

Saúde holística e métodos indígenas de cura em perspectiva teológica

Roberto E. Zwetsch¹

Resumo: Neste artigo o autor trabalha com o tema saúde e cura a partir de sua experiência junto a comunidades indígenas no Brasil. Ele traça suas reflexões a partir de três enfoques distintos: o antropológico, a prática indigenista e a perspectiva teológico-pastoral. Aproximando-se das *práticas de cura* de Jesus, procura nelas pontos de contato e diálogo com as *práticas indígenas*, no intuito de aproximar estes mundos tão diferentes e oportunizar diálogo e aprendizado mútuo.

Resumen: En este artículo el autor trabaja con el tema salud y cura a partir de su experiencia junto a comunidades indígenas en Brasil. El traza sus reflexiones a partir de tres diferentes enfoques: el antropológico, la práctica indigenista y la perspectiva teológico-pastoral. Aproximándose de las *prácticas de cura* de Jesús, procura en ellas puntos de contacto y diálogo con *las prácticas indígenas*, con el objetivo de aproximar estos mundos tan diferentes y hacer oportuno el diálogo y el aprendizaje mutuo.

Abstract: In this article the author deals with the theme of health and healing based on his experience with the indigenous communities in Brazil. He delineates his reflections based on three distinct focus points: anthropological, the indigenous practice and the theological pastoral perspective. Focusing on the *healing practices* of Jesus, he seeks to find points of contact and dialogue with the *indigenous practices*, aiming at approximating these very different worlds and at opening the opportunities for dialogue and mutual learning.

¹ Pastor e Professor de Teologia Prática da EST-IECLB, especificamente da disciplina de Missiologia.

Introdução

O desafio que me foi proposto é trabalhar a questão da cura a partir do enfoque dos métodos indígenas de cura, que tive oportunidade de conhecer um pouco mais de perto ao trabalhar como missionário entre povos indígenas na Amazônia brasileira, de 1978 a 1988, especialmente entre os Kulina do alto Purus, fronteira do Brasil com o Peru.

No contexto da discussão sobre curas espirituais, minha contribuição visa compartilhar algo da experiência adquirida na pastoral de convivência com os povos indígenas, a partir de uma reflexão sob três distintos enfoques: o antropológico, a prática indigenista e a perspectiva teológica. Evidentemente, não se trata de estudo conclusivo, mas antes exploratório, no sentido de uma abordagem mais aberta e inclusiva quanto à questão das curas espirituais em comunidades cristãs².

1 - O conceito de saúde holística

É um fenômeno relativamente recente o fato de que a medicina dita científica ou alopática comece a respeitar outras visões e maneiras distintas de trabalhar com a saúde e a doença. Em 1991, duas médicas norte-americanas reconheceram que a perspectiva holística representava um distanciamento radical do modelo médico predominante. O novo paradigma que o *holismo* proporciona se caracteriza por uma visão integral do ser humano, com seu corpo, seu espírito e sua mente. O ser humano não pode ser dividido em partes isoladas. A fragmentação do ser humano, se ajudou a entender melhor algumas de suas partes, não contribuiu para proporcionar uma visão unificada e abrangente do sentido de sua vida. Por isso, hoje se busca compreendê-lo e trabalhar com uma nova compreensão antropológica, médica, filosófica e, felizmente, também teológica. Nesta perspectiva, a saúde significa integridade ou integralidade, e não apenas ausência de doença.³ Tal compreensão aponta para as distintas dimensões da personalidade como a física,

2 A primeira versão deste texto foi escrita em 1996 para um Encontro sobre “Saúde e Cura em Relação com o Evangelho e as Culturas”, promovido pela Ação das Igrejas pela Saúde do Conselho Mundial de Igrejas (ex-Comissão Médica Cristã), realizado na Cidade de Guatemala, em maio de 1996. Aqui ela foi reformulada e ampliada para satisfazer aos objetivos da pesquisa sobre “Curas Espirituais”.

3 Procuo entender a questão aqui como sendo um processo saúde/doença, dinâmico, inter-relacionado, que considera distintas facetas de uma mesma e complexa realidade: social, biológica, cultural, religiosa, econômica.

a emocional, a espiritual e a social, como dimensões que interatuam solidariamente.⁴

2 - A experiência indígena

É impossível resumir num breve espaço de tempo como o desta exposição a amplitude, profundidade e importância das experiências milenares dos povos indígenas da Ameríndia com respeito ao binômio saúde-doença. Séculos de história e massacres destruíram estes povos e modificaram de tal forma a vida dos sobreviventes que hoje o que resta de antigos rituais e visões tradicionais é muito diferente do que foi no passado longínquo. Ainda assim, chama a atenção que estudos antropológicos recentes acabem constatando a atualidade das representações propriamente culturais e indígenas de doença e cura.⁵

Grande parte destes povos em toda a América Latina leva adiante cotidianamente uma luta sem tréguas pela simples sobrevivência. Muitas vezes, sem terras ou com espaços reduzidos, perseguidos ou assassinados, os povos indígenas literalmente necessitam tirar forças da extrema fragilidade a que foram submetidos pelos sistemas colonial e neocolonial. Que existam e continuem a erguer sua voz diante dos governos e de suas sociedades nacionais, que eduquem seus filhos, filhas e netos, que mantenham suas identidades étnicas dinamicamente preservadas e simbolicamente ativas, que aspirem a um futuro novo e mais justo é sem dúvida um verdadeiro milagre. Nesse sentido, representam um desafio permanente à missão das igrejas cristãs.

