus agregados e escravos” (Matoso apud Nunes 1996: 395), em ambiente de fé e profunda devoção ao sagrado.

### **Segundo Siqueira, a religiosidade**

é algo inerente à natureza humana. Advém da necessidade de crer, de encontrar o sentido da gênese [...], de garantir a segurança pessoal aqui e além. Em termos religiosos implica a fé e a admissão do sagrado. Reside no âmbito dos sentimentos (1978: 148).

Pode-se afirmar que, em sua essência, a fé contempla uma acentuada disposição do crente para

confiar em outra pessoa. Difere de credulidade, porque aquilo em que a fé tem confiança é verdadeiro de fato, e, ainda que muitas vezes transcenda a nossa razão, não lhe é contrário. A credulidade, porém, alimenta-se de coisas imaginárias e é cultivada pela simples imaginação. A fé difere da crença porque é uma confiança do coração e não apenas uma aquiescência intelectual. [...] (Trigueiro 2005: 3).

As relações com o sagrado tornaram os santos representantes de Deus, convivendo no imaginário coletivo, e intermediado pelos ministros da Igreja. De acordo com Gilberto Freyre (apud Lody 2008: 392), a presença do santo na casa abria espaço para uma “vocação intimista, representada pelo falar com sua imagem, brigar, pedir, solicitar aconselhamento, vesti-lo e adorná-lo.” Em muitas ocasiões, os “santos eram tratados como pessoas da família, a quem se faziam pedidos, prometia-se e se pagavam promessas.” Essa cultura religiosa mesclou homens e santos, “habitantes de um mundo comum, em que se trocam favores e mercês” (D’Ávila 2005: 324). Promessas e devoções a santos de variadas invocações ocorriam na expectativa de receber uma graça, pagamento que podia ser público e/ou privado e, inclusive, perpétuo como procissões, missas, construção de igrejas, capelas e outras manifestações. Necessidades espirituais e materiais mesclavam-se no contexto da promessa, envolvendo todos aqueles que acreditavam em Deus e seus intercessores.

Os inúmeros mecanismos religiosos adotados pelo cristão tinham a finalidade de alcançar o milagre e o pagamento da promessa exigia uma série de obrigações e procedimentos seguidos pelo crente ou fiel, conforme descrito por D'Ávila (2005: 324):

Veste-se traje de santo ou de anjo, caminha-se descalço ou carregando algum objeto, como velas, cruzes, pedras ou o próprio andor do santo nas procissões. Assiste-se a missas com velas seguras acesas ou segurando bandeiras e pendões religiosos. Deixa-se o cabelo ou a barba crescer, para só cortá-los no dia da festa do santo. Se for menina, pode somente trajar-se de branco até os sete anos. Faz-se realizar uma Mesa de Inocentes. Mas há os pagamentos em espécies, como dinheiro, produtos da lavoura, animais de criação e com massas de promessas (D'Ávila 2005: 324).

O presente artigo objetivou estudar a promessa enquanto estratégia adotada pelo crente para o alcance do milagre. A pesquisa documental contemplou 140 testamentos “post mortem” e 35 Inventários, 15 deles contendo testamentos, totalizando 190 documentos dos séculos XVIII e XIX, sendo 97 para o sexo masculino e 78 para o feminino, oriundos da Capitania de Sergipe d'El Rey e posterior Província de Sergipe, localizada na Região Nordeste do Brasil. Documentos manuscritos pertencentes ao Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES) que foram levantados por Hortência de Abreu Gonçalves, por ocasião da pesquisa que serviu de base à sua dissertação de Mestrado em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, intitulada “As Cartas de Alforria e a Religiosidade: Sergipe (1780-1850). O acervo de informações por ela construído na sua pesquisa é agora revisado com a colaboração dos coautores do presente artigo.

A coleta de novos dados e os estudos procedentes, com foco no período 1780 a 1850, contemplaram a mesma região focalizada na dissertação da autora, a chamada Zona da Cotinguiba, de características geográficas que a vocacionavam para a produção de açúcar nos antigos engenhos, desenvolvida nas grandes propriedades rurais e sustentada pela mão-de-obra escrava de origem africana. Nesta região se identificam os atuais municípios Capela, Siriri, Riachuelo, Divina Pastora, Rosário do Catete, Laranjeiras, Maruim, Nossa Senhora do Socorro e Santo Amaro das Brotas, e fora dessa Zona, o município de Itabaiana.

A História das Mentalidades forneceu as diretrizes teórico-metodológicas das análises efetuadas neste estudo.

### **Breve Contexto do Imaginário Religioso Cristão**

As tradições trazidas de Portugal, posteriormente acrescidas e complementadas pelos dogmas e preceitos do catolicismo europeu, desde o início da colonização brasileira, dominaram o contexto espiritual da Zona da Cotinguiba. Tanto no campo como na zona urbana, “a cidade religiosa do fiel estava centrada em relações diretas, pessoais com os santos” (Mattoso 1992: 392). A religiosidade do povo era encorajada pela família e por toda a sociedade, seguindo o costume português:

Desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do reino dos Céus. Na parede contígua à cama, havia sempre algum símbolo visível de fé cristã: um quadrinho ou caxilho com gravura do santo [preferencial], anjo da guarda ou do santo onomástico. Uma pequena concha com água benta; o rosário dependurado na própria cabeceira da cama. Antes de levantar-se da cama, da esteira ou da rede, todo cristão devia fazer imediatamente o sinal-da-cruz completo [...]. Os mais devotos, ajoelhados no chão recitavam [...] a ave-maria, o pai-nosso, o credo e a salve rainha (Mott apud Novais 1997: 164).

Além da religiosidade praticada de forma individual, recomendava-se ao cristão “participar das cerimônias e devoções públicas, umas dentro e outras fora dos templos, tais como as celebrações da Semana Santa, as frequentes procissões, bênçãos do Santíssimo, trezenas, novenas, tríduos [...] de sua freguesia, as romarias e santas missões” (Mott apud Souza 1997: 160).

Muitas casas de família possuíam aposento para a custódia de imagens e oratórios, que funcionava como uma espécie de relicário, onde eram guardados objetos da fé e talismãs, abençoados pelos vigários e missionários em suas visitas periódicas às famílias. As orações eram praticadas sob variadas finalidades como o bem da alma, a cura de doenças, malefícios e infortúnios. Acreditava-se ser possível firmar uma aliança com Deus, baseada nos preceitos do catolicismo, que distinguiam entre os bons e maus cristãos e seus destinos diferentes.

Para o cristão, abria-se uma “linha de frente pioneira, a consciência”, a qual passou a interferir diretamente no imaginário coletivo, operando no nível das mentalidades religiosas, dominado pelo Julgamento Final (Vauchez 1995: 169). Considerava-se que “a pena devida pelo pecado deveria ser integralmente cumprida [em vida material] para que este fosse redimido”, servindo a penitência para amenizá-la ou suprimi-la, oficializada no século XII pela Igreja Católica, sob o nome de confissão para que a

absolvição fosse garantida (Vauchez 1995: 170). Apesar de sua fé, muitos crentes ou fiéis desconheciam os preceitos doutrinários e dogmáticos da Igreja, a quem cabia provocar conversões, impor regras para casamentos e reconciliações, combater superstições e incitar à prática dos sacramentos.

Muitas vezes “os sermões dos missionários invocavam o amor a Deus, a imortalidade da alma, a salvação pela conversão, a existência do Inferno e o Juízo Final; condenavam os atos vingativos e lascivos; quase sempre a última pregação era consagrada a Nossa Senhora” (Mattoso 1992: 409).

O culto a Nossa Senhora e suas invocações se desenvolveu desde o século XII, em Portugal, e foi intensificado no catolicismo brasileiro entre os séculos XVII e XIX, conferindo-lhe o poder de milagreira e medianeira intercessora com o divino, e ressaltando suas características humanas e femininas.

