

ARTIGOS DE REVISÃO

REFLEXÕES SOBRE O USO DA NOMENCLATURA “MEDICINA TRADICIONAL” PELA NATUROLOGIA

REFLECTIONS ON USING THE TERM “TRADITIONAL MEDICINE” BY NATUROLOGY

RESUMO

Objetivou-se com esse trabalho ampliar as discussões conceituais sobre a Naturologia, problematizando a questão do uso do termo *tradicional* aplicado às medicinas e práticas em saúde usadas por naturólogos no Brasil, questão essa que foi levantada no IV Fórum Conceitual de Naturologia, em 2013, mas que não foi aprofundada. Na primeira seção desse texto se fez uma revisão da literatura sobre o termo *tradição*. Na segunda parte se apresentaram os estudiosos contrários ao uso do termo *medicinas tradicionais* no Ocidente, as quais, *grosso modo*, declaram que o que é tradicional em outras partes do mundo não pode necessariamente ser considerado como tradicional no Brasil. Na terceira seção se apresentaram os argumentos favoráveis ao uso da terminologia, pautando-se na noção de eficácia simbólica de Lévi-Strauss e a característica de que as práticas não hegemônicas em saúde devolvem a dimensão simbólica ao processo de cura, o que as tornaria – e também a Naturologia, por si própria –, tradicionais.

PALAVRAS-CHAVE

Naturologia.

Terminologia como assunto.

Tradição.

Medicina tradicional.



Fábio Leandro Stern

- Bacharel em Naturologia pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), membro do Núcleo de Estudos de Novas Espiritualidades (NEO) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

CORRESPONDENTE

Fábio Leandro Stern

Rua Monte Alegre, 984, Perdizes - São Paulo - SP, CEP: 05014-901.

E-mail: caoihim@gmail.com

Recebido: 10/03/2014

Aprovado: 15/05/2014

ABSTRACT

The objective of this study is to expand the conceptual discussions about Naturology, problematizing the issue of using the term *traditional* applied to medicines and health practices used by naturologists in Brazil, an issue which had been pointed out in the Fourth Conceptual Forum of Naturology, in 2013, but that had not been detailed. In the first section of this paper a literature review about the term *tradition* was made. The second segment presented the scholars opposed to the use of the term *traditional medicine* in the West, which, *grosso modo*, state that what is traditional in other parts of the world may not necessarily be referred as traditional in Brazil. The third section presented the favorable arguments on the use of this terminology, based on the Lévi-Strauss' notion of symbolic efficacy and the non-hegemonic characteristic of health practices of returning the symbolic dimension to the healing process, which would make them – as well as the Naturology by itself – traditional.

KEYWORDS: Naturology. Terminology as topic. Tradition. Traditional medicine.

INTRODUÇÃO

No último Fórum Conceitual de Naturologia (FCN), parte do Congresso Brasileiro de Naturologia (CONBRANATU) que tem por objetivo proporcionar discussões epistemológicas em Naturologia, questionou-se a utilização do termo *tradicional* por nossa área em expressões como *medicina tradicional e práticas tradicionais*. Conforme levantado em um dos *papers*, “o que afinal haveria de *tradicional* na Naturologia? O que se considera *tradicional* seria assim entendido de qual ponto de vista? E por quais critérios?”¹ (p. 32, grifo do autor). Todavia, devido ao espaço limitado¹ e à necessidade de levantar também outros pontos, não foi possível aprofundar naquele momento um debate sobre tais questões.

Frente aos 20 anos de existência de nossa área¹, ainda são poucas as produções publicadas que se debruçaram especificamente sobre questões epistemológicas na Naturologia. Além da tese de Silva² e da dissertação de Teixeira³, os *papers* apresentados no III FCN (2012) e no IV FCN (2013) são ainda algumas das principais obras, além de alguns artigos publicados que proporcionaram avanços teóricos no conhecimento em Naturologia¹. No entanto, ainda não houve publicações que discutissem pormenorizadamente o emprego da nomenclatura *tradicional*.

Visando fortalecer as bases teóricas da nossa profissão, considera-se necessária a produção de mais artigos, não apenas para o próximo FCN, mas para

nossa área acadêmica como um todo. Dessa forma, esse estudo objetivou discutir sobre o termo *medicina tradicional*, o que permitirá reflexões futuras acerca de seu emprego por naturólogos no Brasil. Para tanto, desejou-se fazer um levantamento bibliográfico de autores de múltiplas áreas que estudam essas medicinas, problematizando o uso da palavra *tradição* aplicada às medicinas que coexistem à biomedicina científica dominante.

Esse é um estudo bibliográfico, qualitativo, explicativo, fenomênico e dedutivo^{4,5}. Dividiu-se esse artigo em três seções. Na primeira, apresentou-se um conceito da palavra *tradição* pela triangulação do que é *tradição* para autores de três áreas: Ciência da Religião, Antropologia e Sociologia. Entende-se que esse conceito não se esgota na definição aqui compilada, visto que conceitos nas humanidades são recortes da realidade e não a realidade por si, instrumentos para permitir ao leitor um ponto de partida às discussões. Dessa forma, outras definições da palavra *tradição* poderiam ser aplicadas. Contudo, escolheram-se especificamente esses autores por se considerar que, consoante com o objetivo proposto, forneceriam o melhor instrumental para a análise. Na segunda seção, foram problematizados os argumentos dos críticos do uso da palavra *tradicional* empregada a essas medicinas. E na terceira, abordaram-se os argumentos dos autores favoráveis ao seu uso.