4 Cf. Elaine V. EMETH; Janet H. GREENHUT, *The Wholeness Handbook: Care of Body, Mind, and Spirit Optimal Health*, New York: Continuum, 1991. Também Bernie S. SIEGEL, *Love, Medicine and Miracles: Lessons Learned about Self-healing from a Surgeon's Experience with Exceptional Patients* (1986), New York: Harper and Row, 1990 (reissued). Edição brasileira: *Amor, medicina e milagres*, trad. João Alves dos Santos, 6. ed., São Paulo: Best Seller, 1989. Acolho aqui a definição de doença de Esther Jean LANGDON no artigo Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana, in: Ricardo V. SANTOS; Carlos E. A. COIMBRA Jr. (Orgs.), *Saúde & povos indígenas*, Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994, p. 115: "Doença faz parte dos processos simbólicos e é uma entidade percebida e vivenciada universalmente. A doença é um processo 'experencial' – suas manifestações dependem de fatores culturais, sociais, psicológicos, operando conjuntamente com processos psicobiológicos".

5 A antropóloga Esther Jean LANGDON, que estudou o que ela denominou "sistema médico siona", dos Siona do alto rio Putumayo, na Colômbia (um grupo dos Tucano ocidentais), assim escreveu: "a abertura dos Siona a novas alternativas não indica uma mudança nas representações das doenças ou na importância da cura xamânica nos casos de doenças graves. Apesar do aumento no uso de especialistas de cura não-indígena, a maneira pela qual os Siona entendem e interpretam doença continua a expressar fundamentalmente preocupações derivadas de sua visão do mundo e dos poderes operantes no mundo invisível." Cf. artigo citado na nota anterior, p. 117.

Em vista da tragédia que significou a conquista e colonização destes povos como também sua resistência heróica, há que se aproximar de suas culturas e, nelas, de seus métodos de cura com uma nova atitude. Não apenas de respeito e tolerância. Isto é ainda pouco. Penso que o desafio maior é abrir-se à possibilidade de uma verdadeira aprendizagem, que pode ser mutuamente proveitosa e saudável, do mesmo modo como os indígenas se mostram curiosos e interessados pelos métodos e técnicas ocidentais de cura enquanto possibilidades de ajuda em meio aos seus sofrimentos e doenças desconhecidas.

3 - A eficácia simbólica

Já faz tempo que se discute na antropologia a eficácia dos métodos de cura indígena. O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss escreveu, em 1949, um artigo clássico intitulado *A eficácia simbólica*, no qual estabelece as conexões entre os métodos indígenas de cura, como o xamanismo, e a psicanálise.⁶

Lévi-Strauss adverte que o método terapêutico indígena não é de fácil interpretação. Assim mesmo, acrescenta que é muito cômodo desembaraçar-se dessas dificuldades declarando que se trata de curas psicológicas. Claro está que, no método xamânico, o especialista trabalha com a psicologia do enfermo. De certa forma, ele procede a uma manipulação psicológica de tal modo que a cura seja esperada. Porém, há que aprofundar as operações que se dão e a relação que se estabelece entre o paciente, o xamã e a comunidade. Na terapêutica indígena, mobiliza-se uma cosmovisão distinta da realidade, do corpo humano e da vida, na qual o componente mágico da realidade faz sentido uma vez que seus fios têm suporte no *consensus* coletivo da comunidade. O autor fala de uma tríplice experiência: do xamã, que, por vocação, experimenta estados específicos, de natureza psicossomática; do enfermo, que experimenta ou não uma melhora em suas condições físicas;

⁶ Cf. *Antropologia estrutural*, trad. Chaim S. Katz e Eginardo Pires, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, cap. X, p. 215-236, especialmente p. 232s.. Correlacionando os dois tipos de terapêutica, Lévi-Strauss afirma: “tratar-se-ia em ambos os casos de induzir uma transformação orgânica, que se constituiria essencialmente numa reorganização estrutural, que conduzisse o doente a viver intensamente um mito, ora recebido, ora produzido, e cuja estrutura seria, no nível do psiquismo, análoga àquela da qual se quereria determinar a formação no nível do corpo. A eficácia simbólica consistiria precisamente nesta ‘propriedade indutora’ que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido. A metáfora poética fornece um exemplo familiar deste processo indutor; mas seu uso corrente não lhe permite ultrapassar o psíquico” (p. 233).

por fim, a da comunidade, que, de uma ou outra forma, sempre participa da cura.⁷

Assim, pode-se dizer que vigora nestes povos uma verdadeira *comunidade terapêutica*. O valor de tal experiência se pode medir com mais segurança quando esta *comunidade terapêutica* está em crise. Um dos casos mais extremos da ausência ou falta dos elementos culturais e religiosos que configurem tal *comunidade* verificamos há vários anos no Brasil junto ao povo Guarani-Kaiowá, do Mato Grosso do Sul. Ali o índice de suicídios é altíssimo. Em dez anos (1986-1996), ocorreram mais de 200 mortes, a maioria de jovens entre 15 e 21 anos.⁸

Em 1995, aconteceu um encontro de pajés Kaiowá para discutir o problema. Eles disseram que, além da recuperação da terra, o que importa é retomar a dança e o canto religioso, que são a razão de ser e viver dos Guarani. Sem o canto e sem a reza (oração indígena), não há saída para o suicídio coletivo que assola aquela comunidade. Nesse aspecto, é importante estudar o canto e as danças como parte da festa indígena.⁹

Quando vivi entre o povo Kulina, no Acre, extremo noroeste do Brasil, na fronteira com o Peru, no vale do rio Purus, conheci o trabalho de cura

7 *Ibid.*, p. 207.