Também outros santos como São Gonçalo, Santo Antônio, São Francisco de Assis, São Benedito, Menino Jesus e Senhor do Bonfim foram invocados para a solução de pendências terrenas. A festa do santo de devoção representava a “data máxima no calendário das irmandades [...], quando irmãos e irmãs saíam das confrarias aparatados com suas vestes de gala, tochas, bandeiras, andares, cruces e insígnias em pomposa procissão, seguida de danças e banquetes” (Reis 1991: 61), muitas vezes cumprindo uma promessa perpétua.<sup>84</sup> Em algumas ocasiões, regada à água benta, proporcionando ao devoto, carregar consigo “por toda vida uma espécie de imunidade ante os erros.” (Souza, 1997: 129).

A ação religiosa podia ser direcionada ao apelo, manipulação e adoração da ordem sobrenatural ou a uma expressão objetiva, direcionada a uma meta, como a da cura de doentes, o favorecimento material e o repouso da alma de uma pessoa morta, manifestações que contavam com o milagre, referendadas com o santo de devoção e geralmente apadrinhadas por irmandades, confrarias e ordens religiosas.

Foram várias as irmandades ou confrarias que atuaram no território de Sergipe, as quais recebiam dos fiéis contribuições materiais e dízimos em dinheiro. Dentre os santos preferenciais, destacam-se o Sagrado Coração de Jesus, o Santíssimo Sacramento, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santas Almas do Fogo do Purgatório da Vila de Itabaiana, reconhecida como a mais antiga (Nunes 1996: 253). Do mesmo modo, as

---

<sup>84</sup> “02 novenas a Divina Pastora (Nossa senhora) e 02 missas e mais 02 romarias e 02 missas de promessa ao Senhor do Bonfim.” Arquivo Judiciário do Estado de Sergipe (AJES) –CSC 1º Ofício – Cx01 – Testamentos.

Ordens Terceiras, cuja atividade religiosa estava sujeita às determinações dos sacerdotes. Aos integrantes laicos cabia uma vida fiscalizada quanto ao cumprimento de práticas religiosas, construção e preservação de igrejas e cemitérios, bem como a sua administração.

### **A Promessa e o Mecanismo Religioso do Milagre**

No sentido etimológico, o termo Milagre “vem do latim *miraculum*. Na Antigüidade clássica era um fato excepcional ou inexplicável, um fato maravilhoso ou extraordinário que suscita admiração, considerado como sinal e manifestação de uma vontade divina” (Santos, 2003: 1). Para o pedinte o milagre resultava de sua devoção ao santo(a) preferencial e quase sempre compartilhado com a Igreja, servindo para ampliar a crença no fenômeno. Segundo a Teologia, “o milagre é essencialmente um sinal ou palavra-feito de Deus, dotada de três características. Com efeito, o milagre é: a) um fato real, b) totalmente inexplicável pela ciência contemporânea ao mesmo, c) realizado em autêntico contexto religioso, como sinal ou resposta de Deus a esse contexto” (Santos 2003: 6).

Em sua acepção, pode-se entender o milagre na perspectiva do Evangelho, assim especificado:

Milagre em sentido autêntico acontece, onde o homem volta a ser o homem de Deus, onde ele colocado na esfera da soberania de Deus e é, por conseguinte, curado em sentido mais amplo. Assim, em Jesus, o próprio Reino de Deus exerce a função de critério na distinção entre milagre de Deus e outros acontecimentos que, sem dúvida alguma, existem, mas que não recuperam o homem para Deus (Brakemeier 2003: 11).

Torna-se indubitável que existe “uma relação muito estreita entre milagre e fé. Não que a fé fosse a premissa para Jesus poder fazer milagres. [...]. E, não obstante, o agir milagroso de Jesus quer ser aceito na fé, ele se constitui em chamado para a fé e é experimentado como milagre somente, se o homem, através dele, se sentir confrontado com o próprio Deus” (Brakemeier 2003: 12). Desse modo, o “milagre é ao mesmo tempo um fato extraordinário que rompe bruscamente com o curso habitual das coisas e uma manifestação absolutamente particular da bondade de Deus Pai. Um sinal figurativo e confirmativo da mensagem cristã” (Blondel apud Santos 2003: 5).

Na documentação estudada foi constatada a presença de 14 pedidos de promessas em favor de promitentes do sexo masculino e 5 pedidos para o sexo feminino (total de 19

promessas), sendo que, em um deles<sup>85</sup>, a solicitante determinou as especificações do objeto de pagamento, que o testamenteiro mandasse vir da Bahia uma alcatifa (tapete) para a capela do Santíssimo Sacramento de Nossa Senhora da Vitória de Sergipe, uma cortina de pano escarlate ou encarnado para a mesma capela, com franjão no meio do Arco das Grades. As promessas variavam desde missas, trezenas, novenas, romarias, capelas de missas (50 missas consecutivas) e festas religiosas públicas, muitas delas perpetuadas sob a organização familiar e, posteriormente, transformadas em procissões para louvar os Santos das promessas testamentárias ou direcionadas ao padroeiro da localidade em que residia o promitente.

Algumas das promessas estavam ligadas aos bens materiais do tipo: uma arroba de açúcar branco ou o seu valor, outras em dinheiro, terras, lâmpadas de prata e ex-votos, geralmente direcionadas para o aparamento de altares e obras da capela ou da Igreja do beneficiado. Na maioria das promessas foi omitida a graça alcançada ou a ser alcançada, com exceção de um testador que justificou a promessa por causa da esperança de melhoria da saúde. Na descrição da promessa havia a preocupação com o pagamento da dívida, já que “acreditava-se que podiam tornar-se almas penadas os que morressem devendo promessa a Santo [...]” (Reis 1991: 204). Também algumas promessas foram cumpridas pelos testamenteiros em favor de promitentes já falecidos. Os preferidos recaíram sobre as várias invocações de Nossa Senhora, Santo Antônio, Sagrado Coração de Jesus e o Santíssimo Sacramento. No quadro 1 é possível verificar as promessas religiosas.

Quadro 1 – Promessas Religiosas Testamentárias (1780-1850)

<b>Promitente *</b>	<b>Local</b>	<b>Graça alcançada ou a ser alcançada</b>	<b>Santo(a) Beneficiado(a)</b>	<b>Igreja/Capela/ ou Ordem Religiosa</b>	<b>Pagamento da Promessa</b>
Francisco	Cidade de São Cristóvão	_____	Santíssimo Sacramento	_____	Instituir em herdeiro de um conto e cento e trinta e cinco réis.
Domingos	Vila de Lagarto	_____	Nossa Senhora da Divina Pastora	_____	Quatro libras de terras.

<sup>85</sup> Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado de Sergipe. Cartório de São Cristóvão – 1º Ofício – Cx07.

			Nossa.  Senhora da Conceição da Cana Brava da Freguesia de Santo Amaro das Brotas.		Uma lâmpada de prata do tamanho da mesma que está servindo a Senhora da Capela.
Lourenço	Termo da Cidade de São Cristóvão	_____	Nossa Senhora do Socorro.  Santo Antônio do Socorro.  Santíssimo Sacramento.  Santo Antônio  Sagrado Coração de Jesus  Santo Antônio da Ribeira  Santo Antônio da Ribeira  Santo Antônio da Ribeira	_____	Três patacas.  Duas patacas.  Quatro contos réis.  80\$000 (mil réis).  80\$000 (mil réis).  Quatorze patacas.  Duas patacas para uma romaria nas Águas dos Milagres.  Meia pataca.
João Batista	Cidade de São Cristóvão	_____	Nossa Senhora do Carmo da Cidade de Santo Antônio.  Santíssimo Sacramento	_____	Uma festa com missa cantada e sermão.  Dois taxeiros de pão dourados para a Confraria do

					Santíssimo Sacramento.
Dona Ana	Vila de Santo Amaro das Brotas	— —	Santo Antônio	—	Uma trezena a Santo Antônio em noite de trezena, que quer cumprir durante o período em que está viva, caso contrário, seu testamenteir o será obrigado a cumpri-la, gastando até 50\$000 (mil réis).
Dona Ana	Vila de Laranjeiras	— —	Nossa senhora da Divina Pastora do Bonfim.  Santa Luzia.	—	Duas novenas e duas missas.  Uma arroba de açúcar branco ou o seu valor em dinheiro.
João	Vila de Santo Amaro das Brotas.	Para que melhore a saúde.	Almas	—	Uma capela de missas pelas almas mais próximas a Deus.
José	Povoação de Estância.	— —	Nossa Senhora da Conceição.  Nossa	Convento de São Francisco.  Convento de	Uma missa cantada na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição no dia da mesma senhora.  Uma missa



