

# O rito e o corpo

EDENIO VALLE\*

## Sumário

A exposição a ser apresentada constará de dois pontos maiores. O primeiro (I) é introdutório. Destina-se a oferecer o estado da arte sobre o problema da relação corpo-psique, já muito antigo, que tem na Psicossomática um de seus pontos controversos. Hoje em dia, ele tem seu núcleo na discussão em torno das relações entre cérebro, mente e corpo. No segundo ponto (II), serão apresentadas em rápidas pinceladas as noções a serem esclarecidas nessa Mesa 3 de nosso V Simpósio (“*Psicossomática do religioso, o rito e o corpo*”), debatida à luz do tema maior do Simpósio (“*Racionalidades, afetividades e experiências religiosas na contemporaneidade*”). Aproveitarei o ensejo de falar na Universidade Católica Portuguesa, neste campus de Braga, para prestar uma homenagem a um dos maiores neurocientistas da atualidade, o psiquiatra português António R. Damásio, trazendo à discussão algo de sua visão sobre a Psicossomática que represnetou nos anos 20 e 30, uma teoria ambiciosa que pretendia associar clinicamente duas áreas científicas complexas da ciência contemporânea: a Neuromedicina e a Psicologia.

## Abstract

The exposure to be presented will consist of two major points. The first (I) is introductory. It is intended to offer the state of the art on the problem of the body-psyche relation, already very old, that has in Psychosomatic one of its controversial points. Nowadays, it has its nucleus in the discussion around the relations between brain, mind and body. In the second point (II), the notions to be clarified in Table 3 of our Fifth Symposium (“*Psychosomatic of the religious,*

---

\* PUC de São Paulo.

the rite and the body"), debated in light of the major theme of the Symposium ("Rationalities, affectivities and religious experiences in contemporaneity"). I will take advantage of the opportunity to speak at the Catholic University of Portugal, on this campus in Braga, to pay tribute to one of the greatest neuroscientists of our time, the Portuguese psychiatrist António R. Damásio, bringing to the discussion something of his view on the Psychosomatics he represented in the 1920s and 30, an ambitious theory that sought to associate clinically two complex scientific areas of contemporary science: Neuromedicine and Psychology.

## I. O estado da questão

### 1. Observações introdutórias

1. 1. A *Psicossomática* surgiu na primeira metade do século XX como tentativa de encontrar uma solução para a intrincada questão das relações entre o "corpo" com suas sensações biofísicas e neuroquímicas, de um lado, e a "alma", com suas elaborações perceptivas, emocionais, racionais e mentais, de outro lado. Essa é uma discussão muito antiga. Ela vem dos de milênios de história e atravessa os dois últimos séculos. Em tempos antigos esse campo cognitivo e prático era privativo de representantes do sagrado e dos xamãs que detinham o monopólio desse conhecimento mítico-religioso com seus respectivos rituais de invocação, interpretação e cura.

Aos poucos, principalmente na Grécia, esses conhecimentos passaram a ser domínio também dos médicos e filósofos, dando origem a explicações e controles mais objetivos. Foi por essa sinuosa via que chegou até à modernidade ocidental quando a relação entre "corpo/matéria" e "espírito/alma" passou a ser vista desde abordagens científicas de natureza tanto anatomo-fisiológica quanto psicológica e médico-psiquiátrica. Contudo, mesmo após o aprimoramento da Biologia, da Genética e, mais ultimamente das chamadas Neurociências, potenciadas pelos extraordinários avanços da Informática e das Hipertecnologias, algumas questões continuam até hoje em aberto. Entre essas uma – fundamental – é a das conexões entre cérebro, mente e consciência.

Tudo indica que também a "Psicossomática", embora inicialmente bem aceita em ambientes da Medicina e da Psicologia, passou a ser objeto de críticas na medida mesma em que a Neurofisiologia foi trazendo novos elementos explicativos para o que se dava no interior do corpo e do cérebro humanos. Paralelamente, como não podia deixar de acontecer, retornaram velhos dilemas filosóficos agora denominados com os nomes de "Filosofia da Mente" e de "Ciência Cognitiva. O dualismo de René Descartes (1596-1650), matemático e filósofo francês, representa na modernidade uma espécie de

divisor de águas. Para ele a mente e o corpo interagiam pela mediação de uma pequena glândula de nome “glândula pineal” e não da “alma”. O corpo agia como uma máquina sem intervenção direta de alguma instância imaterial. A experiência de um “sentimento” (religioso ou não) seria assim “consequência” mais do que “causa” de uma respectiva reação somática. Nesse contexto, a psicanalista junguiana Denise Gimenez Ramos, da PUC de São Paulo, cita uma elucidativa frase de Descartes que demonstra com clareza a concepção filosófica subjacente ao seu pensamento e método no tocante à psique e ao corpo humanos:

*embora talvez eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e extensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir em ele ( Descartes, 1998m p. 66; apud Ramos, 2006, p. 28)*

