

A NOÇÃO DA COENÇA NA TRADIÇÃO RELIGIOSA GREGA, EGÍPCIA ANTIGA E NA CULTURA SERERÊ SINE CONTEMPORÂNEA

Pierre Mbid Hamoudi Diouf¹

Resumo

Nesse artigo se encontra enunciado o princípio de continuidade e de entrecruzamento de civilizações no que tange às questões médicas e da saúde. De fato, face à doença, nascem, com frequência, intenções e teorias de princípios relativos às leis naturais ou sobrenaturais. Na etiologia como na medicação, o pensamento médico racional deixa, por vezes, espaço não apenas às interpretações irracionais sobre a noção de “doença”, bastante disseminadas nas crenças populares, mas igualmente às práticas terapêuticas mágico-religiosas. A Grécia Antiga, o Egito Antigo e o Sine² atual não foram poupados desse processo, pois nessas civilizações se observa de maneira notória a presença de uma mentalidade popular que proclama com convicção o caráter sagrado, divino ou até mesmo demoníaco da doença. A intervenção das divindades na origem ou o tratamento da doença, o uso da magia na medicina e a necessidade de aplicar outros tratamentos que revelem o oculto constituíram, em grande parte, o pensamento religioso grego e egípcio antigos e constituem, ainda em nossos dias, as características do pensamento entre certos povos da África.

Palavras-chave

Doença, Magia, Bruxaria, Água, Medicina, Plantas.

¹ Professor-Pesquisador - Universidade Cheik Anta Diop de Dakar, Dakar, Senegal. E-mail: pmhdiouf@gmail.com

² Região localizada ao longo da costa do delta de *Saloum* no Senegal, ao norte da Gâmbia e ao sul da *Petite Côte*, onde a maioria da população é sererê.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI:

Abstract

Dans cet article se trouve énoncé le principe de continuité et de croisement des civilisations sur les questions médicales et de santé. En effet, face à la maladie naissent souvent des intentions de théories de principes relatifs à des lois naturelles ou surnaturelles. Et en étiologie comme en médication, la pensée médicale rationnelle laisse parfois la place non seulement à des interprétations irrationnelles sur la notion de « maladie » bien répandues dans la croyance populaire, mais également à des pratiques thérapeutiques magico-religieuses. La Grèce antique, l'Égypte ancienne et le *Sine*³ actuel n'en furent pas épargnés : car dans ces civilisations, on observe de façon notoire la présence d'une mentalité populaire qui proclame avec conviction le caractère sacré, divin voire démoniaque de la maladie. L'intervention des divinités dans l'origine ou le traitement de la maladie, l'usage de la magie dans la médecine et la nécessité d'appliquer d'autres traitements relevant de l'occulte ont constitué en grande partie la pensée religieuse grecque et égyptienne antique, et constituent encore de nos jours les caractéristiques de pensée chez certains peuples en Afrique.

Mots-clés

Maladie, Magie, Sorcellerie, Eau, Médecine, Plantes.

³ Région située le long de la rive du delta du Saloum au Sénégal, au nord de la Gambie et au sud de la Petite Côte, dont la majorité de la population est *séereer*.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

Introdução

Em todos os tempos, nas sociedades tipicamente tradicionais de ontem e de hoje, a noção de doença parece um dos casos manifestos à qual se atribui a causa à uma ou a várias divindades, a demônios ou a forças maléficas. As doenças incuráveis, as pragas e epidemias, face às quais a medicina dita racional confessa-se impotente, faz somente aumentar a crença na causalidade divina, favorecendo o recurso às outras formas de terapia, notadamente aquela denominada mágica. Na verdade, a noção de esperança ou de desespero e a noção de doença aqui utilizadas só fazem sentido se as colocarmos em relação, simultânea e separadamente, aos doentes, por um lado, e com os médicos ou mágicos-curandeiros, por outro. Pois, tanto o paciente que recorre à terapia mágico-religiosa tem a esperança de ser curado, quanto o médico ou curandeiro que trata uma doença tem a esperança de ver seu paciente curado. E, a despeito da esperança dos terapeutas ou do paciente, a doença, por conta de seu caráter imprevisível, desafiava frequentemente os prognósticos: acontecia de os pacientes aos quais se havia previsto a morte ou por quem se desesperava em razão de sua sorte fossem curados, enquanto aqueles para os quais os médicos tinham bons prognósticos pereciam. Assim, é bem possível que essa desordem explique, ao menos em parte, o importante recurso às práticas exotéricas tradicionais em detrimento da medicina dita racional.

A história sempre nos mostrou que a superstição não era assunto de povos destituídos de cultura. Da Grécia Antiga à África atual, passando pelo Egito Antigo, as fontes nos dão razão: sabe-se que na Grécia, por exemplo, o general do exército, o escritor Nícias⁴, discípulo do célebre Sócrates, mesmo Xenofonte⁵, ou ainda Teofrasto⁶, se rodeavam de adivinhos e profetas populares (coleccionadores de oráculos) e praticavam muito, como todo bom grego, os ritos médicos-oraculares. Não há dúvida alguma que o Egito estava cheio de intérpretes de sonhos, de sacerdotes-adivinhos que constituíam uma instituição oficial reconhecida pelo faraó. Ainda hoje, essa necessidade premente de querer encontrar uma explicação e uma solução irracional para certos problemas subsiste, basta fazer um *tour* em um país africano para se convencer disso. À guisa de ilustração, na tradição sererê

⁴ Político, general ateniense durante a guerra do Peloponeso, nascido por volta de 470 e morto em 413 a.C.