			Senhora da Conceição.	São Francisco.	cantada na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição no dia da mesma senhora.
Hipólita	Povoação de Estância.	_____	Almas	_____	10\$000 (mil réis) que se dirão de missas.  10\$000 (mil réis) que irão para proventos ou aparamentos do altar.
Antônio	Vila Nova Real de E'Rey do Rio de São Francisco.	_____	Nossa Senhora dos Remédios.	_____	20\$000 (mil réis) para se fazer uma festa perpétua todos os anos no dia da dita Santa.
Brás	Vila de Propriá.	_____	Nossa Senhora dos Remédios.	_____	4\$000 (mil réis).
José	Povoação de Estância.	_____	Nossa Senhora de Matozinho.	_____	Uma missa cantada com nove padres para o altar e seis padres para cantar no coro e um sermão no mesmo dia em que for sepultado.
Lourenço	Freguesia de Nossa Senhora do Socorro da	_____	Santo Antônio da Ribeira.	_____	Deixa duas patacas para duas missas e mais uma romaria da

	Cotinguiba				Ágoa dos Milagres.
Mathias	Cidade de Sergipe d'El Rey (São Cristóvão)	_____	Nossa Senhora da Luz.	Capela de Nossa Senhora da Luz.	Deixa 600\$000 (mil réis) para obras da capela.
José (cumprindo promessa do sogro – Antônio).	Vila Nova Real d'El rey de São Francisco.	_____	Nossa Senhora dos Remédios.	_____	O sogro deixou a quantia de 200\$000 (mil réis) par dos juros se fazer todos os anos uma festa (vinha sendo feita).
Dona Thereza	Cidade de Sergipe d'El Rey.	_____	Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora da Victória.	Capela do Santíssimo Sacramento.	Alcatifa e cortina de pano escarlata ou encarnada com franção.
João	Freguesia de Laranjeiras.	_____	Santíssimo sacramento.	Capela da Divina Pastora.	Seis arrobas de cera e uma festa a Santa Cruz do Saber.
Falecida mulher de João	Nossa Senhora da Piedade do Lagarto.	_____	Nossa senhora do Monte Santo.	_____	Oito arrobas de açúcar branco e vinte do mascavo.
Dionízio	Nossa da Piedade do Lagarto.	_____	Santo Antônio.	_____	½ capela de missas (25 missas).

Fonte: Dezenove Testadores contidos no montante de 155 testamentos “post mortem” de Sergipe (1780-1850).

\*Os nomes dos promitentes foram omitidos por questões éticas.

Os testamentos revelam o desejo do promitente em manter contato com o divino em seu dia a dia, expresso nas variadas formas de promessas, com a finalidade de alcançar a graça solicitada, em muitos casos, de difícil solução por meio material, o que por vez o tornava mais próximo da devoção eucarística, esperando obter o sucesso contra o

demônio e sua corte, auxiliado pela oração como um ato de obrigação religiosa para a obtenção do milagre. Além disso,

[...] para um certo número de colonos a religião representava uma das razões primordiais da existência terrena. Não só contra os ímpios, mas também contra os líbios e maus cristãos, o medo dos castigos divinos era uma obsessão generalizada, e a adoção de uma vida piedosa e beata aparecia como o melhor antídoto para a ira divina. ‘Porque não és frio, nem quente mas morno, eu te vomitarei de minha boca’, ameaçava o Apocalipse aos culpados da frigidez religiosa (Mott apud Souza 1997: 176).

Muitos fiéis se tornaram tão neuróticos em relação aos pecados que os confessavam mais de uma vez ao dia para que o perdão fosse garantido. Em seu cotidiano, achavam que as dificuldades, os infortúnios e as adversidades sofridas tinham como causa principal os pecados cometidos ao longo da sua existência. Assim, o cristão tanto praticava atos religiosos ordinários, através da contemplação ou oração pessoal e privada, como também o culto público (liturgia) instituído pela Igreja, frequentando missas e obedecendo aos sacramentos. A dúvida em relação à salvação da alma criava intranquilidades. Nesse imaginário religioso, o devoto organizava

‘Sua’ corte celeste privativa: seu anjo da guarda, seus santos protetores e prediletos, Nosso Senhor e a Virgem Maria com suas várias invocações. Os quadros de milagres e ex-votos conservados nos santuários e templos mais populares refletem muito bem a relação íntima e respeitosa dos fiéis com seus órgãos, verdadeiras tábuas de salvação nos momentos dramáticos dessa sociedade tão desassistida das artes médicas (Mott apud Souza 1997: 1173).

Sem dúvida, a promessa era utilizada como meio de comunicação com Deus para a resolução dos conflitos enfrentados diariamente, dos momentos cruciais na família e nos negócios e problemas de doença. Havia a esperança de que o pedido ao santo de devoção seria alcançado, pois, se tratava de uma troca de favores espirituais, que tinham como respaldo a obrigação de seu cumprimento:

A relação definida entre o fiel e seu santo, sua santa ou com a divindade assume um forte caráter de obrigação. O que é pedido pode ser perdido se o pedinte não cumpre com sua parte da transação religiosa. Riolando Azzi, profundo conhecedor do catolicismo, exemplifica: ‘Caso se curar ou receber proteção para as suas plantações, o fiel promete oferecer algo para o seu santo de devoção. Recebida a cura ou a graça pedida, o fiel se vê na obrigação de pagar o voto feito’ (Azzi apud Bobsin 2003: 84).

E se a promessa não fosse cumprida, como era esperado pelo santo benfeitor, havia a crença de que a graça alcançada seria revertida em terríveis castigos divinos, ficando o promitente propenso a ver o seu pedido atendido em qualquer fenômeno. “Se para a Igreja os milagres eram a prova tangível de que Deus agia entre os homens, quanto aos fiéis, o que esperava deles era que resolvessem seus problemas” (Abreu, 2001: 119). Igualmente,

[...] [o] fato de se atribuir aos santos a cura de várias doenças foi um dos motivos que contribuíram para a difusão de diversos cultos. Por outro lado, a identificação entre as doenças e os nomes dos santos fazia com que, muitas vezes, fossem considerados os próprios autores das doenças. Embora fossem os grandes intermediários a que se recorria, eles podiam ser bons ou ruins. Essa crença era alimentada pela idéia[sic] de que a doença era uma forma de castigo, [...]. Embora fosse considerada uma crença popular, os pregadores parecem tê-la incorporado e se utilizavam do poder punitivo dos santos para converter os fiéis. [...] Igreja procurava ter um controle sobre o sobrenatural cristão, dando um significado moral aos milagres (Lebrun, 1993; Souza, 1989 apud Abreu, 2001: 125).

### **Considerações Finais**

De modo geral, as manifestações de religiosidade cristã permearam o imaginário coletivo, imprimindo no cotidiano do fiel um catolicismo extraoficial, “em suas relações com o sobrenatural, [...] de caráter pragmático, popular e tributário de superstições tomadas a outras religiões” (Saraiva; Silva 2008: 8). Nessa expectativa,

[...] [os] santos, cada um com sua “especialidade”, [...] [foram] os companheiros de jornada nesta vida, auxiliando ou impedindo projetos e sendo por consequência “recompensados” pelos fiéis com festas, romarias, pagamentos de promessas e procissões, ou então “punidos”, seja com blasfêmias, seja com o não atendimento dos pedidos, seja com “castigos” advindos no não cumprimento das promessas (Saraiva; Silva 2008: 9).

Nesse ambiente, o pedinte guardava oculta no coração a promessa realizada, que só era revelada após o alcance da graça. O mosaico de graças alcançadas pode ser constatado nos ex-votos,

[...] aos olhos humanos, o ex-voto é um legítimo e válido veículo de troca de bens e apresenta ainda outra variável: é uma paga, paga simbólica, feita por aquele que recebeu a graça. O pedido, ao partir do crente, ergue-se até a

divindade, depois volta ao crente em forma de graça e ele paga a promessa feita, ofertando-lhe um ex-voto. Acredita que existe uma entidade propiciadora e está certo de que ela ouve seus pedidos e está disposta a responder-lhes e que a entidade deseja uma paga concreta que sirva para perpetuar o benefício recebido (Scarano 2004: 35).