Sendo os *Cadernos de Naturologia e Terapias Complementares* (CNTC) uma publicação que conjuga saberes de múltiplas áreas, considerou-se generoso com o leitor que os acadêmicos referenciados nessa composição fossem apresentados. Na primeira seção, os autores utilizados para se traçar a definição do que é *tradição* foram Paul R. Valliere, representante da Ciência da Religião; Randal S. Allison, como representativo da Antropologia; e Edward Shils, representando a Sociologia. Na seção *Os críticos do termo*, os dois principais autores trabalhados foram o antropólogo François Laplantine e a cientista social Maria Regina Cariello Moraes. Houve também referências ao antropólogo José Guilherme C. Magnani, à Cristina Brandt Friedrich Martin Gurgel, doutora em Clínica Médica especializada na medicina do Brasil colonial, e ao sociólogo Zygmunt Bauman. A discussão sobre xamanismo que se segue nessa seção teve como parâmetro obras de cientistas da religião (Mircea Eliade e Wouter J. Hanegraaff), antropólogos (Michael Harner, Michael Winkelman, Peter T. Furst e Daniel C. Noel) e folcloristas (Arja Anna-Leena Siikala). Na seção *Os autores favoráveis*, os dois principais estudiosos trabalhados foram o cientista da religião Wouter J. Hanegraaff e o físico Fritjof Capra. Sônia Weidner Maluf e Claude Lévi-Strauss, ambos da Antropologia, e os teólogos que também são físicos Robert John Russell e Kirk Wegter-McNelly também foram referenciados nessa seção.

O QUE É TRADIÇÃO

Primeiramente se ressalta que apesar do conceito aqui levantado, reconhece-se que o termo *tradição* é também utilizado por adeptos de práticas modernas, que as autointitulam como tradicionais em busca de legitimidade social^{IV}. Embora isso seja essencial à compreensão da visão de mundo desses grupos, a definição de *tradição* que se usou nesse trabalho priorizou uma análise feita de fora; não como um ser que é necessariamente de fora, mas como uma busca por distanciamento de concepções êmicas/nativas em detrimento dos termos éticos⁵.

A palavra *tradição* deriva do latim *traditio* (entrega, transmissão, envio). Dessa forma, etimologi-

camente *tradição* traz em si o significado de *transmissão*; em sentido amplo, “[...] é qualquer coisa que é transmitida ou herdada do passado para o presente”⁶ (p. 12, tradução minha^{VI}).

Embora a palavra *tradição* seja entendida corriqueiramente pelo senso comum como sinônimo de *tradição religiosa* – em grande parte por ter sido usada pela Teologia para se referir ao corpo de doutrinas transmitidas pela igreja católica –, Valliere pontua que...

A cultura depende de ensino e aprendizagem, e ensino e aprendizagem pressupõe uma tradição. O conceito de tradição, assim, se aplica a todos os campos da cultura, incluindo a ciência, as artes e as letras, a educação, as leis, a política e a religião⁷ (p. 9267, tradução minha^{VII}).

No entanto, como não se subentende que qualquer coisa herdada seja tradicional, uma melhor delimitação do termo é exigida. Segundo Allison⁸ (p. 799, tradução minha^{VIII}), tradição é um “padrão repetido de comportamentos, crenças ou costumes passado de uma geração à próxima”. Quando se atribui o termo a um gênero específico – como em *arte tradicional* ou *medicina tradicional* –, pressupõe-se nele um conjunto de qualidades e materiais particulares, respeitando certa invariabilidade nos valores pré-existentes. Além disso, Valliere⁷ ressalta que o que é tradicional já é recebido com a consciência de se transmitir futuramente sem grandes alterações.

Shils exemplifica:

Tradição [...] inclui objetos materiais, crenças sobre todo o tipo de coisas, imagens de pessoas e de eventos, paisagens, esculturas, pinturas, livros, ferramentas, máquinas. Inclui tudo o que uma sociedade de dado momento possui e que já existia quando seus possuidores atuais surgiram e que não é apenas o produto de processos físicos no mundo exterior ou exclusivamente o resultado de necessidade ecológica e fisiológica⁶ (p. 12, tradução minha^{IX}).

Posto isso, quatro características básicas ao que é tradicional podem ser ressaltadas: tradicional é (1) algo antigo (2) produzido por uma geração anterior à geração que o recebe, (3) incorporado com a intenção consciente de ser preservado às gerações futuras e (4) sem a intenção de modificações substanciais.

Mas apesar da tendência à invariabilidade, as tradições não são totalmente incólumes à mudança.

De acordo com Allison⁸ (p. 800, tradução minha^X), “as tradições permanecem reconhecíveis através de performances sucessivas, mas certas variações dentro dos padrões do grupo podem ser permitidas”. Não somente, Shils⁶ (p. 13, tradução minha^{XI}) acrescenta também que, “as constelações de símbolos, aglomerado de imagens [que formam a tradição], são recebidas e modificadas. Elas mudam no processo de transmissão, e são feitas interpretações da tradição apresentada”. Sendo assim, não se pode compreender tradição como algo cristalizado, mas sim que suas mudanças são lentas e processuais. Mas ainda que a tradição mude objetivamente, um senso de continuidade sempre permanece.

Além disso, com o passar das gerações, adaptações à diversidade da experiência humana acabam por tornar as tradições multiformes. Segundo Valliere⁷ (p. 9275, tradução minha^{XII}), “a tradição é chamada a unir o que a experiência divide^{XIII} [...]. A unidade é promovida não por meio de arregimentação, mas através da elaboração multiforme da tradição”. Desta forma, tradições mais antigas parecem se ajustar às diferenças socioculturais e etárias da sociedade em que se inserem, abarcando certa multiplicidade de caminhos e formas de pensamento.

Isso pode ser observado na definição da Organização Mundial da Saúde (OMS) do que é *medicina tradicional*, que é bastante inclusiva:

É a soma total dos saberes, habilidades e práticas baseados nas teorias, crenças e experiências indígenas de diferentes culturas, sejam elas explicáveis ou não [cientificamente], usadas tanto na manutenção da saúde quanto na prevenção, diagnóstico, melhoria ou tratamento de doenças físicas e mentais⁹ (p. 1, tradução minha^{XIV}).

A Naturologia brasileira tende a ter uma noção mais livre sobre o termo *medicina tradicional*, empregando-o usualmente para se referir a quatro sistemas de cura: a ayurveda, a medicina chinesa, a medicina xamânica e a medicina antroposófica. O motivo desses quatro serem os mais comuns é porque são esses os sistemas de cura que fazem parte das formações acadêmicas reconhecidas pelo MEC no país. Ressalta-se, porém, que não se deve desprezar que outras formas de cura possam vir a ser con-

sideradas medicinas tradicionais por naturólogos brasileiros. Um exemplo é a medicina tibetana, que mesmo não fazendo parte formalmente das graduações em Naturologia reconhecidas pelo MEC, nas chamadas para submissão de trabalhos do CONBRANATU a medicina tibetana aparece como uma medicina tradicional^{10,11,12,13}.