⁵ Historiador, filósofo e chefe militar na Grécia, que nasceu por volta de 430 a.C. em Erchia e morreu em 355 a.C. em Trácia.

⁶ Filósofo, botânico, alquimista, aluno de Aristóteles, nascido por volta de 371 em Eresso e morto por volta de 288 a.C. em Atenas

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

*Sine*⁷, o curandeiro possuía uma aura muito mais importante do que o médico e ele exercia a sua arte como lhe aprouvesse. Na maioria das vezes, o próprio paciente ajuíza que há muito mais discrição em ir consultar um curandeiro, ainda mais porque este associa problema daquele apenas ao divino e ao místico.

Assim, em nosso artigo, interessa-nos essencialmente o “mistério” da doença e a sacralização, omitindo tudo o que se relaciona ao domínio da racionalidade. Num primeiro momento, evocar-se-á o sentido da doença na crença religiosa popular grega e nos meios de tratamento. Então, no mesmo sentido, a etiologia da doença e os meios de terapia no mundo religioso egípcio serão objeto de nosso segundo estudo. E, enfim, sob a mesma ótica, a terceira parte concernirá ao mundo tradicional sererê *Sine*, as crenças relativas à doença e, igualmente, aos seus meios de tratamento. Ademais, em todas essas três partes, tratar-se-á da simbologia da água no âmbito dessas curas tradicionais.

I) A doença nas tradições religiosas grega e egípcia

A. Entre os gregos

“*Νοῦσον γ’ οὐ πως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι*” *É impossível escapar aos males que o grande Zeus nos envia.*⁸

Antes da teoria humoral (sangue, fleuma, bile amarela e bile negra) desenvolvida pelos médicos hipocráticos, o sagrado servia, frequentemente, para a etiologia de certas patologias, à exceção daquelas traumáticas decorrentes dos combates dos guerreiros – na crença popular, a doença não mais era do que o pagamento das faltas cometidas por um mortal em relação a um deus. Este punia, à sua maneira, toda transgressão, fosse pelo azar de uma doença, fosse por conta de outros sortilégios. Sabe-se que, por exemplo, a raiva era atribuída à Ártemis, deusa da caça, pois os cães eram seus animais de companhia. Quanto ao seu irmão gêmeo e pai de Asclépio (deus da medicina), Apolo era considerado como um deus terrível da vingança e que impinge pragas horríveis. Na *Ilíada*, pode-se citar o episódio de súplica do velho sacerdote Crises, cuja filha lhe havia sido

⁷ Os sererê são uma etnia que vive principalmente no centro-oeste (o *Sine*) do Senegal, aqui temos o adjetivo que se refere a esses habitantes.

⁸ Homère, *Odyssée*, IX, 411.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

subtraída como butim por Agamenon. Desesperado em reaver a sua filha, ele se dirige ao deus vingador Apolo:

Apolo Phoibos ouviu a sua prece, e ele desceu dos cimos do Olimpo, o coração irritado; em seu ombro, ele portava seu arco e a aljava inteiramente repleta de flechas; e isso ressoou sobre o ombro do deus irritado, quando ele se punha a caminho; ele ia, semelhante à noite. Então, ele se colocou ao largo dos navios e atirou uma flecha. O arco argênteo fez um som agudo e terrível. Inicialmente, se pôs ao ataque das mulas e dos cães velozes, mas logo, ele virou a flecha amarga contra os próprios homens e atingiu; e as piras de mortos, em grande número, não cessava de queimar. Durante nove dias, as flechas do deus voaram sobre os homens⁹.

As fontes epigráficas, especialmente as estelas de Epidauro, testemunham igualmente esta concepção de doença: a ligação de causa e efeito entre a poluição (*miasma*) e a doença é colocada em evidência muitas vezes nesta fonte. As narrativas taumatúrgicas de pessoas incrédulas que terminaram por se converter (narrativas III, IV, VII, XXXVI dos *Iamata* de Epidauro) sublinham que o mal se declara apenas se o mortal quebra as regras estabelecidas pelas divindades: a doença era o preço a ser pago pelo infrator como lembrança de sua falta. O recurso às práticas terapêuticas religiosas, súplicas, encantamentos, jejum, ablução e banhos rituais, sacrifícios para remediar o sofrimento atesta esta mentalidade. “O contato com o sagrado está, assim, sujeito à essa condição de pureza: não é um fim em si mesmo, mas um pré-requisito” (Jost, 1992: 73). Por assim dizer, a crença em uma terapia divina supõe inicialmente a crença em uma etiologia sintomatológica divina; os deuses são responsáveis pela gênese dos males, das doenças. Pode-se encontrar um testemunho, por exemplo, no livro X das *Leis*, no qual Platão enfatiza que:

É frequente que as mulheres em geral, como todas as preocupadas com alguma doença, algum perigo, algum problema ou o que for, ou quando se sentem um pouco restabelecidas, consagram à divindade a primeira coisa que terão sob seus cuidados e consagram sacrifícios [...] ou mesmo quando a memória de várias visões lhes acomete, procurem remédios para cada uma, erigindo altares e santuários.¹⁰

Podemos citar também o caso de Élio Aristides que adoeceu gravemente durante sua estada em Roma, depois em Esmirna, e teve que recorrer a Asclépio devido ao desânimo dos médicos que consideravam seu caso

⁹ Homère, *Iliade*, I, 43-53.