Assim, alianças eram realizadas entre o fiel e a divindade, com a finalidade de solucionar pendências terrenas e espirituais, em todas as dificuldades da vida, seja na esfera família; seja nos negócios, e para a cura de moléstias de todos os tipos. Ao promitente cabia cumprir exatamente o que fora acordado com o divino, para que o milagre fosse alcançado em sua plenitude e em sua irreversibilidade.

## REFERÊNCIAS

- Abreu, Jean Luiz Neves (2001). *O imaginário do milagre e a religiosidade popular: um estudo sobre a prática votiva nas minas do século XVIII*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp000198.pdf>>. Acesso em: 20 dez.2014.
- Brakemeier, Gottfried (1976). “Evangelho e milagre sob a perspectiva do Novo Testamento”; In. *Estudos Teológicos*, vol. 16, Nº 3. Disponível em: <[http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/1408/1358](http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/1408/1358)>. Acesso em: 14 jan.2015.
- Bobsin, Oneide (2003). “Etiologia das doenças e pluralismo religioso”, In. *Estudos Teológicos*, v. 43, n. 2, p. 21-43. Disponível em: <[http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/594/548](http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/594/548)>. Acesso em: 20 dez.2014.
- D’Ávila, Edison (2005). “Religiosidade popular do litoral catarinense: ex-votos e culto doméstico”, In. *Arquipélago. História*. vols. 9-10, p. 323 - 332. Disponível em: <[http://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/423/1/Edison\\_Avila\\_p323-332.pdf](http://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/423/1/Edison_Avila_p323-332.pdf)>. Acesso em: 20 jan. 2015.
- Lody, R. (2008). *Brasil bom de boca: temas da antropologia da alimentação*. Senac São Paulo, São Paulo.
- Mattoso, Kátia M. de Queiróz (1992). *Bahia, século XIX: uma província no império*. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.
- Novais, Fernando Antônio (1979). *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1977 – 1808)*. Hucitec, São Paulo.
- Nunes, Maria Thétis (1989). *Sergipe colonial I*. Tempo Brasileiro, Sergipe/Rio de Janeiro. v.1.
- Nunes, Maria Thétis (1996). *Sergipe colonial II*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro. v.2.
- Reis, João José (Org.) (1991). *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Saraiva, Adriano Lopes; Silva, Josué da Costa (2008). “Espacialidade das festas religiosas em comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia”, In. *Espaço e Cultura*, UERJ, RJ, n. 24, p. 7-18, jul./dez. Disponível em:<<file:///C:/Users/Hort%C3%A7%C3%A3o/Downloads/3570-13690-1-PB.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2014.
- Santos, Manoel Augusto (2003). *Para uma teologia do milagre*. Disponível em: <<http://milagres.rumoaoreino.googlepages.com/ateologiadomilagre>>. Acesso em: 10 jan.2015.
- Scarano, Julita (2004). *Fé e milagre: ex-votos pintados em madeira séculos XVIII e XIX*. EDUSP, São Paulo.
- Siqueira, Sônia (1978). *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. Ática, São Paulo.

Souza, Laura de Melo e (Org.) (1997). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. Companhia das Letras, São Paulo.

Trigueiro, Osvaldo Meira (2005). “O anúncio dos milagres: o ex-voto como processo de folkcomunicação”, In. *Revista Eletrônica Temática*. Ano I. Disponível em: <<http://www.insite.pro.br/2005/08-A%20espetaculariza%C3%A7%C3%A3o%20das%20culturas%20populares%20.pdf>>. Acesso em: 24 jan. 2014.

Vauchez, André (1995). *A espiritualidade na idade média ocidental*. Zahar, Rio de Janeiro.

## ENTRE ROSÁRIOS E CABAÇAS: APARIÇÕES MARIANAS, MILAGRES E HIBRIDISMO RELIGIOSO NO NORDESTE BRASILEIRO<sup>86</sup>

Sylvana Maria Brandão de Aguiar (UFPE/UNICAP/UFRGS)<sup>87</sup>

Edson de Araújo Nunes (UFPE/FOCCA)<sup>88</sup>

### Resumo

O objetivo desta comunicação centra-se na análise das expressões devocionais marianas que ocorrem no santuário de Nossa Senhora das Graças, venerada na gruta de Cimbres, em Pesqueira-PE. A devoção nasce da crença nas aparições marianas a fiéis leigos na primeira metade do século XX, registrando, nas décadas ulteriores, um aumento expressivo de devotos locais e peregrinos, que acorrem a este santuário atraídos pelos relatos de graças e milagres. Nossas pesquisas de campo, concomitante à análise de fontes documentais, bibliográficas e iconográficas permitem identificar simetrias e tensões, bem próprias dos conceitos de hibridismo religioso, o que nos leva ao diálogo com teóricos da Antropologia e História cultural, a exemplo de Clifford Geertz, Jean Delumeau, Roger Chartier e Peter Burke. As manifestações de fé, expressas nas narrativas revelam que muitos dos elementos simbólicos do catolicismo brasileiro, muitas vezes denominado de popular, são extremamente comuns nas aparições marianas que, em uma perspectiva de longa duração, foram concebidas exatamente para eliminar tais traços; qual seja, o catolicismo brasileiro no Nordeste do Brasil, continua místico e absolutamente distante das racionalidades sonhadas pelos projetos de modernidade.

**Palavras-chave:** Ciência da Religião; Práticas Devocionais; Relatos de Cura; Nordeste Brasileiro.

### Abstract

This work's purpose focuses on the analysis of devotional expressions occurring in the sanctuary of Blessed Virgin Mary, venerated in Cimbres cave in Pesqueira, Pernambuco. The devotions arise of the faith in Mary's apparitions to laypeople in the first half of the twentieth century, recording, in the next decades, a significant increase of local devotees and pilgrims who flock to this temple attracted by blessings and miracles stories. Beside the analysis of documentary, bibliographic and iconographic sources, our field researches identify symmetries and tensions typical of religious hybridity, which leads us to dialogue with anthropology and cultural history theoreticians, like Clifford Geertz, Jean Delumeau, Roger Chartier and Peter Burke. Expressions of faith reported in the stories of the interviewees reveal symbolic traits of the Brazilian mystical Catholicism, formerly popular, which are extremely common in apparitions of Mary throughout Brazil. In a long-term perspective, the symbolic goods administration by the Catholic hierarchy is intended to eliminate this mysticism, understood as grotesque, fanatic, and dangerous. In other words, the Brazilian

---

<sup>86</sup> Texto resultado da pesquisa apresentada na monografia *Entre Rosários e Cabaças: devoção e hibridismo religioso na Vila de Cimbres*, Pesqueira – PE: Perspectiva Etno-Histórica (1986-2011), aprovada pelo Departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) em 2012.

<sup>87</sup> Pós-doutora em Antropologia das Religiões pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora Associada do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE. Professora Colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: [brandao.sylvana@gmail.com](mailto:brandao.sylvana@gmail.com)

<sup>88</sup> Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bacharelado em Direito pela Faculdade de Olinda (FOCCA). E-mail: [edson.arqueologia@gmail.com](mailto:edson.arqueologia@gmail.com)



Catholicism in northeastern Brazil continues mystical and absolutely far from the rationalities dreamed by the modernity projects.

**Keywords:** Religious Studies; Devotional Practices; Healing Reports. Brazilian Northeast.

## Introdução

A figura de Maria é essencial ao cristianismo católico ocidental. Maria, Myriam em hebraico, que pariu o menino-deus; por conseguinte, Maria, a que deu à luz ao filho do altíssimo na virgindade, passa a ser também a doce mãe de todos os homens. Aliás, desde o século V, Maria recebe do Concílio reunido em Éfeso o título de Mãe de Deus, o chamado dogma da maternidade divina (Delumeau 2000).

Isenta de pecado, Maria é, portanto, Imaculada. Por graça divina, Maria não teria a marca do mal, sendo concebida sem a mancha do pecado original que a todos os descendentes de Adão e Eva, de acordo com o conteúdo da *Bula Ineffabilis Deus*<sup>89</sup> proclamada pelo papa Pio IX em 1854.