8 Cf. *Pastoral da Terra*, boletim da Comissão Pastoral da Terra, Goiânia, v. XX, n. 134, p. 3, abr./maio 1996. A jornalista Malu Maranhão informa que desde 1986 já sucederam 246 suicídios entre os Guarani-Kaiowá, principalmente na comunidade indígena de Dourados, MS. Somente em 1995 praticaram o suicídio 56 indígenas, a maioria entre 15 e 25 anos. Entre as muitas explicações que se sucederam desde então para esta tragédia, uma é interessante do ponto de vista teológico: há um bom número de pessoas que se suicidam pela garganta (enforcamento, asfixia, envenenamento). É conhecido para os Guarani, *a palavra é tudo*. A prática do suicídio que corta a possibilidade da palavra, sem derramamento de sangue, coincide com antigas tradições indígenas, no que não haveria novidade, portanto. A questão atual é o número fora de qualquer proporção suportável por comunidades já, de si, fragilizadas. Um estudo procura demonstrar que estas mortes são, “paradoxalmente, o mais veemente grito para a vida. Se alguma coisa pode ser feita pelos Kaiowá, é ouvi-los. Ouvir suas vozes implicaria em respeitar suas vidas, e, para isto, nós brancos temos que aprender as lições do silêncio e a arte de escutar. Escutar admitindo que o grupo quer permanecer e que é possível estabelecer convívios oportunos”. Cf. José Carlos S. Bom MEIHY, *A morte como apelo para a vida: o suicídio Kaiowá*, in: Ricardo V. SANTOS; Carlos E. A. COIMBRA JR. (Orgs.), *Saúde & povos indígenas*, Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994, p. 251.

9 Sobre as festas mais importantes dos Guarani-Kaiowá, cf. Graciela CHAMORRO, *Kurusu Ñe'engatu*: palavras que la historia no podría olvidar, Paraguai, CEA-UC; São Leopoldo: COMIN, 1995. A mesma pesquisadora e teóloga luterana, atualmente em Hamburgo, Alemanha, em sua tese de doutorado descreve a liturgia da palavra guarani como sacramento. Um verdadeiro diálogo com os povos indígenas deve assumir um caráter restitutivo (terra, por exemplo) tanto quanto incluir a solidariedade compassiva, isto é, a sacralidade da terra e da vida de todos os seres. Graciela CHAMORRO, *A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra*, São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1998, p. 200.

realizado pelos pajés da comunidade.¹⁰ Neste texto, vou utilizar a palavra pajé (de língua Tupi) como sinônimo de xamã. É interessante notar que para um Kulina tornar-se pajé (*dsoppineje*) necessita passar por um longo processo de preparação que pode suceder na adolescência ou na idade adulta. Na primeira fase ele é considerado um iniciado. Embora rara, a iniciação de mulheres não é vedada.

Faz parte da preparação seguir uma dieta alimentar estrita, abster-se de relações sexuais, de jogos, festas e outras atividades. Na etapa seguinte, o iniciado aprende a introjetar ou retirar o *dori* (objeto mágico que causa a enfermidade), através de um gesto ou por meio de sucção no local afetado. Uma das características do pajé é sua capacidade de prevenir o futuro, por meio de sonhos ou visões, trazer bons ou maus presságios, encontrar soluções para conflitos e, especialmente, mudar de um lugar para outro magicamente. Uma experiência importante nesse tempo de preparação é viajar até o *nami bodi huaji*, isto é, ao interior da terra para tomar contato com o *tocorime*, o espírito auxiliar de cura. Lá ele também recebe as canções de cura que entoará no ritual.

O ritual não ocorre sem a presença e participação do coro de mulheres. Sem elas não há cura. A pessoa enferma geralmente está deitada em sua rede, que fica dependurada entre dois paus no pátio da aldeia. O pajé (ou pajés, às vezes) sempre usa como estimulante do ritual o tabaco na forma de rapé, que é salivado com uma mistura de cinzas de uma madeira especial. O tabaco exerce um papel importante no transe do pajé por causa de seu efeito

10 A palavra xamã vem da língua siberiana tungue e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Por muito tempo nas pesquisas ocidentais, estes personagens foram considerados pessoas exóticas e esquisitas, por vezes, até psicóticos, marginais em suas próprias sociedades. Por causa de semelhanças com fenômenos descritos em outras culturas, a palavra xamã tornou-se universal para indicar pessoas e atividades ligadas a tais atividades *espirituais*. As abordagens mais recentes da antropologia revisaram preconceitos advindos principalmente da visão evolucionista e das confusões entre o que se entendia por magia e religião. Atualmente o xamanismo é visto como um complexo sociocultural, fazendo parte de um sistema cosmológico, no qual o xamã é o mediador principal. Falar em sistema cosmológico evita confundir com religião, embora permita estabelecer associações. Na etnologia brasileira, entretanto, o termo mais preciso seria o conceito *pajé*, dos idiomas Tupi, pois está ligado ao conceito de “possuidor de poder”. Nesse sentido, o xamã ou pajé é entendido como um mediador entre forças visíveis e invisíveis, principalmente em benefício de seu povo. O xamanismo (ou pajelança) se preocupa com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e reprodução do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projetos nas atividades da vida cotidiana. Cf. E. Jean Matteson LANGDON, Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas, in: E. Jean Matteson LANGDON (Org.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis: UFSC, 1996, p. 26-28.

entorpecente. Ele é fornecido pelos familiares da pessoa enferma, e também é imprescindível seu uso pelas mulheres, que assim evitam o cansaço e o sono durante a prolongada sessão de cantos e danças.¹¹

Entre outras funções, o pajé detém o conhecimento da mitologia da tribo e a responsabilidade de transmiti-la segundo a tradição oral através da narração dos mitos. Pode-se assim afirmar que o pajé é um autêntico intelectual indígena. Uma das formas de adquirir conhecimento se dá através dos sonhos.¹²

Como resultado do contato com a sociedade nacional, ocorreu um processo descrito como introspecção, uma volta para dentro, que por sua vez acarretou uma “guerra interna” entre pajés. As regras de reciprocidade que vigoravam para fora (por exemplo, a guerra com outras tribos) foram retomadas agora para dentro, na forma de uma guerra de pajés. Lori Altmann é de opinião que esta mudança em uma instituição tão central nesta cultura está relacionada à nova situação que se estabeleceu com a sociedade brasileira dominante, desigual e opressora.