¹⁰ Platon, *Lois*, X, 909e: ἔθος τε γυναιξί τε διαφερόντως πάσαις καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι πάντη καὶ κινδυνεύουσιν καὶ ἀποροῦσιν, ὅπῃ τις ἂν ἀπορῆ, καὶ τούναντίον ὅταν εὐπορίας τινὸς λάβωνται, καθιεροῦν τε τὸ παρὸν ἀεὶ καὶ θυσίας εὐχεσθαι [...] ὡς δ' αὐτῶς ὄφεις πολλὰς ἀπομνημονεύοντας ἕκασταισὶ τε αὐτῶν ἄκη ποιουμένους, βωνούς καὶ ἱερά.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

desalentador¹¹. Élio Aristides fez questão de destacar a própria prova da onipotência médica de Asclépio; afirma que o mesmo regime, os mesmos exercícios traziam, quando o deus o guiava e se expressava abertamente, para o corpo e para a alma, redenção, força, leveza, desafogo, contentamento interior, tudo o que há de melhor; e que, quando outro o aconselhava e falhava em reconhecer o verdadeiro pensamento do deus, essas mesmas coisas tiveram todos os efeitos opostos¹². Acrescentemos o exemplo do orador Ésquines que, após um ano de fracassos na medicina humana, confia a questão a Asclépio, que o cura de uma úlcera na cabeça após três meses¹³. Em todo caso, deve-se lembrar que qualquer que seja a escolha do medicamento, os consultores têm o dever de estar εὐέλπιδες, ou seja, estarem repletos de boa esperança. De fato, na medicina dos templos, "Asclépio não saberia curar nenhum homem medroso, exceto aquele que, animado por uma boa esperança, viesse ao templo" τὸν Ἀσκληπιὸν οὐκ ἰασεῖσθαι τοὺς δειλοὺς τῶν ἀνθρώπων εἰς ταῦτα φάμεν, ἀλλ' ἢ οἵτινες κα ποτ' αὐτόν νιν ἀφικνῶνται εἰς τὸ τέμενος ἔόντες εὐέλπιδες (Narrativa XXXVII do *Iamata*).

Assim, pode-se observar uma crença fortemente mágico-religiosa na explicação e tratamento da doença em consultores enfermos, poder-se-ia mesmo dizer uma algofobia. Também nos é dito, na tragédia grega, em particular no *Hipólito* de Eurípides, que o coro das mulheres de Trezena, que acabava de saber da doença de Fedra, questionava diretamente sobre as várias divindades que poderiam ser a causa dela:

¹¹ Aelius Aristide, *Discours Sacrés : rêve, religion, médecine au II^e siècle après Jésus Christ*, introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris, Ed. Macula, 1986, p. 20: "Durante esta doença, ele recorreu primeiro, não a Asclépio, mas aos médicos. [E] foi um desânimo total quando os médicos diagnosticaram seu caso como desesperador. Eles o enviaram para as fontes termas perto de Esmirna na esperança de que ele se sentisse melhor lá. E foi então, diz ele, que o salvador começou a dar-lhe suas revelações". Para dizer a verdade, Aristides deixa entender que Asclépio continue a ser o último recurso, como no corpus de *Iamata* onde se transcrevem casos cuja gravidade da doença deixa entrever o desespero dos médicos.

¹² Aelius Aristide, *Discours Sacrés*, p. 65.

¹³ Pierre Waltz *Anthologie Palatine*, t. III, livre VI, 330, 1931, p. 159 [Αἰσχίνης Ἀτρο]μήτου Ἀθηναῖος | Ἀσκληπιῶι ἀ]νέθηκεν. | Θνητῶν μὲν τέχναις ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον | ἐλπίδα πᾶσαν ἔχων, προλυπῶν εὐπαιδᾶς Ἀθήνας, | ἰάθην ἐλθόν, Ἀσκληπιέ, πρὸς τὸ σὸν ἄλλος, | ἔλκος ἔχων κεφαλῆς ἐνιαύσιον, ἐν τρισὶ μῆσιν. Ésquines (o orador), filho de *Atrométos* de Atenas, dedicou esta estela a Asclépio. "Não confiando mais na arte dos mortais, coloquei todas as minhas esperanças na divindade: deixei Atenas para os nobres jovens; eu vim, Asclépio, para seu bosque sagrado; e fui curado, em três meses, de uma ferida que tinha na cabeça há um ano" (trad. Pierre Diouf, tese volume II).

Tu não estás, jovem mulher, possuída seja por Pan seja por Hécate, ou é pelos augustos Coribantes que estás perdida, ou ainda pela Mãe que reina sobre os montes? Isso não é por negligências em relação a ardente caçadora Dictina, por não lhe ter sacrificado vítimas, que tu te consomes¹⁴?

Mesmo a condução religiosa dos pacientes é afetada por isso, pois, deve-se frisar, a superstição é um temor em relação ao divino, que levaria os que consultam a ver no deus uma potência que pode prejudicá-los e a quererem se proteger disso, custe o que custar, por meio de múltiplas precauções. E, malgrado todas as suas atividades preventivas ou expiatórias, sempre permanece neles um temor exagerado que os induz à tais interpretações de suas doenças. O sacerdote do santuário não fica de fora, e também se esforça, por medo de uma sanção divina, em evitar certos atos considerados sacrílegos: aproximar-se de um morto ou tocar uma mulher durante um parto, pois a morte e o parto eram fortemente proibidos nos santuários dos curandeiros. Pode-se lembrar que todos os santuários gregos se protegiam da poluição.