O termo “Nossa Senhora” é utilizado para se referir a Maria desde o século XII, na França. Buscava-se reforçar o papel de Maria enquanto mãe e protetora de todo o povo cristão. Assim, em suas mais variadas invocações, como se vê nas Figuras 1 e 2, ou se ouve no refrão da música popular<sup>90</sup>, “todas as Nossas Senhoras são a mesma mãe de Deus”<sup>91</sup>. Tendência da hierarquia eclesiástica desde as mais remotas representações de Maria. Advogada e intercessora dos homens, o *símbolo sagrado* da figura mariana induziu seus devotos ao longo da história a lhe render os mais diversos *votos* e *reverências votivas*, nos termos de Geertz (1989).

---

<sup>89</sup> Disponível em: < <http://www.capela.org.br/Magisterio/Pio%20IX/ineffabilis8dez.htm>>. Acesso: 20 fev. 2013.

<sup>90</sup> “Minha Mãe, Nossa Senhora, somos todos filhos seus. Todas as Nossas Senhoras são a mesma mãe de Deus”. In: Roberto Carlos 1997.

<sup>91</sup> Maria e suas diversas invocações também são sincretizadas com divindades do panteão das religiões afro-brasileiras. Por exemplo, Nossa Senhora das Graças e Nossa Senhora de Fátima são sincretismos católicos de Oxum Diapandá; Nossa Senhora da Conceição, Iemanjá; dentre outras.

Imagem 1 – A Virgem do Grande Manto, de D. de Montepulciano, Louvre.



**Fonte:** Delumeau 2000.

Imagem 2 – Medalhão principal de forro da nave central da Igreja de São Francisco, Paraíba, século XVIII. Nossa Senhora da Conceição ilumina os cinco continentes através da Ordem Franciscana.



**Fonte:** Acervo pessoal dos autores.

As aparições marianas constituem um fenômeno ainda pouco estudado nas ciências humanas e sociais. No universo acadêmico brasileiro, uma obra fundamental para a compreensão deste evento é a coletânea *Maria entre os Vivos – Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil* (Steil; Mariz; Reesink 2003). Os textos de historiadores, sociólogos e antropólogos reconstróem narrativas das aparições, seus principais protagonistas e os impactos e diferentes significados atribuídos, ao longo da história, à presença de Maria entre os seus videntes.

Podemos, com base neste trabalho, elaborar um quadro das manifestações marianas e as interpretações construídas em cada período, no bojo da tradição católica. Da Antiguidade à Idade Média, as aparições ocorrem aos olhos de figuras proeminentes da sociedade e da Igreja (padres, bispos, etc.); o principal significado das aparições desta época é a indicação, pela Virgem, de locais para a construção de santuários. Nestes santuários, o povo poderia solicitar, sob intermédio de Maria, favores e graças divinas (Steil; Mariz; Reesink 2003). Jean Delumeau afirma também que muitos monges e monjas tiveram, neste período, visões da Virgem, despertos ou em sonho, com vistas à sua conversão. A maioria das aparições ocorria no ambiente urbano (Delumeau 2000).

Já na Idade Moderna, a maioria das manifestações marianas ganham maior destaque e visibilidade pública, em especial a partir do século XVI. As aparições ocorrem através de imagens que aparecem em locais próximos à natureza (matas, rios) e são encontradas por pessoas mais humildes, como camponeses, pescadores e mesmo indígenas americanos, a exemplo de Nossa Senhora de Guadalupe, no México (Steil; Mariz; Reesink 2003). Aqui, têm-se uma ruptura com o padrão das aparições anteriormente descrito; ao invés da urbanidade, digamos que Maria oferecia um convite à natureza, fora da segurança das vilas e cidades; também há narrativas de inúmeras aparições entre gente simples. Temos, portanto um duplo deslocamento: a figura de Nossa Senhora aproxima-se dos populares e visita os espaços rurais, o que aparentemente também poderia dispensar a mediação institucional da hierarquia eclesiástica, administradores dos bens sagrados (Steil; Mariz; Reesink 2003). Os estudiosos sobre este tema destacam o risco que era, nestes séculos, afirmar ter visto Maria ou encontrado uma imagem sua. Contingente significativo de mulheres, crianças e camponeses que se colocaram como videntes da Virgem foram perseguidos pela Inquisição, sob a acusação de difundirem engodos e diabrices (Steil; Mariz; Reesink 2003). Concordamos com os autores que sustentam este ponto de vista, mas é notável também como a Igreja soube criar e valer-se das oportunidades de difusão do culto a Maria a partir dos relatos de suas aparições.

Ressaltamos, portanto, dois casos ocorridos no Novo Mundo: a aparição de Maria em terras americanas, junto a um indígena camponês de nome Juan Diego, em 1531 no México, onde a espantosa imagem da Virgem de Guadalupe teria ficado estampada no manto índio; como também o mito da imagem de Nossa Senhora das Montanhas encontrada por uma índia no século XVII, na Serra do Ororubá, em Pernambuco Colonial.

Em ambos os casos, a Igreja soube promover as aparições como instrumentos de captação dos ditos gentios à fé cristã; registram-se também processos de reelaboração cultural de Maria com divindades locais. No México, a Nossa Senhora de Guadalupe ocupa o lugar de Tonantzin, que na tradição religiosa Asteca era a Mãe de todo panteão de divindades; nada mais apropriado, já que Maria era a Mãe do Deus Cristão e, por conseguinte, de todos os degredados filhos de Eva.

Na Serra do Ororubá, entre os Xukurus, Nossa Senhora das Montanhas é também Tamain do culto ancestral indígena, a Mãe que é a própria natureza; associação não apenas imposta pela Igreja Católica, mas também sabiamente utilizada pelos grupos nativos enquanto estratégia de resistência cultural, conforme demonstram os recentes estudos de Silva, que sinalizam para uma releitura das divindades indígenas no contexto do culto aos santos católicos (Silva 2002). Dialogando com as ideias deste autor e as do historiador da cultura Roger Chartier, têm-se um exemplo lapidar do universo de *representações* (re)elaborado pelos atores sociais que integram os 500 anos de sincretismo e hibridismo cultural e religioso nas Américas, onde a aparente aceitação e submissão os índios às crenças do homem branco significaram, na prática, a tradução e impressão de suas próprias cosmovisões à realidade objetiva que os cercava (Chartier 2002).

O fato destas duas aparições em terras americanas ocorrerem junto às populações nativas fortaleceu a iniciativa católica nestes espaços do Novo Mundo – Guadalupe e Serra do Ororubá - conferindo legitimação junto aos indígenas locais, já que era entre seus pares que a presença da Virgem Maria havia sido registrada. Ao invés de perseguidos, estes videntes tornaram-se baluartes da expansão de um capital simbólico (Bourdieu 1992; 2010) híbrido, que caldeava mitos traduzidos pelos agentes do catolicismo na América (padres, freis, missionários, etc.) com as crenças ancestrais que constituíam os campos e subcampos religiosos dos gentios (Bourdieu 1992; 2010).

No contexto do racionalismo dos séculos XIX e XX, Maria é elemento de afirmação do cristianismo católico em meio ao processo de secularização. As aparições são, portanto,

baluartes católicos no conflito tanto com os racionalistas, quanto com os protestantes (Steil 2003).

Esta postura persiste no decorrer do século XX e início do século XXI, sendo a figura de Maria é portadora dos segredos dos destinos da humanidade, transmitidos em geral às gentes simples, por vezes iletradas. Neste contexto, a Igreja demonstra preocupação em *provar* as aparições, quando elas ocorrem, por vezes mantendo silêncio sobre os fenômenos durante décadas (Steil 2003), como no caso das aparições em Pesqueira. Em Carnaúba dos Dantas, os relatos de aparições de Maria obtiveram já nas primeiras décadas o apoio da população e hierarquia local.