O mundialmente conhecido neuropsiquiatra português António R. Damásio (1996), do qual se falará adiante, é de parecer que essa visão cartesiana foi o erro fundamental do pensador francês, erro que se acha na base da concepção materialista que até nossos dias preside e orienta a *main stream* de quase toda a medicina e psicologia científicas no que toca a questão da mente, cérebro e comportamento (cf. Gazzaniga e Heatherton, 2005, p. 248-277) ou, nos termos adotados nesse nosso V Simpósio Luso-Brasileiro, das conexões existentes entre “racionalidade, afetividade e experiência religiosa ( ou não religiosa ainda dominante na ciência e na filosofia ocidentais). Oliver Sacks, na contracapa da edição brasileira do livro acima citado de Damásio, pergunta, referindo-se a esse problema, se

*para pensar bem e tomar decisões corretas é preciso manter a cabeça fria e afastar todos os sentimentos e emoções Certo?. Errado. (diz Damásio) que mostra como, na verdade, a ausência de emoção e sentimento pode destruir a racionalidade. (Damásio) utilizando-se das mais recentes descobertas da neurobiologia desafia os dualismos tradicionais do pensamento ocidental – mente e corpo, razão e sentimento, explicações biológicas e explicações culturais para oferecer uma visão científica e integrada do ser humano e sugerir hipóteses inovadoras sobre o funcionamento do cérebro humano (O. Sacks, na contracapa de Damásio, 1996).*

1. 2. Já Platão (248-347 b. C.) condenava a dicotomização corpo-espírito ao defender que a medicina “deve ser objeto do homem total e que a cura deve se dirigir à alma” ( apud Ramos, 2006, p. 25). Ele antecipava assim uma ideia que

só tomou foros de validade, psicoterapêutica e medicamente falando, no século xx, mas já havia sido enunciada pela concepção médica de Hipócrates (460-370 A.C.). O pai da medicina julgava que estados emocionais como *"a raiva contraíam o coração e, aumentavam o calor, levando os fluidos para a cabeça; enquanto a mente tranquila, a entimiam, expandia o coração"*, trazendo um equilíbrio saudável à pessoa em seu todo (apud Simms, 1980).

Essa é igualmente a opinião de Sócrates (469-399 A.C.) que em sua conhecida disputa com Crítias afirma que:

*(...) assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiarem muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não pode ir bem a parte quando vai mal o todo. É da alma que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos. É aquela, por conseguinte, que antes de tudo precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. As almas, meu caro, são tratadas como certas fórmulas de magia: essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a sofrosine ou temperança e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo. O grande erro de nossos dias no tratamento do corpo humano é que o médico separa a alma do corpo" (apud Ramos, 2006, p.25).*

1. 3. Em inícios do século XX a Psiquiatria e a Psicologia redescobrem essa mesma trilha e aplicam esses mesmos conceitos de modo bastante direto à experiência religiosa. William James (1842-1910) sabia da prevalência em ambientes médicos do que ele chamava de *"materialismo médico"* (James, 1995, p. 21), mas a exemplo de Carlos Gustav Jung (1875-1961), ele dedica o primeiro capítulo de *"As Variedades da Experiência Religiosa"* (James 1965, 15-28) à demonstração da existência de uma conexão básica entre a experiência religiosa e a neurologia, reconhecendo essa última como válida e necessária, mas recusando expressamente o fundamentalismo *materialista* da medicina de seu tempo, tido por ele tido *"como demasiado simplista"* (p. 21) por desconsiderar a existência de *"conexões psico-físicas válidas"* (p. 21) entre corpo e mente.. Seria por essa razão que, segundo ele, *"a psicologia moderna ( precisa presumir como "hipótese conveniente": (a existência de uma) "dependência dos estados mentais para com as condições corpóreas (que precisa) ser perfeita e completa"* (James, 1965, p. 22).

Dentro desses parâmetros médico-psicológicos James – como médico, filósofo e psicólogo que era – tentou correlacionar e articular com mais rigor os processos corporais, emocionais e mentais, numa época em que se sabia pouco a respeito do sistema nervoso central. São muito conhecidos suas

marcantes observações a tal respeito. Ele pensa que se imaginarmos uma emoção forte e depois tentarmos abstrair da consciência que temos dela todos os sentimentos de seus sintomas corporais, veremos que nada resta, nenhum ‘substrato mental’ com que constituir a emoção, e que tudo o que fica é um estado frio e neutro de percepção intelectual. (...) Poderá alguém imaginar o estado de raiva e não ver o peito em ebulição, o rosto congestionado, as narinas dilatadas, os dentes cerrados, e o impulso para a ação vigorosa, mas, ao contrário, músculos flácidos, respiração calma e uma rosto plácido. (cf. James, 1995, cap 1, p. 17 ss.)