OS CRÍTICOS DO TERMO

No início do artigo relembrei a pergunta feita no IV FCN sobre o que haveria de tradicional na Naturologia. A questão foi inspirada pelas obras de Laplantine, etnólogo e antropólogo que estudou medicinas populares na França rural e no Brasil. Ele questiona o uso no Ocidente do termo *tradicional* aplicado às medicinas que coexistem à medicina hegemônica – ou seja, a biomedicina científica dominante que é considerada a medicina oficial. Conforme o autor pontua em um de seus trabalhos, “a acupuntura é uma prática muito antiga, cujas origens remontam, sem dúvida, a vários milênios [...]. É, pois, absolutamente tradicional, mas não em *stricto sensu* para nossa cultura”¹⁴ (p. 15, grifo dos autores).

Indo ao encontro do raciocínio de Laplantine, Moraes¹⁵ (p. 77, grifo da autora) também afirma que “a acupuntura é medicina *tradicional* na China, mas no Ocidente ela é *alternativa, complementar* ou *não-convencional*”. E ao usar as palavras *alternativa* e *complementar*, ela também se refere às práticas médicas que não fazem parte do modelo hegemônico – ou seja, dominante – de saúde.

Para Laplantine e Rabeyron¹⁴, na Europa poucas práticas poderiam ser consideradas *tradicionais*. Os autores citam especificamente a homeopatia, que se pauta na teoria hipocrática dos semelhantes, como um exemplo do que seria uma medicina *tradicional* na França. Mas casos como o da medicina antroposófica, que faz uso da teoria humoral, também entrariam nesse escopo.

Porém o Brasil não possui uma tradição médica de humores ou elementos, logo quase nada do que a Naturologia faz poderia ser considerado tradicional por esses critérios. Conforme declara Magnani¹⁶ (p. 17), “a Sociedade Antroposófica no Brasil [...] [só] foi

oficialmente fundada em São Paulo em 1935”, e seu histórico no país não antecede 1910. Segundo Gurgel¹⁷, doutora especializada na medicina do Brasil colonial, a medicina praticada historicamente aqui foi um híbrido entre a medicina popular europeia e a medicina indígena, e por muito tempo quem cuidou dos enfermos foram os barbeiros e os religiosos – como padres, freiras e benzedoras – pela falta de médicos no país. Dos elementos que a Naturologia usa, o mais próximo que teríamos de uma tradição de prática médica por esses parâmetros seria o uso terapêutico de águas minerais, introduzido pela colonização portuguesa¹⁸, e de plantas medicinais, atestado desde o período colonial¹⁷.

A acupuntura e a medicina chinesa sequer existiam no Brasil até a chegada dos primeiros imigrantes japoneses no início do século XX. Não apenas isso, de acordo com Magnani¹⁶, foi somente após a década de 1950 que ela se tornou mais conhecida por um público mais amplo da sociedade brasileira; até então seu uso era praticamente restrito às fronteiras das colônias asiáticas no país. Para o Ministério da Saúde, isso ocorreu apenas na década de 1960¹⁸. Com a ioga e a ayurveda o processo foi similar.

No caso da medicina xamânica, o quadro é um pouco mais complexo, pois não há *uma* tradição xamânica no singular, mas inúmeras, semelhantes, de diversos locais do mundo, que se convencionou chamar de xamanismo pela Antropologia porque apresentam coisas em comum. Mas elas são tão separadas como as línguas humanas; inclusive geograficamente. Como práticas de povos totalmente distintos – como os siberianos do extremo norte asiático e os guarani brasileiros – podem ser consideradas xamânicas, é academicamente impreciso se falar de uma medicina xamânica sem maiores delimitações, como algo monolítico.

É fato que o conceito universalista de xamanismo promovido por Eliade¹⁹ é aplicado de forma interdisciplinar e transcultural como uma categoria genérica para as práticas e curas espirituais encontradas entre povos de caçadores-coletores do mundo todo. A existência de práticas mágico-religiosas similares entre sociedades tribais distintas fez com que Har-

ner, antropólogo estadunidense que virou xamã em 1987, cunhasse o termo *xamanismo essencial* para se referir às atividades que ele considerava basilares aos sistemas xamânicos: o êxtase, a dança ritual, a percussão de tambores, a interação com o mundo dos espíritos e a comunicação com os animais de poder²⁰. Rapidamente essas práticas se espalharam por grupos de cura e crescimento pessoal dos Estados Unidos, popularizando suas ideias²¹.

Mas apesar dessas e outras semelhanças^{xv}, diversos acadêmicos destacam que não se pode ignorar que os sistemas que são classificados como xamânicos possuem distinções importantes, o que, inclusive, muda sua concepção de medicina. Segundo Hanegraaff²¹, enquanto os xamanismos tradicionais tendem a enfatizar os estímulos na saúde causados pelos espíritos que visitam o mundo humano por possuírem o corpo do xamã, os neoxamanismos tendem a minimizar ou até mesmo ignorar esse fenômeno. Winkelman²² também traça uma distinção entre médium e xamã que Hanegraaff²¹ demonstra não ser clara no neoxamanismo, visto que nesses casos o xamã é por vezes considerado um tipo de médium. Winkelman²² ilustra que práticas que prevêm estados xamânicos de consciência nem sempre têm as características enfatizadas por Eliade¹⁹, como o voo da alma, os animais de poder, a caça mágica ou a feitiçaria. Mas alguns desses sistemas mantêm ritos de curas por estados extáticos e pela interação com os espíritos, considerando o que fazem igualmente xamânico. Além disso, Siikala²³ demonstra que o que se compreende por xamã é bem diversificado, traçando pelo menos quatro tipos distintos: o xamã de pequenos grupos, o xamã independente, o xamã de clãs, e o xamã territorial; cada qual com seus sistemas medicinais próprios. E Furst²⁴ pontua ainda que os ritos xamânicos das Américas tendem a recorrer a alucinógenos com maior frequência que os xamanismos de outras partes do mundo. E cita que a prática do êxtase químico ao longo do continente é bem diversificada, notando maior proeminência na América do Sul. Entretanto, há povos sul-americanos que não utilizam ervas alucinógenas, assim como há povos norte-americanos

que utilizam bastante. Todas essas distinções geram questionamentos importantes à noção de um xamanismo essencial, dos quais a crítica mais famosa talvez seja a de Noel²⁵, antropólogo que considera o xamanismo essencial uma apropriação deturpada dos saberes indígenas, visando a sua massificação e exploração comercial.