Nessa mesma ótica, pode-se sublinhar o valor inestimável da água nesse processo de purificação e cura. Os gregos tomaram consciência muito cedo dos efeitos da água, como ainda se pode ver hoje entre os sererê (cf. abaixo). As noções de propriedade-pureza, na Grécia Antiga, atestam bem a concepção que se tinha das águas. Os cultos de cura em honra a Asclépio, a Anfiarau de Oropo e a Trofônio de Livadiá têm uma conexão intrínseca com a água. Deve-se compreender que “no espírito dos gregos da Antiguidade, a água límpida, de uma força desconhecida, jorrava sobre a terra e devia ser considerada como um dom dos deuses, do qual dependia toda a vida na terra (...) A medicina antiga tinha uma predileção em relação às terapias com a água, por exemplo nos tratamentos de eczema, dos reumatismos, da gota e das doenças psicossomáticas” (Kasas, 1979: 8-9). Assim, pode-se observar com facilidade a persistência das terapias com a água nos santuários de cura do deus Asclépio e nos *Contos Sagrados* de Élio Aristides.

A construção de santuários médicos longe das fontes de água não eram, portanto, levados em conta. A presença das fontes na proximidade parece, aliás, remontar a um período mais distante. A água era, inicialmente, conhecida pelo seu valor de purificação, mas a descoberta dessas virtudes curativas, da preservação do bem-estar somático e psíquico dos

¹⁴ Euripide, *Hippolyte*, v. 141-148 : Σὺ γὰρ ἔνθεος, ᾧ κούρα, εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἐκάτας ἢ σεμνῶν Κορυβάντων φοιτᾶς ἢ ματρὸς ὀρείας; Σὺ δ' ἀμφὶ τὰν πολύθηρον Δίκτυνναν ἀμπλακίαις ἀνίερος ἀθύτων πελάνων τρύχη;

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

indivíduos, foi eficaz em relação ao nascimento, estritamente falando, dos cultos de cura. A água adquire, assim, uma dimensão médica.

B. Entre os egípcios

Segundo a mentalidade popular egípcia, a doença era concebida como fruto de uma força externa, um feitiço lançado por uma divindade, um ser demoníaco ou um morto esquecido por seus descendentes. A impiedade parece ser a pior das manchas, passível de uma sanção mortal, como uma doença quase incurável que as divindades podem enviar. Por exemplo, as patologias cutâneas como a lepra eram assimiladas à cólera divina, ou mesmo certas formas de tumor ao deus Consu (*Khonsu*): para alguns, a responsabilidade do deus na doença era uma certeza.

Como entre os gregos, os meios de terapia não podiam ser, portanto, considerados fora da religião. “Era necessário se virar à deusa *Sekhmet* e aos outros para que eles concedessem a sua proteção e cura ao sofredor. Os médicos apropriados a este tratamento eram aqueles do templo, os *ouabou-sekhmet*. A prática destes era fortemente impregnada de religiosos, era a magia ou o exorcismo. A própria magia marcou muito a medicina egípcia à qual permaneceu sempre ligada” (Diouf; Diouf, 2020: 113-114).

A utilidade de um tal estudo permite reconsiderar a prática médica sob todas as suas formas, indo do irracional ao racional, ou o inverso, durante os períodos iniciais no qual cada médico tenta conduzir a medicina à perfeição por uma arte baseada em experiências empíricas, ou em princípios exotéricos. Em Alexandria, por exemplo, a medicina que se dizia “científica” vai conhecer uma outra mudança na sua história e ver-se-á incorporada, ainda que confrontada à tradição que não responde mais à racionalidade. Essa incorporação de um saber dito “científico” no interior de diferentes tradições egípcias (astrologia, magia), e que levanta em verdadeiro problema de identidade, deixa-nos perplexos no que se refere à ideia de saber como definir esse gênero de prática médica emergente, e como uma tal prática se constituiu historicamente, combinando os usos terapêuticos aos fenômenos astrológicos. Duas versões, quase idênticas, relativas à medicina de Alexandria chamaram nossa atenção: de um lado, o Livro curto de medicina de Hermes Trismegisto segundo a ciência astrológica e o influxo natural das estrelas, publicado à intenção de seu discípulo Asclépio, detendo um index de doze capítulos (dedicados aos signos do zodíaco com plantas relacionadas) e de informações sobre o momento da colheita destas plantas; e, por outro lado, a célebre carta

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

autobiográfica, endereçada ao imperador César, que se atribui a Harpocraton de Alexandria e cujo objeto trata de uma medicina miraculosa, acompanhada de uma magia hermética, na qual o autor expõe uma longa história sobre a maneira como obteve esta medicina em Tebas no Egito, decorrente da revelação de Asclépio (os momentos e dos lugares propícios à colheita das plantas seguidos dos signos do Zodíaco), após ter ficado fascinado, depois decepcionado, por um livro de Nechepso. No entanto, convém ressaltar que esta colheita das plantas é ritual, pois ela é destinada a fornecer às plantas toda a sua eficiência terapêutica e miraculosa; além disso, possui certo efeito benéfico sobre o paciente quando é acompanhada não somente de preces e palavras encantatórias, mas igualmente em sintonia com os signos astrológicos. Eis toda a originalidade desta prática médica em Alexandria.