Também Jung, dentro de suas premissas psicanalíticas, enfatiza os processos mentais inconscientes e conscientes, mas está convencido de que *“os símbolos do Self emergem das profundidades do corpo”*. Ramos (2016, p. 56) corrobora essa convicção de seu mestre valendo-se de seus mais de 30 anos de prática clínica que ela considera confirmar quase *ipsis litteris* esta densa e significativa frase de Carlos Gustavo Jung:

*O símbolo é então um corpo vivo. corpus et anima (...) a unicidade da psique pode ser tomada e somente percebida aproximadamente; embora ela permaneça a base absoluta de toda consciência, as camadas mais profundas da psique perdem sua individualidade à medida que se aproximam mais e mais na escuridão (...) Aproximando-se dos sistemas funcionais autônomos, eles (os símbolos) se tornam cada vez mais inconscientes, até que se tornam universais e extintos na materialidade do corpo, isto é, nas substâncias químicas. O carbono do corpo é simplesmente carbono. Então no fundo a psique é simplesmente mundo (...) no símbolo o mundo fala. Quanto mais arcaico e profundo o símbolo for, isto é, quanto mais fisiológica, mais ele é coletivo, único e material” (Jung, 1974, p. 29; apud Ramos, 2006, p. 56).*

## 2. Um destaque para António Damásio

2. 1. Na virada do século XX, um dos mais abalizados conhecedores dos segredos da psiconeurologia e da neuropsiquiatria contemporâneas, António Damásio, externou sua abalizada opinião a respeito de William James, ao deixar patente seu ponto de vista pessoal sobre os sentimentos e emoções no intercâmbio entre corpo e mente. Damásio externa sua convicção de que William James conseguiu captar e elaborar uma perspectiva

*bastante avançada tanto para a sua como para a nossa época, de um mecanismo essencial para a compreensão das emoções e dos sentimentos (...) Infelizmente ( porém..) o principal problema do resto de sua proposta (de James) ficou muito aquém da variedade e complexidade dos fenômenos que abordou, o que tem dado origem a uma polêmica infundável e por vezes inútil (Damásio, 1998, pp. 158 ss.).*

Quais seriam, segundo Damásio, esses fenômenos que nem James, nem Jung, nem os cientistas e filósofos que os sucederam, souberam ou tiveram condições de enquadrar com a devida propriedade. Referindo-se a pesquisadores do porte de Paul Eckman, Richard Lazarus e Robert Zajonc, Damásio vê como sendo o ponto cego da teoria das emoções de James (que Jung nem menciona) residia no fato de ele ter

*“atribuído pouca ou nenhuma importância ao processo de avaliação mental da situação que provoca a emoção” (Além disto) “ele pouco ou nada tinha a dizer sobre as possíveis funções da emoção na cognição e no comportamento (...) As emoções não são um luxo; elas desempenham uma função na comunicação de significados a terceiros e podem ter também o papel de orientação cognitiva (Idem, Ibidem, p.-159) para a deliberação do próprio sujeito que sente (Damásio, Idem, ibidem).*

Só ao ler os outros provocativos livros de Damásio que se seguiram ao “O erro de Descartes” ( que no Brasil foi publicado em 1994) é que compreendi melhor qual é o problema que desde o início interessa realmente a Damásio e ao qual ele pretendia dar uma resposta. Falando desde sua invejável experiência psiquiátrica e neurocirúrgica, ele sente como o ponto mais frágil da visão de James ( e de muitos outros estudiosos do cérebro e da mente ) a insuficiência e mesmo ausência de uma concepção da *consciência* capaz de levar em conta o que hoje nos mostram as neurociências e as ciências cognitivas sobre o mais intrigante “mistério” da natureza criada: o do conhecimento de si e do mundo que os seres humanos elaboram pela via do corpo e das emoções.

Para o leitor/a se certificar da correção de minha leitura de Damásio convido que ele/ela leiam com atenção a formulação inglesa dos títulos de seus quatro últimos livros, infelizmente alterados nas traduções brasileiras dos mesmos. Pode-se começar pelo sub-título do primeiro *“Descartes’s Error: Emotion, Reason and the Human Brain”* ( 1994 )que critica Descartes precisamente para mostrar que a medicina e a psiquiatria não podem separar o emocional do racional pelo fato de o cérebro humano assim como ele é hoje se deve a uma evolução que o diferenciou de tudo o que a natureza criou nessas centenas de milhões de anos. O título inglês do segundolivro (*“The Feeling of what happens: Body and Emotion in the making of Consciousness”*, 1999) vê a corporeidade e a emoção/afeto como constitutivos e possibilitadores da consciência. O terceiro (*“Looking for Spinoza Joy, Sorrow, and the Feeling Brain”* 2003) descreve o cérebro como um sensibilizador que permite ao ser humano sentir alegria e pesar. O último (*“Self comes to Mind: Constructing the Conscious Brain”*, 2010 ) é dedicado a repensar a dimensão do mental no processo de construção do cérebro. Basta refletir um pouco sobre cada um dos ricos conceitos destacados nos sub-títulos (*“Emotion”, “Reason”, “Feeling”, “Brain”, “Body”, “Conscience” “Consciousness”, “Joy”, “Sorrow”, “Self”, “ Brain’s construction”*.) para se certificar de que o inte-

resse central do neuropsiquiatra português é o de desenvolver um *metaconceito de consciência* (em inglês, “*consciousness*” e não “*conscience*”) e de chegar a hipóteses bem fundamentadas no que hoje as neurociências – enriquecidas pela reflexão filosófica – podem nos oferecer. Damásio faz com sua extensa obra uma sugestão que tem muito a ver com a do psicanalista brasileiro Victor Manoel Andrade (Andrade, 2003) que, partindo de um sonho não realizado do jovem Freud (“o de uma “*Psicanálise maior*”) busca tornar real uma visão complexiva do que deveria ser a Medicina Psicossomática. A contribuição de Damásio caminha na mesma direção da revisão postulada por Victor Manoel Andrade. O primeiro vem da Neiropsiquiatria avançada e o segundo, a’pos dezenas de anos de prática analítica percebe que o legado de Freud não se opõe ao muito que as Neurociências têm revelado nos dois últimos decênios. Será este o caminho para o que Selye de alguma maneira sonhou, há quase oitenta anos atrás?