Além disso, a formação em Naturologia da Anhembi Morumbi não oferece uma disciplina de medicina xamânica. Já no curso da Universidade do Sul de Santa Catarina, a principal bibliografia é o livro *O Caminho Quádruplo*²⁶, que dá a entender que se baseia em tradições de tribos de Idaho, nos Estados Unidos, por conta de sua dedicatória. Porém, o termo é usado de modo genérico, não deixando claro se se trata de uma cosmologia shoshone ou nez percé (as duas etnias predominantes da região), ou se haveria também elementos seneca, inuit, lakota, pueblo, iroquoí, pawnee, apache, zuni, navajo, hoh-chunk, hopi, cherokee, cheyenne, blackfoot, shawnee ou nahuatl; apenas citando alguns povos norte-americanos, sem desconsiderar a possibilidade de haver elementos de culturas xamânicas dos outros continentes. As enormes diferenças entre eles são simplesmente desconsideradas.

Em seu trabalho sobre a doença nos primeiros séculos do Brasil, embora Gurgel¹⁷ defenda que os princípios terapêuticos básicos dos nativos não diferiam muito da medicina dos colonizadores, percebe-se que a pajelança brasileira possui pontos distintos do que é feito na medicina xamânica usada na Naturologia^{XVI}. Ainda que o uso de plantas também fosse atestado, sangue e urina humanos e de animais, saliva, gordura animal, ossos, bicos, chifres e garras em pó misturados em água eram os remédios corriqueiros. Nenhum desses ingredientes é de uso comum por nós (para alguns deles sequer há registros de uso por naturólogos). E relações de causa e efeito também eram usuais nos diagnósticos dos pajés, ainda que sua etiologia se pautasse em chave religiosa e simbólica¹⁰.

Na verdade há muitos ingredientes exóticos usados pela medicina tradicional da China que a Naturologia também não usa. Contudo, vários dos pontos

levantados por Moraes¹⁵ como elementares, desde a Dinastia Han, à terapêutica chinesa podem ser observados na prática naturológica ao se utilizar dessa medicina: o conceito de *dào*^{XVII}, a bipolaridade *yīn-yáng*^{XVIII}, o *zàng-fú*^{XIX}, a circulação de *qì*^{XX} pelo corpo e a visão da doença como um desequilíbrio desses fatores. Mas quando se levantam pontos comuns à pajelança brasileira do período colonial, eles não são encontrados tão claramente na medicina xamânica da Naturologia quanto no caso da medicina chinesa.

Não é conhecido que naturólogos na praxe profissional façam rituais para se comunicarem com os espíritos ou busquem a(s) alma(s) roubada(s) de seus interagentes como forma de promoção de saúde; nem mesmo os que trabalham com a medicina xamânica da Naturologia. Até o momento, as publicações acadêmicas de Naturologia no Brasil não indicaram o oposto^{XXI}. Contudo, pode ser que isso aconteça de alguma forma. Pesquisas para verificar como os naturólogos têm incorporado esses conhecimentos e que outras buscas posteriores à formação acontecem seriam muito pertinentes em trabalhos futuros.

Posto isso, se levarmos em consideração as críticas de Laplantine e de Moraes, não faria sentido os naturólogos dizerem que praticam medicinas tradicionais. O mais coerente, segundo esses autores, seria o uso de outros termos: *medicinas paralelas*, para Laplantine e Rayberon¹⁴, por existirem paralelamente a uma forma hegemônica de medicina; ou, segundo Moraes¹⁵, *medicinas alternativas* ou *complementares*, visto que complementariam as práticas da medicina dominante ou se apresentariam como uma alternativa de tratamento.

O Ministério da Saúde parece ir ao encontro de tais pontos de vista por usar o termo *práticas integrativas e complementares*, uma terminologia mais atraente aos naturólogos, que tendem a apresentar certa resistência ao termo *medicina alternativa* por verem nele implícita uma ideia de subalternidade. Segundo os eventos e documentos listados nas Políticas Nacionais de Práticas Integrativas e Complementares do SUS¹⁸, até a década de 2000 não havia uma padronização da nomenclatura usada pelo

Ministério da Saúde. Foi a partir de 2003 que o termo *medicina natural e práticas complementares* foi adotado visando o desenvolvimento de uma política nacional, o qual acabou sendo substituído pelo atual *práticas integrativas e complementares*. O termo *medicina tradicional*, que foi usado pelo Ministério da Saúde de 1970 até meados de 1990, não é mais utilizado nos documentos oficiais.

Mas por que uma tradição deixaria de ser tradicional por ultrapassar as fronteiras de sua cultura original? Bauman²⁷ afirma como hoje noções como pátria e nação são frágeis como elementos de identidade em um mundo cada dia mais globalizado. Haveria, então, como considerar algo tradicional apenas na China ou na Índia, e não no Brasil, por uma questão semântico-discursiva? Não teria que se considerar algo tradicional em um contexto mundial? Parece que Laplantine e Moraes desconsideram a porosidade das fronteiras culturais.

Além disso, pela natureza acadêmica das profissões da saúde, toda prática sofre modificações e inovações, e constantemente novos métodos e técnicas são desenvolvidos. Se um dos pontos do que é tradicional é a intenção consciente de perpetuação sem modificações substanciais, teria como se falar, então, que qualquer coisa relacionada à saúde possa ser tradicional nesses termos? *Ryōdōraku*, cromopuntura, eletropuntura etc.; nada disso fazia parte da tradição médica chinesa¹⁵. Mas para Laplantine, a acupuntura parece continuar sendo tradicional no contexto chinês mesmo com essas inovações tecnológicas. Não haveria aqui uma incoerência?