4 - A herança colonial

Um estudo de Michael Taussig, antropólogo da Universidade de Michigan, EUA, realizado na região do rio Putumayo, Colômbia, mostra o que sucedeu aos povos indígenas quando a violência e o terror predominam nas relações interétnicas.¹³ Naquela região, ao tempo do *boom* da borracha nativa, empresas capitalistas adentraram na floresta para extrair o produto. Fizeram-no com um conjunto de formas de violência jamais vistas. Ideologicamente, imputaram a violência aos indígenas declarando-os *selvagens*. São muitas as histórias que ainda hoje se divulgam na Colômbia sobre estes fatos.

Ocorre que o feitiço virou contra o feiticeiro. Para proteger-se e sobreviver, muitas tribos manipulam estes preconceitos a seu favor. Um exemplo se relaciona com o uso dos métodos de cura, que tanto podem ser bené-

11 Cf. Lori ALTMANN, *Madjia: um povo entre a floresta e o rio*: trilhas da produção simbólica Kulina, Dissertação de mestrado, São Bernardo do Campo: IMES, 1994, p. 75-82.

12 Cf. Roberto E. ZWETSCH, Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã, *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 1, p. 45-60, 1996. Para um estudo aprofundado da instituição do *sonhador* entre o povo Xavante, o *wamaritede'wa* ou “dono dos sonhos”, veja Sérgio Luiz Rodrigues MEDEIROS, *O dono dos sonhos*, São Paulo: Razão Social, 1991.

13 Cf. Michael TAUSSIG, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, The University of Chicago, 1987. Edição brasileira: *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*: um estudo sobre o terror e a cura, trad. Carlos E. M. de Moura, São Paulo: Paz e Terra, 1993.

ficos como maléficos. Em várias regiões do país, há um medo permanente com relação a estas capacidades indígenas, *selvagens*. É que estes povos possuem um conhecimento mágico-religioso desconhecido que assusta por seus poderes efetivos. É como se fosse um jogo de *boomerang*, dos aborígenes da Austrália. Os colonizadores acusaram os indígenas de toda sorte de males, e hoje em dia esta atitude se volta contra eles mesmos. Taussig menciona a idéia de uma história entendida como feitiçaria, uma história que é tecida a partir da memória coletiva e do imaginário comum destas gentes que vivem nas florestas, tanto indígenas como filhos e filhas dos antigos colonizadores.

Isto não é algo fantasioso, porém uma verdadeira montagem imaginária a partir de fragmentos guardados na memória, onde a imaginação aparece como um instrumento privilegiado para construir ou talvez até mesmo redimir o mundo. Vale lembrar aqui que tal concepção pode ser comparável ao que defendeu Walter Benjamin, o filósofo da Escola de Frankfurt, em suas *Teses sobre o conceito de história* (1940).¹⁴

Taussig fala de cura e de seus métodos. Explica que, quando alguém morre, a sociedade morre um pouco com aquela pessoa. A sociedade perde mais que sua unidade, pois perde a fé em si mesma. Referindo-se a outro antropólogo, Robert Hertz, afirma que os ritos de morte e o luto são maneiras de como as sociedades procuram restaurar a vida e a integridade dos laços sociais desfeitos pela própria morte. Um fato curioso é registrado pela arqueologia. Estudiosos demonstraram que se a agricultura remonta a cerca de 7 mil anos a.C., os ritos fúnebres chegam a pelo menos 80 mil anos a.C. Desde muito tempo, a humanidade trata com muito cuidado os seus mortos. Além disso, no imaginário de muitos povos indígenas, a morte é como um espaço incerto, uma zona de transformação e metamorfose. Os mortos insistem sempre em convocar os vivos para estar junto e caminhar com eles pelas sendas obscuras que os levarão à aldeia definitiva, ideal, lugar onde não haverá mais morte, dor, sofrimento, fome. É uma razão fundamental por que se precisa

14 Cf. Walter BENJAMIN, *Obras escolhidas*: v. 1: Magia e técnica, arte e política, 4. ed., trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, s. d., p. 22-232. Na tese 6, Benjamin afirma: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo [...] O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela [...]. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (p. 224s.).

conjurar seus poderes, sua realidade e pacificá-los. Segundo esta cosmologia, o canto xamânico e vários ritos fúnebres se apresentam valiosos.

Os Kulina praticam tais rituais por várias semanas até que, certo dia, se chega à conclusão: a pessoa falecida encontrou seu caminho, seu espírito está em paz e não representa mais nenhum perigo para a comunidade. As tensões diminuem, e a comunidade aos poucos volta à vida normal com a mesma alegria de sempre. Porém, pode acontecer que este período de transição se torne longo e sofrido. Uma das práticas imediatas que auxiliam nesta separação do morto é a queima de todos os seus pertences pessoais. É muito comum que a família abandone e até queime a casa em que a pessoa viveu.