2. 2. Um dado interessante e nada comum em alguns outros famosos neurocientistas é que Damásio, além se sua experiência clínica e de laboratório, expõe o sentido de suas posições científicas não apenas na linguagem biológica da Medicina como não hesita em pedir ajuda a pensadores tão diversos quanto Espinosa, Fernando Pessoa e Shakespeare que são autores que mais poetam do que fazem ciência. Vale a pena ler os textos de Damásio desde essa perspectiva. Para dar ao leitor uma amostra dessa versátil sensibilidade de Damásio vale a pena lembrar uma estrofe de Fernando Pessoa que Damásio coloca na dedicatória de seu “*“Eo cérebro criou o homem”*” (2011):

*Minha alma é uma orquestra oculta; não sei que instrumentos tangem  
e ragem, cordas e harpas, timbales e tambores, dentro de mim, Só me  
conheço como sinfonia* (Fernando Pessoa. *O livro do Desassossego*).

## II. Esclarecendo os conceitos em discussão na presente mesa

### 1. Psicossomática: algumas discussões

1. 1. Por ocasião do II Simpósio Luso Brasileiro (cf. Sumares el alii, 2010) tocou-se expressamente em aspectos que podem elucidar os conceitos que estão em discussão na presente mesa. Naquela ocasião Alfredo Dinis (2010) discorreu sobre a experiência religiosa vista na perspectiva das Neurociências contemporâneas e José J. Queiroz (2010) delineou os limites e possibilidades que a nova Biologia e a Genética trazem para a discussão sobre a religiosidade no âmbito da filosofia contemporânea da mente. Eu mesmo, naquela oportunidade, valendo-me de pesquisas que realizei a respeito de um movimento

religioso neo-espírita do Brasil – a Cosncienciologia e a Projeciologia do médico e médium, Waldo Vieira – discuti naquele mesmo Simpósio o fenômeno da “experiência de saída do corpo” (“*out of body experience*”) cuja adequada compreensão depende fundamentalmente de uma articulação teórica e empírica entre o corpóreo e o anímico, o psíquico e o somático. Essa temática era muito acesa na Medicina dos anos 30 e foi desse debate e dessa busca de pistas que nasceu a Psicossomática (Selye & Howard Lewis, 1999; Arantes e Vieira, 2003) e que entre outras facetas apresentava também uma clara tentativa de superar a dicotomia que as ciências médicas, sobretudo as básicas, haviam introduzido no estudo da correlação entre “corpo” e “psique”.

A intuição que levou à Psicossomática se deve a uma confluência que acabou se estabelecendo entre a Biomedicina e as Ciências da Psique. Ela veio de dois lados: de um lado, os médicos começaram a se debruçar *ex officio* sobre os desafios levantados às suas concepções de doença e da cura. ao havia mais como recusar a influência dos fatores psicológicos sobre o corpo. De outro lado cresceu em todo o campo das ciências naturais um panorama epistemológico novo que o antropólogo da religião Silas Guerriero assim descreveu, na esteira da “Pré-História da Mente:” de e Steven Mithen (2002):

*Atualmente a Antropologia (assim como a Psicologia da religião, pode-se acrescentar) se abre a novos diálogos com outras ciências que estudam a religião. Deixando de lado os particularismos que marcaram os avanços dessa ciência por todo o século XX, retoma algumas das preocupações de seus momentos iniciais, principalmente no tocante à busca da singularidade religiosa. Agora, as companheiras de viagem são outras. As trocas e avanços se dão pelos diálogos com as ciências Cognitivas, a Biologia, a Psicologia Evolutiva, a Primatologia, a Etologia e, até, quem diria, a Antropologia Biológica. A religião permanece uma construção eminentemente humana, mas agora observada sob novos ângulos. O que há na formação da mente humana que permite essa simbolização e construção de universos religiosos? (Guerriero, 2013, p. 254)*

1. 2. A Psicossomática foi um dos primeiros frutos desse clima científico inter e transdisciplinar. Aparece como designação já nos anos vinte. Ela se popularizou no meio médico após a Segunda Guerra Mundial, mas não tardou a encontrar sérias objeções provenientes das muitas pesquisas da Genética, da Neurofisiologia, da Bioquímica e da Antropologia de inspiração neo-darwinista (Boyer, 2001; Atran, 2002, Mithen, 2002).