### **Nas montanhas, a Graça: aparições de Maria no nordeste brasileiro**

No que se diz respeito a Nossa Senhora das Graças, também remontam ao período colonial os registros de invocação em terras brasileiras. O primeiro santuário dedicado a Nossa Senhora da *Graça foi* construído no Século XVI, em Salvador, por Diogo Álvares, o Caramuru; Nossa Senhora *das Graças* é especialmente venerada a partir do século XIX, após ter se revelado à jovem noviça Catarina Labouré, tendo grande aceitação no Brasil (Megale 2003). As práticas devocionais dedicadas a Nossa Senhora das Graças em Pesqueira remontam à década de 1930, após as aparições da Virgem a duas meninas moradoras da Vila de Cimbres, Maria da Conceição e Maria da Luz.

No alto, disseram ter visto um clarão onde se encontrava uma senhora, coberta com um manto azul e branco, que carregava uma criança nos braços: o episódio é conhecido como uma aparição de Nossa Senhora das Graças. As aparições se repetiram durante todo o mês de agosto, segundo as duas meninas. O caso foi estudado pelo monsenhor José Kehrlé, então secretário geral da Diocese de Pesqueira. Ele catalogou mais de 80 perguntas, em latim e em alemão, feitas à Virgem por Maria da Luz, semi-analfabeta. Mas ao fim da última aparição, em 31 de agosto daquele mesmo ano, subitamente as perguntas e respostas sumiriam do caderno de monsenhor José Kehrlé (Diário de Pernambuco 2004).

É sabido que Maria da Luz ingressa na Congregação das Damas Cristãs, realizando seus votos como irmã Adélia em 1940; aqui, foi proibida pela hierarquia eclesiástica de falar sobre as visões e de retornar ao local das aparições até 1985, quando as romarias a Cimbres ganham novo ânimo (Quérret 2007). Segundo relato de sua irmã, Maria das

Graças, publicado no Diário de Pernambuco, “ela fez voto de silencio e ficou mais de quarenta anos sem poder falar nada” (Diário de Pernambuco 1990).

Procuramos resgatar, nas fontes documentais, mais informações sobre Maria da Conceição, já que pesquisas anteriores (Da Silva 2002; Quérret 2006) apontaram o pouco destaque dado ao papel desta vidente no fenômeno da devoção em Cimbres. Confirmamos em notícias de jornais (Diário de Pernambuco 1990; 1997) como também nos escritos de 1940 do missionário Padre Julio Maria (1940) que a jovem Conceição era filha de agricultores que trabalhavam no Sítio da Guarda. Já em 1940, segundo o livro *O Fim do Mundo está próximo? profecias antigas e recentes* do referido Padre, Maria da Conceição não relata nenhuma nova aparição de Nossa Senhora das Graças para ela após os acontecimentos de 1936: “Maria da Conceição está ainda com seus paes, em casa; parece-me que nunca mais ella viu a aparição” (Maria 1940:68), registra o Padre em seu livro. Nas notícias mais recentes, idos dos anos 90, Maria da Conceição tem sua moradia situada no Bairro da COHAB, em Arcoverde. Em 1990, teve um derrame (Diário de Pernambuco 1990) e mesmo com o recrudescimento da devoção em Pesqueira, mantém-se reclusa com seus familiares e em silêncio sobre as visões que teve em 1936, até o seu falecimento em 1999.

Na pesquisa documental realizada, identificamos que é nos anos finais da década de 1980 e iniciais da década de 1990, o Santuário de Nossa Senhora das Graças passa a contabilizar um número crescente de devotos, visitantes e turistas. Consta na edição de 02 de novembro de 1988, em um jornal de grande circulação no Estado de Pernambuco, ainda tímida, a notícia de que “bem próximo a Cimbres, o Santuário dedicado a Nossa Senhora das Graças, no alto de uma das suas serras, foi transformado em local de peregrinação religiosa e tem atraído a atenção de milhares de fiéis” (Diário de Pernambuco 1988).

É nesta época, portanto, que situamos o crescimento desta devoção por parte dos fiéis leigos como parte do processo de *reencantamento* da religião afiançada por Peter Berger (2001).

Em 17 de setembro de 1990, o jornalista Paulo Goethe elaborou uma reportagem especial sobre as aparições em Cimbres para o mesmo jornal, face o aumento das visitas ao local onde Nossa Senhora das Graças apareceu:

O acesso é difícil – são mais de oito quilômetros em trilhas de areia e cascalho -, mas os romeiros estão dispostos a percorrer esta distância a pé. Para os moradores da Vila de Cimbres [...] isso já virou rotina. São vários

ônibus que param, todas as semanas, nas pousadas, trazendo pessoas com o mesmo sonho: conhecer o local onde Nossa Senhora apareceu a duas meninas, em 06 de agosto de 1936. Ainda preservado do comércio e do turismo em larga escala, o Sítio da Guarda é, hoje, um santuário encravado em plena rocha, à espera do reconhecimento oficial da Igreja (Diário de Pernambuco 1990).

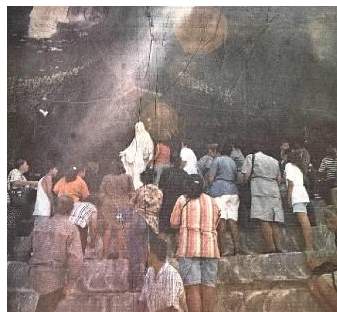
A mesma reportagem traz a fala do Bispo de Pesqueira, então Dom Manuel Palmares; simpatizante da romaria a Cimbres tentava a época desapropriar uma família da área, para construir um retiro, e destacava que as visitas se tratavam de um testemunho de fé dos devotos, mas que até então nada há que possa ser considerado um caso de cura por intermédio da Santa (Diário de Pernambuco 1990). Enquanto agente do *subcampo* (Bourdieu 1992; Bourdieu 2010) católico em Cimbres, Dom Manuel buscava acautelarse no polêmico assunto dos milagres de Nossa Senhora.

Imagem 3 - Devotos no santuário de nossa senhora das graças, no início da década de noventa.



**Fonte:** Diário de Pernambuco, 04 de maio de 1995.

Imagem 4 – Romeiros visitam o santuário na década de 1990



**Fonte:** Diário de Pernambuco, 9 de dezembro de 1997.

No dia 12 de julho de 1993, o local das aparições em Cimbres é apontado como o principal atrativo e captor de visitantes, inclusive de vários locais do País, “que vão ali para pagar promessas ou agradecer as graças alcançadas” (Diário de Pernambuco 1993). Verificamos que, em 1993, foi organizada uma celebração que iria alterar a dinâmica da cidade de Pesqueira com a vinda de romeiros de vários Estados do Nordeste, tendo sido programadas várias vigílias e missas:



Durante quatro dias, deste sábado até a próxima terça-feira, 31, uma programação basicamente religiosa lembrará a passagem dos 57 anos da aparição da Virgem Maria a duas crianças, em um local hoje venerado pelos católicos da região, que chegaram a fundar a Fundação Autônoma Maria Mãe da Graça para divulgar ao País a aparição da Virgem em Pesqueira (Diário de Pernambuco 1993).

Vale registrar que, neste ano, o mesmo jornal afirma a existência de uma organização católica na região chamada *Fundação Autônoma Maria Mãe da Graça*, que teve por objetivo a divulgação pelo país das aparições marianas em Pesqueira, aumentando o fluxo de romarias (Diário de Pernambuco 1993).

O crescimento do número de devotos, para além da aparição mariana, decorre também da difusão, entre os romeiros, dos relatos de cura, milagres e graças concedidas por Nossa Senhora das Graças. O fator milagre adquire grande significado nos santuários católicos do final do século XIX e início dos anos XX, de acordo com os especialistas Steil, Mariz e Reesink (2003).

Oriundas de João Pessoa-PB, a recepcionista Jacira Chaves, de 42 anos, e a Professora Julieta Barbosa Vasconcelos, de 56, engrossaram a leva dos devotos que em 1997 acorriam ao Santuário em Cimbres para agradecer as graças alcançadas em suas vidas e de seus entes queridos (Diário de Pernambuco 1997).

D. Eunice Mota, com 73 anos em 1998, natural de Pesqueira-PE, afirmou ter se tornado devota da Santa após ter sido curada por ela, de Cálculo Renal: “Eu tinha pedra nos rins e também inchaço, que foi comprovado pelo médico” (Diário de Pernambuco 1998). E, de São Bento do Una-PE, o cabeleireiro Edson Pontes, de 28 anos, trouxe o seu relato: “Estava com um tumor maligno e fiquei curado” (Diário de Pernambuco 1997).