Todas estas práticas de pajelança foram objeto de perseguição violenta na época colonial. Houve um processo que os historiadores chamam de *demonização* do outro.¹⁵ O padre jesuíta Montoya nos inícios do século XVII, identificou os xamãs Guarani como os inimigos que deveriam ser vencidos para que a evangelização prosperasse entre os indígenas. Mas este esquema continua atual. Os distintos fundamentalismos, religiosos, étnicos ou políticos, que hoje tristemente crescem no mundo dão conta de que imputar o mal ao *outro* é um mecanismo de defesa e afirmação de fácil manipulação, mas cujas conseqüências são sempre trágicas.¹⁶ Não se pode esquecer como os evangelizadores cristãos manipularam por muito tempo as imagens do diabo e do inferno para assustar e converter à força os povos.

Hoje em dia, para muitas das tribos que ainda utilizam os recursos xamânicos para curar e prevenir enfermidades, é evidente que a função xamânica é “limpar os olhos dos habitantes” da região. É aguçar a visão e a sensibilidade, utilizando tabaco ou plantas da floresta que são veículos da busca deste tipo de conhecimento mágico-religioso. Às vezes, estes conhecimentos se fundem ou pelo menos interatuam com o poder e a fé cristãs. Portanto, isto pode servir de alerta para que reconheçamos o fato e procuremos interpretá-lo com maior sensibilidade e discernimento.

¹⁵ Um dos clássicos da época colonial para o Cone Sul da América Latina é o livro do Padre António Ruiz de MONTOYA, *La conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias Del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (1639), Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús, 1892. Edição brasileira: Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985, com tradução do Pe. Arnaldo Bruxel, S.J.

¹⁶ Cf. Ivo Pedro ORO, *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*, São Paulo: Paulus, 1996.

5 - O enfoque teológico: para um diálogo franco com os especialistas indígenas de cura

Foi Jesus um pajé? A pergunta pode parecer absurda para muitas pessoas de comunidades cristãs ou até mesmo para certos teólogos e teólogas. Porém, observando com mais cuidado as próprias Escrituras, talvez se tenha uma luz em favor de uma abordagem mais favorável da questão.

O teólogo Eugen Biser defende a tese da teologia como terapia.¹⁷ Em seu estudo, ele afirma que o “cristianismo não é uma religião ascética, mas uma religião terapêutica”. Um de seus argumentos mais fortes está baseado nos estudos de Ferdinand Hahn sobre os títulos de soberania de Jesus. De todos os títulos que aparecem no Novo Testamento, é possível que Jesus tenha aceitado apenas o título invocado na igreja antiga, na seguinte oração: “Ajuda-nos, ó Cristo, que és nosso único médico!”. Esta tese seria confirmada pela palavra de Cristo: “Os são não precisam de médico, e sim, os doentes; não vim chamar justos, e sim, pecadores” (Marcos 2.17). Uma outra palavra muito forte neste sentido aparece em Lucas 4.23. Na discussão com os freqüentadores do templo, em Nazaré, quando ele cita o famoso texto de Isaías, ele também lembra outro provérbio: “Médico, cura-te a ti mesmo!”. A dimensão terapêutica está presente quando Jesus dialoga com as pessoas e afirma: “Vai, a tua fé te salvou!”.¹⁸

Certamente Jesus curou. Este é um fato que não se põe em dúvida. E estas curas serviam para anunciar o amor de Deus. Jesus assim apontava

17 Cf. Eugen BISER, *Theologie als Therapie: Zur Widergesinnung einer verlorenen Dimension*, Heidelberg, 1985.

18 Cf. Eugen BISER, A força de cura da fé; esboço de uma teologia terapêutica, *Concilium*, 278, 5: Doença e cura, p. 84-97, 1998. Nesse artigo ele cita F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1966. Teólogos do Novo Testamento não aceitam esta tese. Jesus anunciou o reino de Deus. Suas curas, portanto, não fazem dele um curador, médico ou algo semelhante. Elas antes apontam para o principal, o anúncio de que Deus está próximo do seu povo e vem para salvá-lo. Cf. Gottfried BRAKEMEIER, Evangelho e milagre sob a perspectiva do Novo Testamento, *Estudos Teológicos*, v. 18, n. 3, p. 5-23, 1976. Brakemeier afirma: “Os milagres de Jesus inauguram o tempo escatológico anunciado pelos profetas, eles são manifestação do Reino de Deus que está chegando, revelações do ‘novo’ dentro do mundo antigo [...]. Nos milagres o Reino de Deus, que a rigor é futuro, se torna uma realidade presente [...]. É importante que nos evangelhos sinóticos o termo preferido para a designação dos milagres de Jesus é *dynameis*, dando a entender que a ênfase não recai sobre o caráter milagroso das obras em si, mas sobre o poder nelas manifesto. [...]. Os milagres de Jesus não substituem o Reino de Deus [...] mas eles são presságios e prefigurações das coisas vindouras. Com isto condiz que Jesus não faz os milagres para promover a si ou para simplesmente despertar a atenção. Os seus milagres permanecem sujeitos à sua proclamação do Reino de Deus e querem ser compreendidos como veículos pelos quais Deus, já agora, traz salvação ao homem” (p. 10s.). Também Leonhard GOPPELT, *Teologia do Novo Testamento*, trad. Martin Dreher, São Leopoldo, Petrópolis: Sinodal, Vozes, 1976, v. 1, p. 166-176.

para além de si, para o reino que se aproximava em seu anúncio e ações. Olhando mais de perto alguns relatos de cura, percebe-se também que suas ações de cura admitiram o imaginário das pessoas de seu povo que o procuravam aflitas. Ele não rechaçou as idéias mágico-religiosas que as pessoas tinham. Pelo contrário, ele agia com sensibilidade, cuidado e muito amor. Jesus agia com misericórdia. Por isso, não rejeitou a mulher que lhe tocou a veste crendo que assim ficaria curada (Marcos 5.24-34). Quando depois Jesus fala com ela, a cura se consuma. Gesto e palavra. Palavra que vence o medo, cura e liberta. Palavra antes retida e agora libertada. Palavra santa que muda a história de uma pobre mulher. Palavra criadora de um mundo novo.