OS AUTORES FAVORÁVEIS

O número de autores que defendem ou empregam a nomenclatura *medicina tradicional* sem maiores problemas é maior que o de autores que a questionam. Dentre as várias possibilidades, destacam-se a própria OMS, Hanegraaff e Capra, esse último muito popular na Naturologia. Suas posições também parecem ir ao encontro do que foi debatido no IV FCN, tal qual se ressaltará nessa seção.

Para a OMS⁹ (p. 1, tradução minha^{XXII}, grifo meu), “os termos *medicina complementar/alternativa/não-*

-convencional são usados indistintamente com *medicina tradicional*”. Todos dizem respeito às práticas de cura influenciadas por fatores como a cultura, a história, a religião e a filosofia. Embora a OMS reconheça que alguns autores façam uma diferenciação entre *medicina tradicional* e *medicina alternativa*²⁸, na prática o órgão é indiferente a qual termo é usado, pois entende que ambos se refeririam, de uma forma ou de outra, a esses sistemas de cura que não estariam pautados no modelo biomédico dominante, desenvolvidos através da observação e da tentativa e do erro. Mas ainda que nem sempre possam ser comprovados cientificamente, a OMS reconhece que seu valor é atestado pela experiência, passada de geração a geração⁹. Por causa disso, suas diretrizes tendem a estimular tais práticas, desde que sua eficácia e segurança sejam asseguradas pela ciência, visando regulá-las²⁸; o que, aliás, as desvaloriza sutilmente por colocá-las à mercê da biomedicina dos países tidos como desenvolvidos.

Hanegraaff²¹ também não faz distinções terminológicas. Em sua tese de doutorado^{XXIII}, o cientista usa fundamentalmente o termo genérico *terapias alternativas*^{XXIV}, compreendendo nele todas as formas de cura que compartilham uma preocupação com o *healing* em oposição ao *curing*. Em língua portuguesa, *healing* e *curing* são igualmente traduzidas como “curar”, sem diferenciações semânticas. Em sentido amplo, a distinção do autor se faz pelo modelo terapêutico que cada uma responde. *Curing* se pautaria na compreensão reducionista de doença do modelo biomédico, enquanto *healing* se orientaria por um modelo de saúde que considera também as experiências sociais e percepções pessoais. Sejam antigas ou modernas, as formas de cura que se preocupam com o *healing* fariam parte do que Hanegraaff chamou de *sistemas médicos tradicionais*^{XXV}, pois ele considerou que nesses casos, mesmo que tenham sido criadas há pouco tempo, “[...] as novas terapias tentam reintegrar a ligação íntima entre religião e cura abandonada e rejeitada pela medicina ocidental científica”²¹ (p. 44, tradução minha^{XXVI}).

Uma oposição entre a medicina científica dominante e outras práticas em saúde foi também

debatida por Capra²⁹, quem as chamou de *medicinas tradicionais*. No entanto, Capra reconhecia que “através dos tempos as culturas parecem ter oscilado entre o reducionismo e o holismo em suas práticas médicas”²⁹ (p. 305, tradução minha^{XXVII}), cuidando ao declarar que nem toda medicina tradicional terá necessariamente uma abordagem holística. Mas Capra percebeu que “[...] quando suas abordagens foram fragmentadas e reducionistas, esse reducionismo era comumente muito diferente do que domina a medicina científica atual”²⁹ (p. 306, tradução minha^{XXVIII}).

A diferença que Capra observou nos casos de causa e efeito nessas medicinas e que levou Hanegraaff a considerar que *medicina tradicional e medicina alternativa* são virtualmente sinônimos é o pensamento simbólico, central para a sua abordagem. O próprio Laplantine³⁰, citado na seção anterior, ressalta que a medicina científica é muito boa em responder o *como* se adoecer, mas o *porquê* repousa em interpretações simbólicas que somente as medicinas populares podem fornecer. Ou, como exemplifica Lévi-Strauss³¹ (p. 228), “nada disso se produz em nossos doentes, quando se lhes explica a causa de suas desordens, invocando secreções, micróbios ou vírus”.

É por isso que a ideia de eficácia simbólica de Lévi-Strauss³¹ se apresenta como uma importante chave de leitura na argumentação pelo uso do termo *medicina tradicional* por naturólogos. Embora Lévi-Strauss tenha se pautado nas medicinas xamânicas (no plural) em seu estudo, conforme explica Maluf³² (p. 29), a “eficácia simbólica passou a caracterizar e a descrever [hoje] toda forma de ação, e em especial de ação voltada para a cura, que escaparia à causalidade mecânica ou orgânica da lógica biomédica e científica”.

Segundo Hanegraaff²¹ (p. 44, tradução minha^{XXIX}), “a ligação entre religião e cura é, sem dúvida, natural. Ambos os domínios, afinal, compartilham uma preocupação em dar alternativas às fraquezas e sofrimentos humanos”. Não apenas isso, na maioria das vezes o conceito de salvação religiosa se baseia na ideia da ausência total do sofrimento e das neces-

sidades, o que o autor define como uma forma radical de cura. Hanegraaff ainda ressalta que a secularização da medicina, fenômeno também discutido por Capra²⁹ e Laplantine³⁰, é recente na história das religiões. Ao resgatar a dimensão simbólica e reconsiderar a espiritualidade dos doentes, essas outras medicinas estariam fazendo algo tradicional, mais antigo que a medicina vigente.

Quando Maluf³² (p. 32) ressalta que, na eficácia simbólica, “o trabalho terapêutico e ritual refere-se também a uma dimensão cosmológica, de valores”, ela está ressaltando algo também muito intrínseco à Naturologia. Destacando os trabalhos apresentados no IV FCN, Portella³³ (p. 51, grifo meu) considerou que “[...] a Naturologia se diferencia de outras profissões da área da saúde principalmente por usar de um *olhar integrativo* sobre racionalidades distintas”. Também pareceu a Teixeira³⁴ que essa *visão naturoológica* é o que existe de mais essencial à Naturologia, independentemente de quais práticas são usadas ou não.