Portanto, na medicação, a título de exemplo, vamos citar essas poucas passagens das fórmulas mágicas do papiro médico de *Ebers* que relatam a libertação de Hórus por Ísis das maldições lançadas contra ele por seu irmão Seth, assassino de seu pai Osíris.

- Ísis, Grandiosa em meios mágicos, possa – tu me conceder, possa – tu me apartar de toda e qualquer coisa maléfica, maligna, e vermelha, decorrida de uma atividade de um deus, da atividade de uma deusa, decorrida de um morto ou de uma morta, decorrida de um inimigo homem ou mulher que viriam se opor a mim, tendo em vista que (outrora) tu concedeste e tu apartaste teu filho Hórus e considerando que eu (também eu) entrei no fogo e que eu escapei à água. (Então), eu não cairia na armadilha desde dia!

- Eu disse, então, que eu era jovem e bem pequeno: “Oh, Rá, fala em favor de teu representante! Oh, Osíris, fala em favor daquele que veio de ti”. (Então), Rá falou em favor de seu representante e Osiris falou em favor daquele que veio dele, pois (antes) tu me havias salvado de todas as coisas maléficas, malignas, e vermelhas, decorrida de uma atividade de um deus, da atividade de uma deusa, decorrida de um morto ou de uma morta. Verdadeiramente eficaz, um milhão de vezes¹⁵ (Bardinet, 1995, p. 42).

Ainda concernindo os tratamentos da doença, chegaram-nos alguns papiros gregos da medicina mágica no Egito Antigo. Trata-se, principalmente, de coleções de encantamentos contra certas doenças. No inventário analítico dos papiros gregos de medicina, a autora Maie-Hélène Marganne propõe-nos o deciframento e tradução de alguns documentos

¹⁵ Com inveja do trono de Osíris, Seth o matou, cortou-o e escondeu seu corpo. Sua esposa Isis o encontrou e devolveu sua natureza graças à sua magia. Mas Seth, que ainda quer acabar com Osíris, atacou o seu jovem herdeiro, ainda frágil, Hórus. Este será socorrido e entregue por sua mãe a cada ataque de Seth. Essa mesma proteção materna é solicitada aqui pelo médico antes de qualquer intervenção

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

que nos permitem considerar a doença como resultante de uma má sorte e que se devia conjurá-la ou expulsá-la pelo uso da magia, do feitiço, de amuletos, pelo uso de outros talismãs, ou ainda por meio de ritos expiatórios. Nós podemos tomar o exemplo do fragmento de rolo de dois papiros datados do primeiro século antes da nossa era, concernentes aos feitiços contra certas perturbações (Marganne, 1981: 49-50):

A coluna II contém três feitiços em hexâmetro destinados a afastar a doença. O primeiro (1-5), intitulada “fórmula para uma dor de cabeça” (1-2: *πρὸς κεφαλῆ πόνον λόγος παρα κεφαλῆς*) consiste, aparentemente, em uma invocação da divindade. O segundo (6-14), atribuído a *Syrienne de Gadara* (...) é recomendado para toda inflamação ou queimadura (7: *κατάκαυμα*). Trata-se aqui de um fogo inexaurível (14: *ἀκάματον πῦρ*), apagado graças à intervenção de sete virgens de olhos azuis escuros (11-12: *ἑπτὰ δὲ παρθενικαὶ κραινώπιδες*). A terceira (15-21), atribuída à *Thessalienne Philinna*, desconhecida por sinal (15: *Φιλίννη Θεσσαλῆς*) afasta a dor de cabeça ordenando à dor que fuja (17: *φεύγ’ ὀδύνη κεφαλῆς*).

Além disso, tanto os egípcios quanto os gregos concordam substancialmente quanto à importância da magia da água. Segundo fontes arqueológicas, nós temos consciência da água do *orvalho do céu*.

“Carregadas de poderes misteriosos emanados dos deuses do éter, ela introduz-nos ao domínio da magia onde a água desempenha um papel particular em ligação com as estelas e estátuas curandeiras, objetos cuja função é a de prevenir e curar das mordidas de crocodilos, serpentes, répteis, escorpiões e aranhas venenosas.” (Goyon, 1981: 147)¹⁶

II) A doença na tradição religiosa do Sererê *Sine* atual

Em muitos dos povos africanos, a causa da doença permanece a mesma da encontrada entre os egípcios e gregos antigos. A doença é considerada entre os Sererê *Sine* uma maldição, um sortilégio, as consequências de uma transgressão de normas religiosas e sociais; e a terapia concernia somente purificações e encantamentos. Por exemplo, em uma comunidade rural sererê do *Sine* denominada *Niakhar*, pesquisadores do *Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento* (IRD) de Dacar conduziram, a montante, pesquisas socioantropológicas sobre as causas frequência das mortalidades infantil e materna (Douillot; Delaunay, 2018: 171-179) nessas três últimas décadas, a despeito do progresso em matéria de saúde. E, a jusante, outros (Ba Gning; Sandberg, 2018: 295-309) trabalharam sobre a mentalidade da população e o recurso aos curandeiros em detrimento dos agentes de saúde dos

¹⁶ (GOYON, 1981 : 147) ; Klasens A., “A Magical Statue Base”, in OMRO, n° 33 (1952), 5-6.

distritos instalados *in loco*, colocando em evidência vários fatores tais como o sistema de prestação de cuidados, as crenças, as representações mentais da doença e as situações financeiras dos habitantes. As pesquisas atingiram quase todas as gerações de 16 a 90 anos a fim de conhecer realmente as percepções etiológicas e as trajetórias terapêuticas coletivas ou individuais.