Jesus costumava tocar as pessoas enfermas. Quando, certa vez, encontrou um grupo de deficientes visuais, eles gritavam: “Filho de Davi, tem compaixão de nós!” Jesus os recebe na casa onde estava hospedado e lhes pergunta: “Crêem que eu possa curá-los?” Os homens respondem: “Sim, Senhor”. Diante da afirmativa, diz o texto de Mateus 9.29, Jesus lhes tocou os olhos, dizendo: “Faça-se com vocês conforme a sua fé”. E eles passaram a ver novamente.

Em outra ocasião, Jesus trabalha com argila (João 9.1-7). A pergunta dos discípulos é dogmática: “Mestre, quem pecou, este ou seus pais para que nascesse cego?” Jesus não aceita a armadilha da pergunta.

Havia uma velha teoria em Israel de que a enfermidade era castigo de Deus. A pessoa enferma seria alguém culpável, pecador, que, em algum momento, transgredira a lei de Deus. A enfermidade era um sinal de morte. Uma pessoa enferma era considerada alguém que quase já pertencia ao mundo dos mortos. A única saída para estas pessoas era voltar a Deus, confessar os pecados e rezar para que Deus as tirasse do poder maligno da morte.

No caso de Jó, temos um limite desta teoria, pois Jó é um exemplo do sofrimento de um homem justo. Ao final do drama, ele se arrepende, pois compreende a distância que há entre o Criador e sua criatura. Fica curado. Porém o sentido da enfermidade não pode mais se relacionar com o esquema da culpa. O sentido da enfermidade e do sofrimento fica como um enigma para nós. Consolador é descobrir um Deus que não abandona a seus amados na enfermidade ou em qualquer situação. Pelo contrário, ele é um Deus que acompanha, que **sofre conosco**, que estende a mão, **acolhe e luta conosco** até a cura ou em meio dela até o final.¹⁹

19 Cf. Christoph SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Como acompanhar doentes*, São Leopoldo: Sinodal, 1994, cap. 3, p. 36-48, também para o que segue. Eugen BISER (op. cit., p. 97) sustenta

Na história do cego de nascença, esta nova atitude de Jesus se combina com gestos. Jesus disse a seus discípulos: “Nem ele pecou, nem seus pais; mas foi para que se manifestem nele as obras de Deus”. Jesus é luz para o mundo. E a luz ajuda os cegos a verem novamente. Ele fez um pouco de lodo com terra e saliva. Untou com a mistura os olhos do cego e lhe disse: “Vai, lava-te no tanque de Siloé. Ele foi, lavou-se, e voltou vendo”.

Temos aí um texto em que evidentemente Jesus atua como curador igual a muitos de nossos companheiros e companheiras especialistas em cura na América Latina. Ele compartilha o mesmo imaginário das pessoas, porém dá um passo mais: ele não chama a glória para si, mas aponta para o amor de Deus. Não fica no ato em si, vai mais adiante.

Esta é uma característica da fé cristã. Por um lado, não nega a realidade da morte, a enfermidade e o sofrimento. A fé cristã é fé de olhos abertos, claros, porém compassivos. Alegra-se com os que se alegram. Chora com quem chora. A partir da cruz de Jesus, encontramos força e coragem para viver o sofrimento, mesmo quando não o entendemos e o consideramos absurdo. É o teste mais duro para a fé. Crer contra toda esperança. Por outro lado, paradoxalmente, alegramo-nos porque confiamos na presença de Deus conosco, como Jesus o prometeu, ele que permanece solidário, gritando, protestando e consolando os que sofrem.

Um pajé indígena e sua comunidade sempre estão junto das pessoas enfermas. A comunidade cristã teria que revisar suas práticas de consolação e bênção se quisesse aproximar-se do modelo indígena de cura (Tiago 5.13-16). Evidentemente, o modelo da *comunidade terapêutica* não é panacéia para todos os males. Os próprios povos indígenas sabem hoje utilizar os recursos da medicina ocidental. Reivindicam inclusive o acesso a esta medicina cada vez com mais força. É direito seu como parte da sociedade brasileira. Mas o que se tem visto é que, ainda assim, eles não têm abandonado os seus

que a palavra e outros recursos, como a imagem e a música, podem ser comumente empregados numa ação terapêutica. Em si, estes recursos visam “despertar no enfermo a fé na sua recuperação. Pois não são tanto os meios empregados e sim muito mais as energias liberadas pela fé que provocam o alívio, ou até mesmo a cura”. Conclui seu pensamento com o programa da teologia terapêutica: “o sofrimento tem sentido!”. Cf. ainda Dorothee SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart: Kreuz, 1973. Edição brasileira: *Sofrimento*, trad. Antônio E. Allgayer, Petrópolis: Vozes, 1996, onde a autora defende que o sofrimento pode ser ocasião para aprender o caminho para Deus. Sölle afirma que, a partir da cruz de Cristo, “aprender a sofrer sem nos tornarmos mártires do demônio significa viver consciente da unidade com o todo. Tais sofredores são indestrutíveis. Nada os pode separar do amor de Deus” (p. 146s.). E mais adiante: “Onde quer que haja pessoas sofrendo, ali está Cristo no meio delas. Em linguagem menos mística, diríamos que, enquanto Cristo vive e dele há memória, os seus amigos estarão ao lado dos sofredores” (p. 183).