Dentre devotos anônimos e iletrados, que sequer sabem a própria idade, como a agricultora Josefa Maria da Conceição (Diário de Pernambuco 1997), como também entre as figuras ilustres do panteão da política Estadual, a exemplo do então Deputado Luiz Piauhyllino (Diário de Pernambuco 1998), Nossa Senhora das Graças veio arrebatando cada vez mais peregrinos à Serra do Ororubá, numa história turbulenta, determinada ora pelas divergências, ora pelas confluências entre os diversos agentes e campos envolvidos nesta devoção, mas também determinada, sobretudo, pelas manifestações de fé e devoção das gentes humildes do Nordeste.

## **Entre rosários e cabaças: devoção e hibridismo religioso**

Iremos agora nos deter nos aspectos de hibridismo religioso da devoção a Nossa Senhora das Graças, por meio de seu diálogo com as expressões de fé de origem indígena. Vejamos o que diz Zé de Santa, vice Cacique da Nação Xukuru:

*A devoção dos índios mesmo é para Nossa Senhora das Montanhas. Mas a gente não tem nada contra Nossa Senhora das Graças não, que ninguém é doído para ficar contra uma santa [Zé de Santa, Vice-Cacique da Nação Xukuru] (Diário de Pernambuco 2001).*

Para compreender essa afirmação do líder nativo, retornamos ao ano de 2002, em que os conflitos entre os Indígenas, Poder Executivo (Prefeitura) e Hierarquia Eclesiástica em torno da construção de um novo santuário geraram insegurança entre os peregrinos de visitar o local das aparições (Quérret 2007) de Nossa Senhora das Graças; apenas nos anos finais da década de 2000, paulatinamente, as celebrações religiosas e visitas de grandes contingentes de devotos voltam a ocorrer. Em conversas informais que tivemos com alguns moradores do município de Pesqueira, durante os trabalhos de campo, fomos informados que isto decorreu de uma aproximação negociada entre os atuais representantes – ou agentes, nos termos de Bourdieu (1992; 2010) - do poder político municipal, das lideranças Xukurus e da Diocese de Pesqueira, posta em ação a partir de 2009.

Sem adentrar nos meandros desta negociação e seus desdobramentos políticos, pretendemos analisar os resultados dos trabalhos de campo (Geertz 1989) realizados em agosto de 2010 e 2011, especialmente durante as festividades dedicadas a Nossa Senhora das Graças, e o processo de *acomodação cultural* (Burke 2003) identificado. Na programação religiosa, constaram tanto vigílias, confissões, missas, como também rituais sagrados da tradição indígena, como o Toré. Indígenas, padres, devotos e visitantes se misturaram durante dias em torno da devoção a Nossa Senhora das Graças e outras divindades do panteão católico-indígena.

Pudemos identificar devotos oriundos de Pernambuco, mas também grupos que vieram doutros Estados do Nordeste. Grande quantidade de ônibus, caminhonetes, automóveis e motocicletas se enfileiravam pela Aldeia Cajueiro, distante cerca de 3 km do santuário; esta distância era superada a pé pelos devotos em melhores condições físicas, e por caminhonetes para aqueles castigados pela idade avançada ou por males físicos.

No dia dedicado a Nossa Senhora das Graças, 31 de agosto, uma procissão saiu da Capela de Santa Luzia, na Aldeia Guarda, até o Santuário em Cimbres, por uma estrada pedregosa e acidentada. Antes, porém, de trazemos nossa análise deste momento, vejamos a descrição fornecida por Quérrett (2007) das procissões e visitas que ocorriam antes dos conflitos em 2002, para que possamos compreender as transformações ocorridas nos ritos que permeiam a história recente do santuário

Segundo relatos, [os devotos] realizavam o trajeto rezando o Ofício de Nossa Senhora, que na realidade é o Ofício da Imaculada Conceição, e cantando músicas religiosas. Após o lançamento de um CD com o rosário e músicas religiosas, este passou a ser utilizado. Embora os peregrinos recebessem um livrinho impresso com a história do fenômeno, os cânticos, as orações e as orientações de como realizar a peregrinação, os organizadores sempre contavam a história e faziam recomendações (Querrét 2007:44-45).

O cenário que nos deparamos, em 2010 e 2011 foi bastante diferente do relato acima. A festa passou por um complexo processo de hibridismo. Chegando à Aldeia Cajueiro, nos dirigimos à Capela de Santa Luzia, onde estava programada a realização do Ofício de Nossa Senhora, como também um Toré com os índios. Dentro da Capela, os bancos da Igreja foram afastados para dar espaço aos participantes do ritual indígena. Dentro do espaço sacro da Igreja, os Xukurus fizeram louvações e invocações aos seus deuses e deusas, tanto ancestrais, quanto cristãos.

Imagem 5 - Toré realizado dentro da Capela de Santa Luzia, antes da procissão (2010)



**Fonte:** Acervo da pesquisa.

Imagem 6 - Andor de nossa senhora das graças (2010)



**Fonte:** Acervo da pesquisa

No andor, Nossa Senhora das Graças estava ornada com flores, mas haviam também cabaças depositadas aos seus pés. O padre, presente à cerimônia, inicialmente apenas observou, mas durante a procissão com a imagem de Nossa Senhora das Graças até o santuário em Cimbres, juntou-se aos índios que lhe deram um penacho e uma cabaça, e entôou cânticos à Santa, como também à todos os Encantados, aos ancestrais indígenas, ao Pai Tupã e à Mãe Tamain que, como vimos através das investigações históricas de Silva, foi reelaborada pelos missionário e Xukurus em Nossa Senhora das Montanhas (Silva 2002). Burke, ao estudar o fenômeno histórico do hibridismo cultural, destaca como fator negativo a perda das referências ancestrais, “tradições regionais e raízes locais” (Burke 2003:18). O que se vê em Cimbres, especificamente nesta Festa, é a observância e respeito da tradição indígena pelos agentes (Bourdieu 1992; 2010) da igreja católica como uma condição indispensável para o diálogo inter-religioso.

Imagem 7 - Toré durante a procissão  
(2010)



**Fonte:** Acervo da pesquisa

Imagem 8 - Toré durante a missa de  
encerramento (2010)



**Fonte:** Acervo da pesquisa

Imagem 9 - Toré durante a missa de encerramento  
(2011)



**Fonte:** Acervo da pesquisa

Imagem 10 - Toré durante a missa de encerramento (2011)



**Fonte:** Acervo da pesquisa

Chegando no santuário, os índios continuaram seu Toré e suas louvações durante quase toda celebração religiosa. Outros indígenas e padres rendem-se à Encantados. No discurso do padre que celebrou a Missa de Encerramento, um pedido marcante: louvores, “salves” dos romeiros que visitavam a Festa em peregrinação, a Nossa Senhora das Graças, Nossa Mãe Tamain, aos Encantados, vivas a Tupã e ao povo Xukuru. Burke destaca o quão remota é esta estratégia dos padres católicos:

Os missionários europeus foram forçados a convencer seus ouvintes, em outras palavras, a se adaptar a cultura nativa, a fazer concessões. Seguindo seu mote (pego emprestado por Inácio de Loyola de São Paulo) de serem “tudo para todos”, os jesuítas se acomodaram à cultura local tão eficazmente que foram acusados por seus críticos de terem sido convertidos pelos chineses (Burke 2003:66).

Também os índios rezaram com fervor e devotos deram o tom de sua fé, ajoelhando-se em adoração e agradecendo à Nossa Senhora das Graças pelos pedidos atendidos. Após o encerramento da missa, grande parte dos devotos, inclusive indígenas, seguiu pela escadaria que leva até o local das aparições, onde, encravada em um nicho no meio do rochedo, está a imagem de Nossa Senhora das Graças.

Imagem 11 – O devoto indígena



**Fonte:** Acervo da pesquisa

Imagem 12 – A devota não-índia.