No tocante à experiência religiosa neurocientistas como D’Aquili & Newberg (1999;) e psicólogos evolucionários (como cf. Geertz, A.W., 2010; Kirkpatrick, 2004; Massih, 2013, Ota e Yamamoto, 2009; Cazarotto, 2013) chegam a perspectivas antes pouco tomadas em conta. Na interface entre tantas e tão diferentes aproximações surgiram e as Ciências Cognitivas e a Filosofia da Mente (cf. Valle, 2011;. Teixeira, 1998 e 2008). As sofisticadas hipertecnologias tornadas acessíveis

aos pesquisadores do cérebro ajudaram a criar um cenário novo que ajudou a por em cheque a popularidade da Psicossomática. As pesquisas em torno das articulações entre cérebro, mente e consciência tomaram novos rumos. Dessa confluência de saberes e tecnologias resultou inclusive uma visão antes quase impossível a respeito da experiência religiosa humana (cf Valle, 2001, Dinis, 2010; Queiroz, 2010). Conceitos filosóficos como os dos gregos, do Medievo, do Iluminismo, da Fenomenologia e da Psicanálise sofreram questionamentos. O mesmo se diga de teóricos e pesquisadores influentes da primeira metade do século XX, como William James, Sigmund Freud ou Jean Charcot que passaram a sofrer críticas e revisões, ora monistas (materialistas e não materialistas), ora dualistas (mas quase sempre pós-cartesianas). A noção de inconsciente e de neurose da Psicanálise também passou sofrer duras críticas. Do surgimento dessas teorias para cá decorreram quase cem anos. Muito se aprendeu sobre possíveis nexos entre o psíquico e o somático e, em consequência sobre os laços existentes entre o cérebro, a mente e o comportamento humano (cf Kirkpatrick, 2006; Gazzaniga & Heatherton, 2005, p: 483-496), sem esquecer a grande ênfase que passou a ser dada à influência da cultura sobre os indivíduos e os grupos humanos (cf. Belzen, 2010 ; Geertz, A. W. 2010).

**1. 3.** Enquanto tal, a Psicossomática propriamente dita só surgiu em 1939 quando foi fundada a *American Psychosomatic Society*. No prefácio ou *statement* que George Libman Engel escreveu nessa mesma data para o primeiro número da revista *Psychosomatic Medicine*, o enfoque psicossomático foi caracterizado como sendo simultaneamente bio-psico-social. Essa tríplice referência significa, teoricamente falando, um notável salto qualitativo e representa uma crítica fundamental, até hoje ainda válida, aos monismos e reducionismos biológicos.

Na virada do século apenas findo uma tendência biológica e materialista parece estar tomando impulso no campo das ciências naturais. Tem seus paladinos no biólogo Richard Dawkins (2001) e no filósofo Daniel Dennett (2011). Contra ambos, no campo da Filosofia da Mente, se levantaram pensadores como John Searle (1994) e J.Eccles e K.Popper (1995). No entanto, essa revalorização do corpo/corporeidade tem bases biológicas muito distintas das que inspiraram a Psicossomática de Selye. No mínimo há que se dizer que a Psicossomática já não goza do prestígio que havia adquirido logo após a Segunda Guerra Mundial. Ela não responde a inúmeras perguntas levantadas pelas incessantes descobertas que se dão no cada dia vasto campo das Ciências da Natureza. Contudo, conceitos básicos como o de *stress* ou de "*general adaptation syndrome*" (expressão de Selye) permanecem e são considerados de valor psicofisiológico e heurístico, ao menos em casos específicos como, para exemplificar no campo médico, os relativos ao sistema imunológico, a eventos traumáticos ou a situações de desgaste e exaustão (*burnout*), sejam essas físicas ou psíquicas.

A psicoterapeuta junguiana, Denise Ramos, que aplica sistematicamente um modelo psicossomático mais refinado a seus clientes, afirma ser esse o caso ao menos de algumas doenças graves como o infarto do miocárdio, a artrite reumatoide, doenças de pele e certos tumores, cistos e melanomas hoje bastante frequentes na agitada vida moderna. Baseando-se nessas evidências a psicanalista paulista conclui que nos casos por ela acompanhados de perto foi possível observar que “quando se deu a evocação ou expressão de uma emoção, houve também uma alteração fisiológica” (Ramos, 2006, p. 189).

1. 4. Em teoria a Psicossomática reponde bem ao senso comum. O difícil é definir com precisão a relação corpo-psique a partir do que hoje se conhece no campo das Neurociências. Em princípio pode-se dizer que ela é uma ciência interdisciplinar que associa diversas especialidades biomédicas e psicocomportamentais, visando entender a correlação entre os processos orgânicos (bioquímicos) e as reações anímicas (algumas “neuróticas”, outras “normais”) que seguem os frenéticos estilos de vida hoje dominantes. Idealmente, pode-se dizer que a Psicossomática é uma espécie de ponte entre os processos fisiológicos do corpo e os ligados à vida emocional, afetiva e cognitiva (consciente e não consciente) de cada indivíduo ou pessoa.

Os defensores da Psicossomática acentuam duas de suas dimensões. Uma é a de ela superar a secular distinção dualista entre o corpo e alma a qual implica necessariamente algum tipo de divisão do todo do ser humano em entidades separadas e de algum modo paralelas. Tendo surgido em ambientes interessados em compreender e curar as doenças a Psicossomática tende a buscar a cura não apenas dos sintomas fisiológicos como também dos de fundo psicoemocional, o que facilita muito um diálogo entre a Medicina e as Ciências Psi, quase impossível quando se separam essas duas abordagens. Além disso é inegável que a Psicossomática facilitou o diálogo entre os profissionais que trabalham clinicamente em ambientes hospitalares ou em clínicas psicológicas. Eles, atuando muitas vezes em equipes médicas, conseguem mais facilmente integrar e complementar seus respectivos saberes e pontos de vista (cf. Pargament, 1997; Koenig, 2015, Rezek, 2016) e a levar em conta não só os marcadores e sintomas somáticos como igualmente as representações do imaginário-simbólico quase sempre traduzidas em rituais ora de defesa, ora de abertura do doente. ao tratamento. (cf. Rodrigues & Cavalcante, 2011).