Os sererês *Sine*, sejam de condição cristã ou muçulmana, vivem em sincretismo religioso e permanecem assaz ancorados em tradições animistas. Dessa maneira, “nesse contexto, a saúde é, antes de tudo, percebida pelo imaginário popular como o corolário do respeito às normas, direitos e obrigações sociais inculcados desde muito cedo no universo familiar. Ela supõe um código de conduta (princípios) que organizam os comportamentos de saúde segundo uma ordem temporal: nos deslocamentos (não sair em certas horas ou quando há um redemoinho); na higiene corporal (não se lavar ou se aproximar do lixo doméstico ao entardecer); em se alimentar (evitar comer alimentos dos quais não se conhece a procedência); quanto à polidez (não falar alto em certas horas ou quando se está grávida); nas relações intergeracionais (evitar deixar os bebês dormirem a sós e quanto aos contatos entre pessoas jovens e adultas); quanto ao gênero (particularmente, no que tange à sexualidade e à reprodução)” (Ba Gning; Sandberg, 2018: 295-309). A saúde depende fortemente da observação dessas recomendações. E, evidentemente, toda infração cometida a essas regras implica reprimendas: o que pode gerar doenças acerca das quais se atribui a causa, seja ao diabo denominado “*saïtané*”, seja à feitiçaria, obra do *naq*. “Entre outras, o não respeito à natureza e aos animais domésticos (cachorro, gato, ou pintinhos, por exemplo) pode engendrar doenças vividas como sinais da vingança do animal maltratado (...). As doenças ditas sererê podem ser (igualmente) o resultado de um mal encontro. Neste caso, o indivíduo poluído é direto ou indiretamente atingido por maus ventos, comumente denominados *qeñ*, enviados por ancestrais, feitiçeiros ou gênios maléficos” (Idem. *Ibidem.*). E, por conseguinte, desde que os sintomas sejam declarados pelo paciente, um tecido relacional se forma: dos pais aos familiares, passa-se à comunidade com o objetivo de encontrar soluções curativas ou de obter conselhos orientados não junto ao médico, mas, na verdade, junto ao médico tradicional, o curandeiro. Pois, na consciência coletiva, as doenças em geral são de origem sobrenatural. Ademais,

“[...] as doenças ditas sererê se manifestam com frequência a partir de dores de cabeça, febre, palpitações, alucinações, dores musculares ou de inchaços do abdômen que aparecem periodicamente e em escalas de tempo distintas. Os sintomas são sentidos, em especial, ao entardecer ou durante a noite. Da mesma forma que a mulher grávida que fala alto e expõe o seu bebê ao risco de ficar

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

“preso”, ou de ter kumalas, similar ao tétano pré e neonatal, a criança que dorme sozinha ou o jovem que não evita de se aproximar de pessoas muito idosas e senis corre o risco de contrair os ventos dos feiticeiros ou naq, e de pessoas que fogem da morte, conhecidas como xon faaf.”(Id. *Ibid.* p. 299).

Nas pesquisas conduzidas, nos interessam, sobretudo, um testemunho que corrobora, e de fato sintetiza a concepção sererê da doença. Trata-se da narrativa de uma mulher de 35 anos:

Eu tive sete gravidezes, mas os três primeiros bebês foram afetados por “kumalas”. O primeiro faleceu uma semana após o batismo, o segundo chorava muito à noite, sem que eu soubesse a razão, ao termo de alguns dias ele estava morto, o terceiro estava preso ao meu ventre. Assim, ele nasceu morto. Quando fomos, minha sogra e eu, na casa do curandeiro que mora no meu bairro, ele nos disse que era a obra de um de nossos vizinhos que prendia meus bebês em cada uma de minhas gravidezes, ele tinha poderes maléficos. É por causa disso que evito sair quando estou grávida. Desde então, tive quatro filhos que vingaram. Obrigado, Deus!

Pode-se depreender por meio desse testemunho que o recurso a meios de tratamento esotérico e uma proteção mística parece indispensável e imperativa para se preservar a saúde. Assim, de uma forma geral, em um vilarejo sererê *Sine*, quando um indivíduo estava doente, ele ou um próximo procuram logo um adivinho por meio de uma consulta. Por exemplo, o parente do doente pode pegar um quilo de painço e quatro pedaços de açúcar, de algodão, tudo amarrado em uma túnica branca. E, logo pela manhã, ele vai ao vidente sem rodeios e sem cumprimentar ninguém no caminho. Tendo chegado, ele saúda unicamente o vidente sem lhe informar a razão de sua visita. O vidente desata a túnica e observa atentamente o painço e o algodão. Depois, ele toma um pedaço de algodão, esfrega suas narinas, pronunciando a seguinte encantação:

“Samba kum jax landum

Kiin seen xa jax landum

Jimom fa Mojax, xa Roog a layu”

O que pode ser traduzido por: “Samba, pergunto-te o que o preocupa // Homem, pergunto-te o que o preocupa // Jimon e Mojax, o que diz Roog.”