próprios métodos de cura e consolo.²⁰ Mais ainda, como adiantei acima, normalmente entendem e interpretam a doença conforme a sua visão de mundo e os poderes do mundo invisível que desequilibram as relações comunitárias e atingem as pessoas individualmente. Eles entendem que a doença normalmente resulta da ação conjunta de vários níveis de causalidade. Como Langdon afirmou (art. citado, p. 138), em busca de cura,

os Siona utilizam todos os recursos acessíveis e que lhes parecem apropriados. Também reconhecem a eficácia superior dos tratamentos biomédicos em certos casos [...] Não obstante, as preocupações mais amplas com doença e saúde continuam ligadas à cosmologia e visão tradicional de saúde Siona. Nos casos de doença grave, aquelas que efetivamente ameaçam a vida e o papel social da pessoa, somente o xamã tem condições de oferecer a explicação conclusiva acerca da causa da doença. Nesses casos, é o tratamento dispensado pelo xamã que é percebido como o real mecanismo de cura, isto apesar do emprego simultâneo de vários tratamentos.

Eu me pergunto se esta não é a mesma situação de boa parte da população brasileira, que, devido à precariedade dos serviços públicos de saúde, normalmente recorre a um variado leque de especialistas de cura. Nosso povo dá muito valor tanto aos curadores que trabalham com ervas medicinais quanto aos curadores e curadoras religiosos. O que observo é que as pessoas não desprezam a medicina oficial, mas não a consideram nem o único recurso e, por vezes, nem o mais importante. Com frequência, não é nem mesmo a cura que efetivamente ajuda, mas sim a *explicação* da doença. E esta pode aliviar como agravar o quadro.

O que desejo reafirmar aqui é que precisamos buscar novas formas de relação com as comunidades indígenas, mais justas, fraternas e compassivas, procurando valorizar o papel dos pajés, desses sábios curadores que normalmente também detêm o conhecimento da história da tribo, dos seus mitos, daquilo que fundamenta a identidade étnica do povo. Este diálogo fecundo e construtivo pode se tornar sinal da libertação maior, prometida por Cristo.²¹

20 A teóloga presbiteriana, radicada nos EUA, Claude Marie BARBOUR tem desenvolvido a idéia do *círculo de cura* (*the healing circle*) que aprendeu em seu trabalho junto aos xamãs e sábios Lakota-Sioux de Pine Ridge Reservation. Cf. Stephen BEVANS; Eleanor DOIDGE; Robert SCHREITER, *The Healing Circle*, Essays in Cross-cultural Mission, Chicago: CCGM, s. d. Também Claude Marie BARBOUR, *Gospel, Culture, Healing and Reconciliation: A Shalom Conversation*, *Mission Studies*, v. XVI, n. 12, 1999, p. 135-149.

21 Cf. Eduardo Viveiros de CASTRO, *O papel da religião no sistema social dos povos indígenas*, Cuiabá: GTME, 1999. Trata-se da publicação de uma palestra apresentada a um grupo de missionários evangélicos, seguida de um diálogo, em que o antropólogo Viveiros de Castro defende a idéia de um diálogo profundo entre as diferentes visões indígenas e cristãs. Ele afirma a certa altura: "que eles tenham o direito de escolher. O direito de escolher implica o direito de poder ouvir, por isso eu acho que a idéia de não se poder mencionar a religião (do missionário,

A resposta à pergunta colocada no início deste ponto não precisa ser necessariamente afirmativa, até para não criar confusão desnecessária. O que se pode afirmar é que Jesus, ao anunciar o evangelho do reino, a presença misericordiosa de Deus, que atua como Pai e Mãe, também curou. Sua prática revela disposição ao diálogo e sensibilidade ao imaginário mágico-religioso das pessoas, sem que isso diminua seu poder como filho de Deus e Salvador. O importante é reafirmar que Jesus não usou este poder para humilhar as pessoas nem para torná-las dependentes de sua força espiritual. Pelo contrário, sua ação foi sempre no sentido de fazer da cura uma nova possibilidade de vida, liberta e libertadora. Para a glória do Pai. Este é o sentido da promessa do Espírito Santo.

Conclusão

No ano de 1994, aconteceu o primeiro encontro de que temos notícia, no Brasil, entre pastores evangélicos indígenas e pajés das religiões tradicionais. O encontro foi promovido pelo GTME – Grupo de Trabalho Missionário Evangélico, um grupo ecumênico que apóia o trabalho missionário das igrejas evangélicas históricas junto aos povos indígenas. Sua sede fica em Cuiabá, MT. O encontro ocorreu na aldeia de Pakuera, do povo Bakairi, Mato Grosso, e contou com a presença de somente dois observadores não-indígenas. No documento final, os participantes escreveram o seguinte:

Na relação das tradições espirituais indígenas com as igrejas cristãs, ficou evidenciado que não cabe a inimidade ou o tratamento como adversários. Nós pastores evangélicos presentes reconhecemos as imposições das igrejas e dos missionários sobre os pajés e as tradições ancestrais e declaramos nosso compromisso de impedir a continuidade desses procedimentos. Compreende-