Em ambientes acadêmicos ligados à Psicologia científica da Religião o tema do enfrentamento religioso (“*religious coping*”) tornou-se cada vez mais frequente em universidades e centros de pesquisa. No Brasil, seguindo o que se fazia há mais tempo nos Estados Unidos, a teoria e a prática de intervenção, bem como a metodologia de pesquisa do  *coping* tomaram impulso com a vinda de

K. Pargament ao Brasil. A sua “Escala de coping religioso” (RECOPE), adaptada ao Brasil por Panzini (2004) passou a oferecer à Psicossomática uma técnica diagnóstica e clínica mais precisa para acompanhar o processo psicológico que se verifica na interação entre a vivência religiosa e o andamento da dinâmica psicocorpórea, por exemplo em mulheres com câncer de mama como demonstra um estudo recente de Rezek (2016).

## 2. Corpo e corporeidade

Natural que estudos como esses tenham alterado a compreensão do corpo / corporeidade. O antropólogo-teólogo brasileiro Antônio Moser destaca algumas dessas novas compreensões, a partir do seguinte pressuposto:

*Apesar das aparências em contrário, corpo e sexualidade são realidades dinâmicas, sujeitas a mudanças mais ou menos constantes. As biotecnologias acentuam cada vez mais essa possibilidade de mudanças até há pouco ou espontâneas ou efetivadas através de meios mais ou menos convencionais. Por isso mesmo não podem ser ignoradas (...) e sim mergulhar um pouco mais profundamente na condição humana. E o equilíbrio é encontrado na medida em que se valoriza tanto o esse, quanto o feiri: o que muda e o que permanece (Moser, 2016, p. 44).*

Há um indisfarçável acento ideológico na discussão sobre o corpo. Uma coisa se revela como indispensável, escreve Moser: “*convém partir do corpo*”. (p. 45).

*Quando falamos de corpo, contudo, não podemos pensar exclusivamente em um realidade biológica e tangível. Para além do biológico existe o que se denomina corporeidade. Ademais, com o avanço das tecnologias, deparamo-nos com técnicas cada vez mais sofisticadas que vão moldando ‘novos corpos e novas corporeidades’ inclusive abrindo caminho para a virtualidade” (p. 45) e para a sexualidade (p. 46)*

Eis alguns aspectos sublinhados por Moser em sua concepção de corpo / corporeidade:

o corpo, ontem como hoje, continua sendo uma realidade primeira que se manifesta imediatamente ao nos defrontarmos com qualquer ser vivo, mas, sobretudo com um outro ser humano. A superficialidade e a massificação presente nos encontros favorecidos pela cultura hodierna não favorecem a vivência dessa realidade primeira e mais profunda;

Dizer “*somos*” um corpo” e não que “*temos*” um corpo é uma afirmação atualmente “*aceita por todos certa tranquilidade*. No entanto, em certos ambientes, às vezes religiosos, o acento tende a se colocado mais no corpo biológico com o intuito de ressaltar o valor espiritual do mesmo, o que pode levar a desvirtuamentos (Moser, p. 44)

Entretanto, para lá da simples biologia, hoje vai se impondo uma compreensão mais matizada que leva em conta a dimensão do sentido inerente ao corpo humano em sua completude. Essa percepção ou compreensão é por vezes expressa com o termo o termo de “corporeidade”, que tanto abarca a matéria quanto o espírito. (Moser, 2016, p. 46);

Estamos, além disso, sendo afetados pelos avanços da biogenética, da bioquímica e das biotecnologias o que nos coage a encarar “*uma outra realidade menos visível e menos palpável que vai se impondo cada vez mais: a da passagem da corporeidade para a virtualidade*”, ou seja, estamos entrando numa era em que a ciência humana já começou a projetar e formatar corpos e órgãos virtuais que inseminados no corpo biológico, inclusive no cérebro, alteram seu comportamento e sua capacidade sentir e de pensar;

Outra dimensão extremamente complexa que marca o ser humano (o corpo/corporeidade) é a que se refere à *questão do corpo/corporeidade, e gênero/sexualidade* que, só podem se desenvolver de modo humanamente equilibrado enquanto “*realidades dinâmicas, sujeitas a mudanças mais ou menos constantes*” (p. 44).