Samba, *Jimom* e *Mojax* são os nomes de *pangol* ou espíritos ancestrais. O adivinho invoca, em princípio, seus *pangol* e faz a pergunta essencial: “O que diz Deus?”. Antes de continuar, nós temos que definir o universo sererê para se compreender melhor a religião. O universo dos sererê se apresenta em dois mundos bem distintos, o visível e o invisível. O mundo visível reagrupa os humanos, os animais, as produções da natureza *Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.*

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

(vegetais e minerais) e outros componentes do universo (astros, céu). Quanto ao mundo invisível, é apanágio de seres espirituais como *Rôg Sèn*, ser supremo que designa Deus tanto entre os sererês cristãos quanto entre os muçulmanos, ou animistas; além do quais, alguns espíritos que asseguram a intermediação entre Deus e os homens, os *Pangol* acerca dos quais havíamos falado acima. Todo culto sererê, a observância dos ritos e até mesmo dos quais falamos acima. Todo o culto Sererê, a observância aos ritos e mesmo o pensamento religioso repousam neles. O culto dos *Pangol* exige a participação e o serviço total das pessoas iniciadas ou dotadas (*Saltigi*, adivinho, *Madag*, vidente, *Yâl Pangol*, Senhor de *Pangol*, *Yâl hoh*, homem da magia etc.), e, evidentemente, todo homem capaz de explorar o mundo invisível.

Retornemos à prática médico-divinatória. Após as invocações, o vidente ou adivinho coloca, então, uma interrogação à posição do algodão e do painço, respondida por: sim ou não. Por eliminação, identifica o que preocupa o paciente e pergunta se esta doença fora enviada por Deus, um feiticeiro, um *pangol* ou um vento maligno. Inclinado sobre os reflexos do painço, o adivinho pode dizer: “Eu vejo os *pangol*” e perguntar imediatamente: “*pangol* paterno ou materno?”. Em seguida, pergunta a quem segura um animal a ser sacrificado: um boi, um carneiro, ou, com mais frequência, um galo. Caso o próprio adivinho seja competente, pode se propor como o sacerdote, em caso contrário, indicará o lugar do sacrifício, sem designar ninguém pelo nome. O preço da consulta é tão somente o painço que se torna propriedade da família do adivinho. Essa consulta para um doente é denominada *a pukax* entre os sererê do *Sine*. Em outros casos, é por meio de um ritual e de um banho com uma cabaça, acompanhada de palavras esotéricas, que o curandeiro transmite os sintomas do paciente ao animal em sacrifício. Após três dias, o paciente tem a obrigação de consumir o animal a fim de recuperar inteiramente a sua saúde.

Para além dos encantamentos e das preces que evocamos, dois aspectos nos parecem igualmente importantes. Em princípio, a simbologia da água no tratamento da doença, como entre os gregos e os egípcios. A água, falada *fô fi* em sererê, simboliza a vida e a purificação. E ela condicionava até mesmo o início dos ritos de consulta dos *Pangol*, por intermédio dos sacerdotes-adivinhos chamados *Saltigi*: a dimensão purificadora da água põe, com efeito, o sujeito consultor em condições de aceder aos ritos terapêuticos. Baseado na crença sererê, a água permite acabar com o mal e com os espíritos maléficos por meio de purificações (*a bogdah*). Ademais, “a primeira água da chuva, devido ao seu valor simbólico, é considerada

como terapêutica e conservada com vista aos nascimentos. Quando um bebê nasce durante a estação seca, gosta-se de despejar essa água na cobertura da casa, acima da porta de entrada, para reforçar a vida do recém-nascido. Nos casos em que não se disponha mais dessa água, despeja-se a comum, que simboliza aquela da primeira chuva” (Gravrand, 1973: 252).

Tal noção é encontrada entre os gregos. O banho do recém-nascido comporta um valor religioso essencial; ele constitui a primeira purificação espiritual do homem, - esse primeiro banho aparece como uma espécie de batizado. Note-se que a justificação higiênica do banho no recém-nascido é uma interpretação relativamente tardia. “É essa mesma estrutura de pensamento que parece seguir Galeno quando ele aconselha dar banho nas crianças em água quente para colocá-las em boas condições de crescimento. Não se trata mais de uma hidratação nutritiva, como em Hipócrates, mas de conduzir a criança a um estado de maciez que o torna, de alguma forma, plástico e apto a crescer: “os corpos moles crescem mais facilmente, porque suportam mais confortavelmente uma extensão em todos os sentidos” (Galien, *In nat. nom.*, CMG, V, 9, 1, p. 106, 15-21). O banho, então, não é exatamente terapêutico, mas faz parte de um tipo de conduta que prepara o corpo e favorece o seu desenvolvimento; é uma pesquisa, de alguma forma, de uma aptidão à saúde, um condicionamento” (Fontanille, 1982: 122-123).