Assim, poder-se-ia concluir que a Naturologia tem uma cosmologia própria, uma forma de entender o mundo e a saúde que a diferencia, permitindo-lhe o diálogo com práticas terapêuticas e sistemas de cura tão distintos de forma coesa. A perda dessa cosmologia tornaria a Naturologia não naturoológica. Por resgatar uma visão integral de saúde, já se poderia dizer que fazemos algo mais antigo que o modelo da medicina científica atual. Mas se, além disso, essa suposta cosmologia naturoológica pretender resgatar de alguma forma a ligação entre cura e espiritualidade, o que a Naturologia faz seria definitivamente tradicional. Pouco importaria se há técnicas e tecnologias novas sendo desenvolvidas. Pouco importariam os novos conhecimentos por ela produzidos. Pouco importariam as releituras nessa perspectiva.

Todavia, sobre a eficácia simbólica, ressalta-se que Lévi-Strauss era um estruturalista. Ele não estava falando de símbolos universais, mas sim de símbolos comuns a uma cultura. A eficácia simbólica só faz sentido e é eficaz se os símbolos evocados forem compartilhados entre o enfermo e o curador. Lévi-Strauss compreendia que o xamã domina o sistema de posições e arranjos estruturais de sua cultura e,

dessa forma, pode restabelecer as posições previstas pela regulação estrutural. Sendo assim, o ritual descrito em seu texto sobre eficácia simbólica provavelmente não teria efeito algum em alguém que vive numa grande metrópole, por exemplo. Neste sentido, os símbolos intrínsecos a uma cosmologia da Naturologia só fariam sentido e seriam eficazes àqueles que compartilham esses símbolos que – para a tristeza dos naturólogos mais “românticos” – não são universais, mas sim construções culturais.

Além disso, pressupostos de que medicinais tradicionais estão pautadas em religião/crenças podem ser perigosos, pois trazem implícitas ideias de que elas não contêm ciência, ou de que a biomedicina estaria isenta de dogmas por ser científica. Mas o materialismo científico está repleto de símbolos e credos: a crença na imparcialidade, na neutralidade, na objetividade, na realidade física como única verdade, no cartesianismo e na experimentação controlada e repetível como forma legítima de apreender a verdade. Estaria aqui oculta a clássica oposição entre religião e ciência, e nela o problema recorrente (e que não leva a lugar algum) de qual das duas é a dona da *verdade*.

A postura da OMS é especialmente preocupante, pois se trata de um órgão que serve de modelo às políticas para a saúde internacionalmente. Conquanto reconheça e estimule as medicinais tradicionais, ao compreendê-las no binômio tradicional/científico e declarar que devem ser reguladas pelos critérios da pesquisa científica²⁸, subentende-se em seu discurso a primazia da biomedicina. Evidentemente não se descartam os avanços inegáveis que a ciência propiciou à saúde. O problema é que, conforme lembram Russell e Wegter-McNelly, o materialismo científico não dialoga com o pensamento religioso (ou simbólico), pois parte do pressuposto de que o mundo é composto só por matéria. “Além disso, [os materialistas] afirmam que a ciência é a única ma-

neira de obter conhecimento verdadeiro; a religião não nos diz nada de real valor sobre o mundo ou a humanidade”³⁵ (p. 47). Mas se alguns desses sistemas de cura não podem ser explicados por critérios materialistas, como funcionaria essa regulação de que tanto falam as estratégias da OMS para as medicinais tradicionais? Seriam proibidos? Caberia ao pensamento científico ser o critério de regulação?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Objetivou-se, com esse trabalho, ampliar as discussões conceituais sobre a Naturologia, debatendo a questão do uso do termo *tradicional* aplicado às medicinais não biomédicas. Apresentaram-se os principais argumentos sobre o uso de tal nomenclatura por autores de áreas diversas da academia, dialogando com a realidade da Naturologia no Brasil.

Sobre os críticos, notou-se que as oposições levantadas ao uso do termo *medicina tradicional* se pautam, resumidamente, na concepção de que o que se considera tradicional em outras partes do mundo não seria tradicional no Brasil necessariamente. Sobre os autores favoráveis, citou-se a noção de eficácia simbólica, pois antes da secularização da medicina a cura possuía um caráter simbólico central importante. Entretanto, pode-se observar que implícita à discussão da dicotomia tradicional/científico está a visão do tradicional como algo simbólico, baseado em crenças, enquanto que o modelo biomédico é tido como verdadeiro, livre de crenças. Mas o fato é que a biomedicina também se baseia em crenças, ao passo que todas as formas culturais de atenção à saúde são saberes legítimos.

Evidentemente, não se esperou esgotar as discussões com essa produção. Espera-se, contudo, que tais reflexões possam gerar considerações novas sobre o que é a Naturologia, sua epistemologia, seus conceitos base e fortaleza, assim, a profissão.

FONTE DE FINANCIAMENTO:

Nenhuma

CONFLITO DE INTERESSES:

Declara não haver

REFERÊNCIAS

1. Stern FL. Reflexões epistemológicas sobre Naturologia por paralelos com a Ciência da Religião [Internet]. In: 4º Fórum Conceitual de Naturologia; 2013 out. 24; São Paulo. Anais eletrônicos. São Paulo; 2013 [citado 2014 fev. 22]. Disponível em: <http://www.apanat.org.br/noticias/eventos/anais-vi-conbranatu/>
2. Silva AEM. Naturologia: um diálogo de saberes [tese]. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Doutorado em Ciências Sociais; 2012. 214 f.
3. Teixeira DV. Integridade, interagência e educação em saúde: uma etnografia da Naturologia [dissertação]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Mestrado em Antropologia Social; 2013. 112 f.
4. Alami S, Desjeux D, Garabau-Moussaoui I. Os métodos qualitativos. São Paulo: Vozes, 2010.
5. Gil AC. Como elaborar projetos de pesquisa. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.
6. Shils E. Tradition. Chicago: University of Chicago, 1981.
7. Valliere PR. Tradition. In: Jones L, editor. Encyclopedia of religion. 2ª ed. Farmington: Thomson Gale, 2005. p. 9267-9281.
8. Allison RS. Tradition. In: Green TA, editor. Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1997. p. 799-802.
9. World Health Organization. General guidelines for methodologies on research and evaluation of traditional medicine. Geneva: WHO, 2000.
10. 2º Congresso Brasileiro de Naturologia: 2009 nov. 5-7; Florianópolis; Anais eletrônicos. Florianópolis; 2009 [citado 2014 mai. 25]. Disponível em: <http://www.apanat.org.br/noticias/eventos/anais-do-ii-congresso-brasileiro-de-naturologia-2009/>
11. 4º Congresso Brasileiro de Naturologia: 2011 out. 28-30; São Paulo; Anais eletrônicos. São Paulo; 2011 [citado 2014 mai. 25]. Disponível em: <http://www.apanat.org.br/noticias/eventos/anais-do-iv-congresso-brasileiro-de-naturologia-2011/>
12. 5º Congresso Brasileiro de Naturologia: 2012 out. 25-28; Florianópolis; Anais eletrônicos. Florianópolis; 2012 [citado 2014 mai. 25]. Disponível em: <http://www.apanat.org.br/noticias/eventos/anais-do-v-congresso-brasileiro-de-naturologia-2012/>
13. 6º Congresso Brasileiro de Naturologia: 2013 out. 24-26; São Paulo; Anais eletrônicos. São Paulo; 2013 [citado 2014 mai. 25]. Disponível em: <http://www.apanat.org.br/noticias/eventos/anais-vi-conbranatu/>
14. Laplantine F, Rabeyron PL. Medicinas paralelas. São Paulo: Brasiliense, 1989.
15. Moraes MRC. A reinvenção da acupuntura: estudo sobre a transplantação da acupuntura para contextos ocidentais e adoção na sociedade brasileira [dissertação]. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Mestrado em Ciências da Religião; 2007. 248 f.
16. Magnani JGC. O Brasil da Nova Era. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
17. Gurgel CBFM. Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos. São Paulo: Contexto, 2010.
18. Ministério da Saúde (Brasil). Secretaria da Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS: PNPIC-SUS. Brasília: Ministério da Saúde, 2006.
19. Eliade M. Shamanism: archaic techniques of ecstasy. Princeton: Princeton University, 1964.
20. Harner M. The way of the shaman: a guide to power and healing. New York: Harper & Row, 1980.
21. Hanegraaff WJ. New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought. New York: State University, 1998.
22. Winkelman M. Shamanism: an overview [further considerations]. In: Jones L, editor. Encyclopedia of religion. 2ª ed. Farmington: Thomson Gale, 2005. p. 8274-8280.
23. Siikala AAL. The rite technique of the Siberian shaman. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1978.
24. Furst PT. Shamanism: South American Shamanism. In: Jones L, editor. Encyclopedia of religion. 2ª ed. Farmington: Thomson Gale, 2005. p. 8290-8294.
25. Noel DC. The soul of Shamanism: Western fantasies, imaginal realities. New York: Continuum, 1998.
26. Arrien A. O caminho quádruplo: trilhando os caminhos do guerreiro, do mestre, do curador e do visionário. 2ª ed. São Paulo: Ágora, 1998.
27. Bauman Z. Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
28. World Health Organization. Traditional medicine strategy: 2014-2023. Geneva: WHO, 2013.
29. Capra F. The turning point: science, society, and the rising culture. New York: Bantam, 1982.
30. Laplantine F. Antropologia da doença. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
31. Lévi-Strauss C. A eficácia simbólica. In: _____. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 215-236.
32. Maluf SW. Eficácia simbólica: dilemas teóricos e desafios etnográficos. In: Tavares F, Bassi F, organizadores. Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: Edufba, 2013. p. 29-59.
33. Portella CFS. Reflexões acerca da Naturologia, transdisciplinaridade e as racionalidades médicas [Internet]. In: 4º Fórum Conceitual de Naturologia; 2013 out. 24; São Paulo. Anais eletrônicos. São Paulo; 2013 [citado 2014 fev. 22]. Disponível em: <http://www.apanat.org.br/noticias/eventos/anais-vi-conbranatu/>
34. Teixeira DV. As racionalidades médicas, o diálogo entre saberes e a Naturologia: reflexões para uma definição [Internet]. In: 4º Fórum Conceitual de Naturologia; 2013 out. 24; São Paulo. Anais eletrônicos. São Paulo; 2013 [citado 2014 fev. 22]. Disponível em: <http://www.apanat.org.br/noticias/eventos/anais-vi-conbranatu/>
35. Russell RJ, Wegter-McNelly K. Ciência e teologia: interação mútua. In: Peter T, Bennett G, organizadores. Construindo pontes entre a ciência e a religião. São Paulo: UNESP, 2003. p. 45-63.
36. Rodrigues DMO, Hellmann F, Daré PK, Wedekin LM, organizadores. Naturologia: diálogos e perspectivas. Palhoça: UNISUL, 2012.
37. Hobsbawn EJE, Ranger TO. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
38. Guerriero S. Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.
39. Hellmann F, Wedekin LM, organizadores. O livro das interações: estudos de caso em Naturologia. Tubarão: UNISUL, 2008.
40. Hellmann F, Wedekin LM, Dellagiustina M, organizadores. Naturologia Aplicada: reflexões sobre saúde integral. Tubarão: UNISUL, 2008.
41. Cad. acad. 2011 jan-jun; 3(1).
42. Cad. acad. 2011 jan-jun; 3(2).
43. Cad. naturol. terap. complem. 2012 jul-dez; 1 (1).
44. Cad. naturol. terap. complem. 2013 jan-jun; 2 (2).
45. Neves LCP. A integralidade na terapia floral e sua possibilidade de inserção no sistema único de saúde [dissertação]. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Mestrado em Saúde Coletiva; 2007. 181 f.
46. Hellmann F. Reflexões sobre os referenciais de análise em bioética no ensino da Naturologia no Brasil à luz da bioética social [dissertação]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Mestrado em Saúde Pública; 2009. 177f.
47. Christofolletti FC. Educação para morte com idosos: uma visão naturológica sobre o profissional [dissertação]. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Mestrado em Psicologia Clínica; 2011. 106 f.
48. Silva FL, Marimon RG. A relação homem-natureza na concepção naturológica: as relações xamânicas. In: Cad. acad., 2011; 3(2):73-89.
49. Kohn L, Introducing Daoism. New York: Routledge, 2009.
50. Ross J, Yamamura Y. Zang fu: sistema de órgãos e vísceras da medicina tradicional chinesa. 2ª ed. São Paulo: Roca, 1994.