Para arrematar essas observações acrescento mais um denso parágrafo de Moser que mereceria toda uma larga série de ulteriores complementações no que se refere ao que estamos debatendo no presente V Simpósio (a Psicossomática, a Racionalidade, a Afetividade e a Experiência Espiritual/Religiosa):

*Ninguém chega a uma compreensão mais profunda do sentido da sexualidade (isto é, da corporeidade e de gênero) sem relacioná-los, de alguma maneira à espiritualidade. É verdade que tudo se estrutura a partir do corpo. Entretanto, esse corpo, que é a base de (todas as) nossas relações, não é a apenas biológico, mas se articula com um corpo psíquico-afetivo e com um corpo social e cósmico e, em última análise, com um corpo espiritual. (...) Naturalmente essa dimensão espiritual, que pressupõe abertura à transcendência, não é facilmente compreendida no (atual) contexto secularizado” da cultura em que vivemos. (Moser, 2016, p. 56).*

### 3. Rito e símbolo

A Antropologia contemporânea associa com muita propriedade os termos *mitos, rituais, símbolos e crenças*. Essas propriedades ou dimensões das religiões particulares que foram amplamente levantadas em culturas não ocidentais por estudiosos do peso de E. Evans Pritchard, C. Lévy-Strauss, Mary Douglas, Victor Turner, A. van Gennep, V. Turner, C. Geertz e outros “*ganham um estatuto de objeto de estudo particular e constituíram campos de autônomos de análises*”). É nesse contexto que se situam as noções de crenças, rituais, mitos e símbolos, como bem descreve o antropólogo da religião Silas Guerriero (2013, p. 251), ao qual

remetemos para informações adicionais, pois foge ao tempo que me é concedido para uma explicação mais detalhada de cada um desses conceitos (cf também Rivière, 2013; e Borau, 2008). Mas é indispensável algumas observações mais gerais hoje comumente aceitas na área da Psicologia da Religião.

Ao tema dessa Mesa interessa sobremaneira a teoria elaborada por Mary Douglas sobre a naturalidade dos símbolos que para ela não podem ser dissociados das crenças, dos mitos e dos rituais. Douglas, como muitos outros semiólogos, antropólogos e psicólogo focam:

*“sua visão do simbolismo das experiências corporais” e na materialidade dos objetos e gestos em que se expressam os humanos. Douglas enfatizou o ritual como um sinônimo de símbolo. O efeito do rito se liga à modificação da experiência. Experiências díspares ganham sentido quando vivenciadas em um quadro de estruturas simbólicas. Para ela o ritual consiste essencialmente em uma forma de comunicação. Também Clifford Geertz (...) elegeu os sistemas simbólicos de uma cultura como centro de suas análises, como o religioso, o político, o científico e outros. A análise antropológica dos símbolos procura descobrir os sistemas de significado subjacente, em um esforço interpretativo empreendido pelo pesquisador (Guerriero, 2013, p. 252)*

### **A modo de brevíssima conclusão**

Ao longo capítulo foram sendo apresentados abordagens, dados e autores muito diversos entre si. O objetivo era o de conceituar com alguma precisão a chamada Psicossomática. Para tanto foram chamados em causa – a um só tempo – ciências que se debruçam sobre “o mistério da consciência” humana (A. Damásio) de maneira desigual, como as Neurociências, a Filosofia da Mente e a Ciência Cognitiva. Também a Psicoantropologia e a Semiótica foram mencionadas. Com isso o que o capítulo pretendia era deixar bem claro que nesse cenário complexo continuam vivas polêmicas e questionamentos muito antigo que hoje se concentram na relação entre cérebro, mente e psique. Hoje é imprescindível enfocar essa “questão disputada” desde uma perspectiva inter e transdisciplinar.

Essa observação epistemológica é fundamental em especial para as ciências que se dedicam ao amplo “espectro” das religiões (Usarski, 2007). Todas as aqui diretamente mencionadas – e mais, Ciências Sociais, a Filosofia, a História e a Teologia – são indispensáveis a uma adequada compreensão do estatuto científico da chamada Psicossomática que, como já diz o próprio nome, tem a ambição de conectar os biomecanismos orgânicos com as manifestações de natureza psicológico e espiritual que caracterizam o fenômeno religioso humano.

## Bibliografia de referência

Alexander, F., *Medicina psicossomática: seus princípios e aplicações*. Porto Alegre, Editora Artes Médicas, 1989.

Andrade, Victor Manoel, *Um diálogo entre a Psicanálise e a Neurociência*. A Psicanálise maior' prevista por Freud torna-se realidade no século XXI como metapsicologia científica. São Paulo, Casa do psicólogo, 2003.

Antonacci, M. Antonieta, "Expressões corporais da religião," In , In: PASSOS, J. D e Usarski, Frank ( Orgs.) *Compêndio de Ciência da Religião*, Paulinas e Paulus, 2013, pp. 525-537.

Arantes, Maria Auxiliadora de A. Cunha & Vieira, Maria José F., *Estresse*, São Paulo: Casa do psicólogo 2002.

Asad, T, "Remarks on the Anthropology of the Body". In Cockley, S. ( Ed.) *Religion and the Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 42-52.

Atran, S. *In God we trust: the evolutionary landscape of Religion*. Oxford e New York, Oxford University Press, 2002.

Belzen, Jacob A., *Para uma Psicologia cultural da Religião*, São Paulo, Editora Idéias e Letras, 2010.

Boyer, P. *Religion explained*. The evolutionary origins of religious thought. New York, Basic Books, 2001.

Cazarotto, J. L. Ciências Biológicas, Neurociências e religião, In: Passos, J. D e Usarski, Frank (Orgs.) *Compêndio de Ciência da religião*, Paulinas e Paulus, 2013, pp. 367-382.