Em seguida, o segundo aspecto que reteve a nossa atenção diz respeito aos vegetais, à planta medicinal destinada a curar o paciente: o *sas* particularmente curativo e remédio de uma plethora de doenças, em particular aquelas causadas pelos *Bif*, isto é, espíritos maléficos que podem inflar os corpos e provocar inflamações (Gravrand, 1973: 259). Os *Bif* são “maus ventos”, *a kèn a pahèr*. Uma decocção de pedaços de casca de *sas* pode amenizar essas inflamações. Por fim, vamos reproduzir uma pesquisa sobre a colheita ritual de tal planta de propriedades curativas, pesquisa realizada pelo Reverendo Padre Henri Gravrand junto a um sererê guardião dos ritos:

Para não ser atingido por doenças inverniais (sic) chamadas de gripes, o ancião sererê guardava o hábito de sempre ir procurar quatro cascas de *sas* no fim do dia. Mas, antes de cortar estas cascas, dizia: “Tu! Yasam barké fap ès fo vasik ya ès a ndèf am” (Tu! Que a bênção de meu pai e a sorte de minha mãe estejam comigo). Ele cortava as cascas e voltava à casa sem ser visto. Na primeira chuva, ele pagava uma cabaça nova e a enchia de uma água nova. Ele mergulhava as quatro cascas dentro dela e depositava a cabaça no meio do pátio da casa. O ancião sererê chamava então todos os sujeitos e fazia com que viessem para perto da cabaça. Eles vinham respeitosamente e silenciosamente. Antes do banho, o ancião sererê dizia:

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

“Yasam a tyr a pahèr aké nâ bafitka nu batand na, fo no mudand na, fo na ha bemb · Rôg, a nday na ha sèb ahéné” (Que as doenças do Nascente e do Poente, ou do Norte e do Sul, sejam cessadas por essas cascas). Então, casa um se lava na sua vez e está purificado. Baseados nos ancestrais, e mesmo de nossos dias, pois isso se pratica até o presente, o sas impede as doenças que vem do Oriente ou do Ocidente” (Idem. *Ibidem*).

Conclusão

Em última análise, note-se que a associação da doença à maldição, ao sortilégio, em todas as sociedades tradicionais que existiram, sempre constituiu uma crença popular desligada de todo tipo de hipótese racional. As prescrições de purificações, os encantamentos e as receitas mágicas deixavam, sem dúvida alguma, entrever o caráter demoníaco da doença no pensamento popular. Assim, o indivíduo, *ipso facto*, desenvolve em si, ao mesmo tempo, a necessidade de conjurar a má sorte e um sentimento de contaminação, de culpa ou de vergonha, que o impedia, muitas vezes, de procurar um verdadeiro médico. A questão do sentido da doença parece essencial neste estudo antropológico-social, onde se é obrigado a constatar que as tradições religiosas antigas gregas, egípcia, por um lado, e a sererê *sine* moderna, por outro, dizem respeito, finalmente, a um único e mesmo código, a despeito das diferenças espaço-temporais: se se puder crer nos testemunhos antigos e modernos, um caminho único se abre à crítica, a saber: que a doença se explica por causas irracionais que implicam, sistematicamente, intervenção de uma divindade ou de um ser demoníaco; e que a terapêutica não pode se opor, dessa forma, aos meios irracionais e mágicos em caso algum.

Referências bibliográficas

AELIUS, Aristide. *Discours Sacrés : rêve, religion, médecine au II^e siècle après Jésus Christ*, introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris, Macula, 1986.

Anthologie Palatine, t. III, livre VI, 330, texte établi et traduit par Pierre Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

BA GNING, Sadio; SANDBERG, John. Tomber malade et en guérir sans aller au dispensaire. La place des réseaux sociaux dans les représentations de la maladie et de la guérison en milieu rural *sereer*. In: *Niakhar, mémoires et perspectives. Recherches pluridisciplinaires sur le changement en Afrique*. Marseille et Dakar, Éditions de l'IRD et L'Harmattan Sénégal, 2018, p. 295-309.

DIOUF, Pierre M. H. ; DIOUF, Benjamin. Pratiques rituelles et croyances populaires en Egypte antique, en Grèce ancienne et dans le Sine actuel. In: *Revue des sciences humaines et des civilisations africaines, FoloFolo N° Juin 2020*, Université Alassane Ouattara, Bouaké, 2020, p. 102-117.

DOUILLOT Laetitia ; DELAUNAY, Valérie. Les causes probables des décès (1989-2009). In: *Niakhar, mémoires et perspectives. Recherches pluridisciplinaires sur le changement en Afrique*. Marseille et Dakar, Éditions de l'IRD et L'Harmattan Sénégal, 2018, p. 171 -179.

EURIPIDE. *Hippolyte*, v. 141-148, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

FONTANILLE, M.-T. Les villes d'eau. Chapitre I : Les bains dans la médecine gréco-romaine. In: *Revue archéologique du Centre de la France*. Tome 21, fascicule 2, 1982.

GOYON, Jean-Claude. L'eau dans la médecine pharaonique et copte. In: *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient*. I. Séminaire de recherche 1979-1980, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1981, p. 143-150.

GRAVRAND, H., Le symbolisme *serer*. In: *Psychopathologie africaine*, 1973, IX, 2, p. 237-265.

HOMERE. *Iliade*, I, v 43-53, t. I, texte établi et traduit par Paul Mazon avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v.5, n.2 - 2020.2. p. 71-87.

DOI: 10.34024/herodoto.2020.v5.12834

HOMERE. *Odyssée*, IX, 411, t. II, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

JOST, M. *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris, SEDES, 1992.

KASAS S. *Importants centres médicaux de l'Antiquité – Épidaure et Corinthe -. Quand la médecine était encore divine*, Athènes, Éditions Kasas, 1979.

MARGANNE, M.H. *Inventaire analytique des papyrus grecs de médecine*, Genève, Droz, 1981.

PLATON. *Lois*, X, 909e, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956.