RZ) é ingênua e falsa. Acho que eles têm o direito de ouvir e eles têm o direito de escolher. Infelizmente [...] nossa sociedade é poderosa demais, a diferença de poder da nossa sociedade e o poder da sociedade deles é muito grande. Grande demais para que nós possamos falar sem estarmos ao mesmo tempo impondo-a, mesmo quando a gente não deseja, pela nossa sociedade. Eu acho, portanto, que [...] os índios devem ter o direito de ouvir o que têm a dizer as outras religiões para eles e o direito mais importante, é o de poderem escolher livremente [...]” (p. 35s.). Quanto ao xamanismo, à pajelança afirma que é essencialmente canto. E este “cantar é exatamente fazer os deuses falarem; o canto nessas sociedades indígenas [...] é fortemente conotado do ponto de vista religioso. Quer dizer, cantar é a atividade religiosa por excelência. A fala divina é sempre cantada [...] o canto é a forma suprema da fala. A forma, por excelência, da comunicação da divindade, dos espíritos com os humanos é através do canto. Então, o canto é a voz do além, a voz do transcendente. Mas, em troca, a reificação, a objetivação em ídolos, símbolos, objetos, é muito rara por aqui [...] A América do Sul indígena tem religiões muito austeras do ponto de vista material. São muito mais religiões da palavra, da experiência onírica, do transe; nesse sentido, são muito mais místicas, muito menos materialistas” (p. 24).

mos ainda a necessidade de apoiar a tradição e nos comprometemos a pedir a Deus para continuar guiando os pajés e dando mais visões a eles para orientarem nossos povos num caminho cada vez melhor.

Nós pajés presentes declaramos que nunca recusamos os ensinamentos da Bíblia e as orientações de Jesus, mesmo quando sofremos condenação dos missionários. Reconhecemos também na fé cristã manifestações da vontade que está no coração de Deus e nos preocupamos em tratar com carinho e generosidade os que aceitam a religião cristã.²²

Este é um caminho que se abre a nossas igrejas, comunidades, missionários e missionárias. Seria valioso se pudéssemos traduzir o encontro do Evangelho com as diferentes culturas hoje em passos concretos em direção à valorização das pessoas e povos, de suas complexas culturas e milenárias cosmovisões religiosas, ainda presentes, embora tão desconhecidas pelas igrejas e sociedade dominante.

A idéia de *comunidades terapêuticas* ou de *círculos de cura* com suas raízes nas experiências indígenas de cura e cuidado pode servir como estímulo para as comunidades cristãs reverem sua maneira de acompanhar e se fazer presente nas situações-limite pelas quais as pessoas enfermas passam. É interessante, nesse sentido, estudar tanto os procedimentos adotados explicitamente para cura nas igrejas pentecostais ou nas agências de cura, quanto acompanhar com mais atenção as experiências de cultos de oração e unção que estão ocorrendo em comunidades da IECLB e outras igrejas históricas. Tenho observado que, em vários casos, são mulheres, pastoras e teólogas feministas que mais têm se dedicado a estas práticas pastorais e comunitárias.²³

Para concluir, faço referência a um texto dos Atos dos Apóstolos que mereceria um aprofundamento. Penso que ele pode ser reinterpretado considerando esta história complicada da relação entre pajés, xamãs e missionários cristãos. Trata-se de Atos 10. Pedro teve uma visão na qual um anjo de Deus – para seu completo desconcerto – o instrui a comer carne de animais

22 Cf. Roberto E. ZWETSCH, *Perspectivas de diálogo entre fé indígena e fé cristã*, *Estudos Teológicos*, v. 36, n. 1, p. 59s., 1996.

23 Permito-me aqui uma nota pessoal. No último Encontro Nacional “Celebrar Jeitos” da Pastoral Popular Luterana, realizado de 05-08/02/2003, em Marechal Cândido Rondon, PR, sob o tema “Horizontes de Cura”, fiquei responsável pelas orações da manhã que ocorreram em três dias seguidos, entre 6 e 6,30 h da manhã. No primeiro dia, reuniram-se 7 pessoas, no segundo, mais de 20 pessoas e, no terceiro, havia mais de 50 pessoas, reunidas em círculo para um breve momento de canto, leitura de um salmo, um texto do Evangelho e o momento da oração. As pessoas, em grande parte mulheres de diferentes idades, apreciaram de modo especial o momento da unção com óleo, feita em nome de Cristo, na testa de cada pessoa para o seu bem e de sua família.

proibidos pela norma da lei judaica. O significado da visão demonstrou que ele deveria ir ao encontro de um centurião pagão romano, de nome Cornélio. Em sua visão, Pedro resistiu como bom judeu. “De modo nenhum, Senhor, porque jamais como cousa alguma comum e imunda” (v. 14). Porém, acabou concordando. E foi. Presenciou, então, com grande surpresa, como na casa daquele homem, aparentemente impuro, o Espírito de Deus estava presente, atuante e libertador. É preciso notar que o Espírito atuou **antes** de qualquer prédica ou batismo. Pedro então disse: “Reconheço por verdade que Deus não faz acepção de pessoas; pelo contrário, em qualquer nação, aquele que o teme e faz o que é justo lhe é aceitável” (vv. 34s.).

A teologia missionária e a ação de nossas comunidades, certamente, seriam beneficiadas sobremodo se tomássemos a sério o testemunho e a advertência de Pedro. No que se refere aos métodos indígenas de cura, a experiência da comunidade terapêutica está bem mais próxima da prática de Jesus do que a moderna medicina ocidental, com sua visão fragmentada da pessoa humana. No que se refere às questões de saúde e cura, há, pois, importantes conhecimentos a resgatar tanto nas tradições e sabedorias indígenas quanto nas origens da fé cristã. É o que, modestamente, pretendi argumentar com este estudo.