**Fonte:** Acervo da pesquisa

O hibridismo religioso verificado na festa de Nossa Senhora das Graças em 2010 e 2011 foi constituído por espaços de transição e contato entre a religiosidade católica e rituais remotos dos povos indígenas. Notadamente, há também uma acomodação (Burke 2003) no ritual católico que procurou coexistir com elementos da tradição indígena Xukuru. Nesta senda, as reflexões de Brandão também nos fornecem lentes de compreensão do hibridismo que ocorre nas festividades em Cimbres:

Nas encruzilhadas da História Social das Américas, os homens das várias cores e das várias culturas se encontram e se misturam, reinventando até mesmo os deuses europeus barrocamente tímidos e assexuados, inflexíveis e até mesmo impiedosos, porque impessoais (Brandão 2004:360).

A História Social americana, mencionada pela autora, legou vários registros deste processo de interação e acomodação religiosa, do qual a devoção em Cimbres constitui um capítulo mais recente. Reproduzimos abaixo as gravuras do alemão Franz Keller-Leuzinger, que registra no século XIX cenas de interação euroindígena dentro santuário boliviano de Exaltação. Assim como em Cimbres, o nativo dança dentro da Igreja, vestido os trajes típicos do *habitus* de seu grupo, aqui representados em sua indumentária.

Imagem 13 – Índio dança dentro da igreja, missão de Maynas, 1870



Fonte: Le Tour Du Monde, v. XXVIII, p. 26.

Imagem 14 – Missa cantada pelos índios Mojo na Igreja Exaltatione, Bolívia, 1870



Fonte: Coleção Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro - Doação White Martins.

### Considerações finais

*A “tradução” de Ogum, Xangô ou Iemanjá para seus equivalentes católicos, São Miguel, Santa Bárbara ou a Virgem Maria, permitiu aos cultos africanos sobreviverem disfarçados entre os escravos no Novo Mundo. A invocação a Santa Bárbara pode ter sido “para inglês ver”. No entanto, o que começou como um mecanismo consciente de defesa se desenvolveu com o passar dos séculos e se transformou em uma religião híbrida (Burke 2003:67).*

Com o devido *Agô*<sup>92</sup> do historiador da cultura acima citado, gostaria de incluir também as expressões de religiosidade indígenas, visíveis nas festividades de Nossa Senhora das Graças em Cimbres, no processo de hibridização acima descrito. Aliás, historiadores da cultura, sociólogos e antropólogos que se dedicam a estudar missões em terras

<sup>92</sup> Palavra Ioruba que significa “licença, permissão”, muito presente no Brasil nos ritos afro.

americanas e africanas destacam as diferentes estratégias de síntese religiosa por agentes de duas ou mais religiões. Santidades híbridas, como a de Jaguaribe, estudada por Ronaldo Vainfas (1995), ou reelaborações culturais (Silva 2002), como a de Tamain/Nossa Senhora das Montanhas são peças de uma longa colcha de retalhos religiosos dos povos europeus, africanos e indígenas.

As aparições Marianas em Cimbres, sem dúvida, integram um fenômeno milenar para o catolicismo cristão. Os mitos da Mãe de Deus e sua função simbólica para os devotos são reavivados nas festas e celebrações que aqui reconstruímos historicamente, por meio de fontes primárias e secundárias. Mas, a especificidade que procuramos destacar no estudo desta devoção é a sua recente hibridização com as tradições indígenas do povo Xukuru.

Vimos que a *acomodação religiosa* na Festa de Nossa Senhora das Graças foi promovida tanto pelas lideranças indígenas como pelos padres. As lideranças de ambos os *campos* (católico e indígena) adaptaram seus discursos, incorporando valores do *outro* cultural. Trata-se não só de um processo híbrido do ponto de vista estético - onde Padres utilizam penachos e índios entoam ladainhas a Nossa Senhora - mas, sobretudo, político. A Igreja Católica e as lideranças indígenas travam negociações simbólicas em torno do pano de fundo político que é a disputa pelas terras indígenas na Serra do Ororubá.

A coexistência dos elementos de matiz católica europeia com ritos e mitos Xukurus seria uma alternativa, ou mesmo um exemplo lapidar de pluralismo e tolerância religiosa? Há que se fazer, ainda, estudos mais apurados dos discursos eclesiais e nativos, talvez através das ferramentas da Análise do Discurso, o que possibilitaria sem dúvida compreender as intenções retóricas presentes nos argumentos dos falantes. Seus desejos e intenções. E, por conseguinte, captar se há um real fortalecimento do diálogo inter-religioso ou a intenção embusteira de um campo fazer prevalecer, aos poucos, sua hegemonia sobre o outro. Neste caso, a História atesta vários exemplos deste tipo de ação por parte da iniciativa católica.

Num mundo onde a intolerância religiosa se vale tanto de estratégias de violência física, como também dos mais requintados instrumentos de imposição de verdades religiosas, o aprofundamento das pesquisas sobre o campo e os subcampos religiosos em Cimbres, e a variedade de práticas e representações ali presente, constitui um convite social e academicamente tentador.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Berger, Peter L. A. (2001). “Dessecularização do mundo: uma visão global”; In: *Religião e Sociedade*, vol. 21, nº. 1, Iser, Rio de Janeiro.

Bourdieu, Pierre (1992). *A economia das trocas simbólicas*. Perspectiva, São Paulo.

\_\_\_\_\_. (2010). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

Brandão, Sylvana (2004). São Francisco das Chagas do Canindé. In: Id. *História das Religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE, v. 3, p. 339-370.

Burke, Peter (2003). *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: UNISINOS.

Chartier, Roger (2002). *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL.

Da Silva, Severino Vicente (2002). As Deusas do Ararobá. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das Religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária da UFPE, v. 2, p. 131-148.

Delumeau, Jean (2000). *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Edições Loyola.

Geertz, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Maria, Padre Julio (1940). *O fim do mundo está próximo?* Prophecias antigas e recentes recolhidas pelo Padre Julio Maria, Missionário de N. Sra. do SSmo. Sacramento. Rio de Janeiro: Livraria Boa Imprensa.

Megale, Nilza Botelho (2003). *O livro de ouro dos santos*. Rio de Janeiro: Ediouro.

Quérret, Letícia (2007). *A Virgem Maria também apareceu em Pernambuco*. Recife: Editora Universitária da UFPE.

Roberto Carlos (1997). Todas as Nossas Senhoras. Intérprete: Roberto Carlos. In: Roberto Carlos. *Grandes Sucessos*. São Paulo: Som Livre. 1 CD. Faixa 1.

Silva, Edson (2002). “Nossa mãe Tamain”: Religião, reelaboração cultural e resistência indígena no Nordeste: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE). In: Sylvana Brandão. (Org.). *História das Religiões no Brasil*. Recife: EDUFPE, v. 2, p. 347-362.

Steil, Carlos Alberto (2003). As aparições marianas na história recente do catolicismo. In: Steil, Carlos Alberto; Mariz, Cecília Loreto; Reesink, Mísia Lins. *Maria entre os vivos – reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: UFRGS, p. 19-36.

\_\_\_\_\_; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins (2003). *Maria entre os vivos – reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: UFRGS.

Vainfas, R. (1995). *A heresia dos Índios*. São Paulo: Companhia das Letras.

## DICIONÁRIOS

Diário de Pernambuco, 02 de novembro de 1988. Centro de Documentação do Diário de Pernambuco-CEDOC.

Diário de Pernambuco, 09 de setembro de 1998. Centro de Documentação do Diário de Pernambuco-CEDOC

Diário de Pernambuco, 12 de julho de 1993. Centro de Documentação do Diário de Pernambuco-CEDOC.

Diário de Pernambuco, 17 de dezembro de 1990. Centro de Documentação do Diário de Pernambuco-CEDOC.

Diário de Pernambuco, 19 de dezembro de 1997. Centro de Documentação do Diário de Pernambuco-CEDOC.

Diário de Pernambuco, 19 de setembro de 2001. Centro de Documentação do Diário de Pernambuco-CEDOC

Diário de Pernambuco, 20 de abril de 2004. Centro de Documentação do Diário de Pernambuco-CEDOC.

Diário de Pernambuco, 24 de agosto de 1998. Centro de Documentação do Diário de Pernambuco-CEDOC

Diário de Pernambuco, 28 de agosto de 1993. Centro de Documentação do Diário de Pernambuco-CEDOC.