Cooper, C. L. & Baagliione, A. J., "A structural model approach towards the development of the theory of the link between stress and mental health" In: *Br.J.Med. Psychol.*, v. 61, ( 1998) pp. 86-102.

Damáio, António R., *O erro de Descartes*. Emoção, Razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_, *O mistério da consciência*. Do corpo e das emoções ao conhecimento de si. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_, *Em busca de Espinosa*. Prazer e dor na ciência dos sentimentos. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_, *O cérebro criou o homem*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

Dalgalarrondo, P., *Religião, Psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre, Artmed, 2008.

D'Aquili, A. R. & Newbwr, A. B. *The mystical Mind*. Probing the Biology of religious experience. Minneapolis, Fortress Press, 1999.

Dawkins, Richard. *O relojoeiro cego: a teoria da evolução contra o desígnio divino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Descartes, R. "Meditação VI. Da existência das coisas materiais e da distinção entre a alma e o corpo do homem", In: Guinsburg, J. e Prado, J. ( Eds.) *Meditações*, São Paulo: Nova Cultural 1988.

Dennett, Daniel. *Quebrando o encanto: A religião como fenômeno natural*. São Paulo, Globo, 2011.

Eccles, John e Popper, Karl. *O Eu e o Cérebro*. São Paulo: Papyrus, 1995.

França, A. C. L & Rodrigues, A. L. *Stress e Trabalho: guia básico com abordagem psicossomática*. São Paulo, Atlas, 1997.

Gazzaniga, Michael S. & Heatherton, Todd F, *Ciência Psicológica*. Mente, Cérebro e Comportamento. Porto Alegre, Artmed, 2005.

Geertz, A. W. *Brain, Body and Culture*. A Biocultural Theory of Religion. Method and Theory of the Study of Religion, 2010

Howard, R. e Lewis, Martha E. *Fenômenos psicossomáticos*. Até que ponto as emoções podem afetar a saúde. Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 1999.

Jung, K. Gustav, *Aion*. Collected Works, V. 9 (II), Princeton, Princeton University Press, 1961.

Kirkpatrick, L. A. *Attachment, Evolution and the Psychology of Religion*, New York, Kindle Edition, 2004.

Koenig, H. G. *Medicina, Religião e Saúde*. O encontro da ciência e da espiritualidade. Porto Alegre, LP&M, 2015.

Massih, Eliana. "Psicologia Evolucionaria e Religião". In: Passos, J. D e Usarski, Frank (Orgs.) *Compêndio de Ciência da Religião*, Paulinas e Paulus, 2013, pp. 383-398.

Otta, Emma & Yamamoto, Maria Emilia. *Psicologia Evolucionista*, Rio de Janeiro, Guanabara, Koogan, 2009.

Panzini, R. G. *Escala de Coping religioso-espiritual (CRE): Tradução, adaptação e validação da Escala RCOPE*, Porto Alegre, Instituto de Psicologia da UFRS. Dissertação de Mestrado, 2004.

Pereira Neto A. de F.. *Ser médico no Brasil: o presente no passado*, Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2001.

Perestello, D. *A medicina da pessoa*. Rio de Janeiro, Atheneu, 1989.

Riviere, Claude. *Socioantropologia das Religiões*. São Paulo, Editora Idéias e Letras, 2013.

Pargament, K. I. *The Psychology of Religious Coping: Theory, Research, Practices*. New York, Guilford Press, 1997.

Rezek, Fabio, *A doença e o enfrentamento religioso em mulheres com câncer de mama*. Dissertação de Mestrado, Programa de Ciência da religião, PUC de São Paulo, 2016.

Rodrigues, Ana Paula e Cavalcanti, Carlos André Macedo, "Religiosidade, Espiritualidade e Psicossomática". In: *Diversidade Religiosa*, 2011, vol 1, No. 1, pp. 107-117.

Searle, John, *O mistério da consciência*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

Selye, H. "A syndrome produced diverse nocuous agents" In: *Nature*, 138 (32) 517, 1936. 1936.

Selye, H. *Stress e tensão de vida*. São Paulo: Ibrasa, 1965.

Speilberger, C. D. et alii. *Stress and Emotion, Anxiety, Anger, and Curiosity*. In: Hardcover, 1991.

Teixeira, João de F. *O que é o filósofo da mente*. São Paulo, Editora Brasileira, 1994.

\_\_\_\_\_, *Mentes e Máquinas*. Uma introdução à ciência cognitiva. Porto Alegre, Artes Médicas, 1998.

\_\_\_\_\_, *Mente, Cérebro, Cognição*, Petrópolis, Vozes, 2008

Valle, Edenio, "Neurociências e Religião: interfaces". In *Revista de Estudos da Religião – REVER*, Ano 1, 2001, N. 3, p. 1-28.

\_\_\_\_\_, "Ciências Cognitivas, Filosofia da Mente e Fenomenologia". In: Cruz, Eduardo R. da e De Mori, Geraldo. *Teologia re Ciências da Religião*. A caminho da maioridade acadêmica, São Paulo, Editora Paulinas, PUC-Minas e ANPTECRE, 2011, p. 143- 175.

\_\_\_\_\_, (Org.) *Tendências novas nos ateísmos contemporâneos*. Debates, questionamentos, desencantamentos. São Paulo, Paulinas, 2017 (no prelo) Braga 2016alpha.