NOTAS

- 1 Os *papers* submetidos ao FCN não poderiam ultrapassar 9 laudas e teriam apenas 20 minutos para apresentação.
- 2 Segundo Silva², o primeiro curso de Naturologia no Brasil foi fundado em 1994, na Faculdade de Ciências Biológicas e da Saúde Doutor Bezerra de Menezes, em Curitiba.
- 3 Alguns desses foram compilados pela Universidade do Sul de Santa Catarina no livro *Naturologia: diálogos e perspectivas*³⁶, em 2012.
- 4 Sobre a diferença entre tradições genuínas e tradições inventadas, cf. Hobsbaw e Ranger³⁷. Para o uso do termo tradição pelos novos movimentos religiosos como busca por legitimação social, cf. Guerriero³⁸.
- 5 Em sentido amplo, êmico diz respeito ao ponto de vista do adepto, enquanto que ético é o tipo de linguagem, distinções, teorias e modelos interpretativos que é considerado apropriado pela Academia por seus próprios termos, que podem ser diferentes daqueles dos próprios crentes. Para maiores informações sobre a distinção entre êmico e ético, cf. a introdução da tese de Hanegraaff²¹.
- 6 “[...] it is anything which is transmitted or handed down from the past to the present”, no original.
- 7 “Culture depends on teaching and learning, and teaching and learning presuppose a tradition. The concept of tradition thus applies to all fields of culture, including science, arts and letters, education, law, politics, and religion”, no original.
- 8 “Repeated pattern of behaviors, beliefs, or enactment passed down from one generation to the next”, no original.
- 9 “Tradition [...] includes material objects, beliefs about all sorts of things, images of persons and events, landscapes, sculptures, paintings, books, tools, machines. It includes all that a society of a given time possesses and which already existed when its present possessors came upon it and which is not solely the product of physical processes in the external world or exclusively the result of ecological and physiological necessity”, no original.
- 10 “Traditions remain recognizable through successive performances, but certain variations within group standards may be allowed”, no original.
- 11 “Constellations of symbols, clusters of images, are received and modified. They change in the process of transmission and interpretations are made of the tradition presented”, no original.
- 12 “Tradition is called upon to unite what experience divides [...]. Unity is sought not through regimentation but through the multiform elaboration of tradition”, no original.
- 13 Nesse ponto, Valliere diz respeito à diversidade das experiências humanas. A vivência de um rico é diferente da vivência de um pobre, assim como a vivência de um jovem é diferente da vivência de um idoso. A tradição, segundo ele, tem a capacidade de unir essas diferenças em uma unidade.
- 14 “It is the sum total of the knowledge, skills and practices based on the theories, beliefs and experiences indigenous to different cultures, whether explicable or not, used in the maintenance of health, as well as in the prevention, diagnosis, improvement or treatment of physical and mental illnesses”, no original.
- 15 Para outras similaridades, cf. Winkelman²²; Eliade¹⁹.
- 16 O material acadêmico publicado sobre a medicina xamânica usada na Naturologia ainda é escasso. Destaca-se um artigo de Silva e Marimon⁴⁸, que apesar da profundidade e sensibilidade com que aborda o tema, também não esclarece ao certo de qual(is) xamanismo(s) fala, tratando o termo no singular.
- 17 *Dào* é um termo polissêmico, usado de modos diferentes por grupos distintos na China. No contexto da medicina chinesa, *dào* passa a ideia de um caminho ou direção espiritual a qual a existência flui segundo a concepção daoísta. De acordo com essa mesma concepção, há uma noção de que tudo contém *dào*, logo *dào* é a fonte de tudo. Cf. Kohn⁴⁹.
- 18 Em sentido amplo, no coração do conceito daoísta de *yin-yáng* jaz a ideia de que forças aparentemente contraditórias são, na verdade, complementares, dando origem uma à outra conforme interação. Cf. Kohn⁴⁹.
- 19 Segundo a teoria dos cinco agentes (*wū xíng*), nossos órgãos podem ser divididos em cinco subsistemas. Essa divisão é chamada *zàng-fú*. Cf. Ross e Yamamura⁵⁰.
- 20 A tradução literal de *qi* é sopro. Em sentido amplo, em termos medicinais ao corpo humano pode ser entendido basicamente como sopro vital. Quando o *qi* acaba, o ser humano morre. Cf. Kohn⁴⁹.
- 21 Pesquisou-se nos livros de Naturologia editados pela Universidade do Sul de Santa Catarina^{36,39,40}; no volume temático dos Cadernos Acadêmicos^{41,42}; nos dois primeiros volumes dos CNTC^{43,44}; no banco de teses da CAPES por trabalhos que trouxessem a Naturologia como palavra-chave (cf. Neves⁴⁵, Hellmann⁴⁶, Christofolletti⁴⁷, Silva² e Teixeira³); e nos anais do II, IV, V e VI CONBRANATU^{10,11,12,13}.
- 22 “The terms complementary/alternative/non-conventional medicine are used interchangeably with traditional medicine”, no original.
- 23 A tese foi publicada em formato de livro. Cf. Hanegraaff²¹.
- 24 “Alternative therapies”, no original.
- 25 “Traditional medical systems”, no original.
- 26 “[...] the new therapies attempt to reinstate the close connection between religion and healing abandoned and rejected by scientific western medicine”, no original.
- 27 “Throughout the ages cultures seem to have oscillated between reductionism and holism in their medical practices”, no original.
- 28 “[...] when their approaches were fragmented and reductionistic, this reductionism was often very different from the one that dominates our current scientific medicine”, no original.
- 29 “The link between religion and healing is undoubtedly a natural one. Both domains, after all, share a concern with providing alternatives to human weakness and suffering”, no original.