

Cuidado religioso e cuidado espiritual: perspectivas diferenciadas acerca do cuidar

Religious care and spiritual care: differentiated perspectives on caring

Carlos Frederico Barbosa de Souza¹

RESUMO

Este artigo almeja discutir a relação entre religião, espiritualidade e saúde, tendo como horizonte de discussão os cuidados paliativos, embora estes não sejam exaustivamente mencionados. Diante de uma aparente não diferenciação entre cuidados religiosos e cuidados espirituais nas abordagens de saúde, a perspectiva aqui escolhida trabalhará a diferenciação entre estes dois tipos de cuidados, entendendo que esta distinção propicia perspectivas diagnósticas diferenciadas e, portanto, cuidados também distintos. Assim, pautado em uma metodologia bibliográfica, inicialmente, discutir-se-á a diferença entre religião e espiritualidade. Em seguida, levantar-se-á tipos de sofrimento de ordem religiosa e tipos de sofrimento de ordem espiritual. A conclusão é que esta abordagem diferenciada é importante para que as necessidades espirituais dos pacientes sejam atendidas em suas singularidades, sobretudo nos cuidados paliativos, em que estas dimensões se manifestam de forma mais intensa.

Palavras-chave: Cuidado espiritual; Cuidado religioso; Sofrimento espiritual e religioso; Cuidados paliativos.

ABSTRACT

This article aims to discuss the relationship between religion, spirituality and health, with palliative care as the horizon for discussion, although this is not mentioned exhaustively. Given the apparent lack of differentiation between religious care and spiritual care in healthcare approaches, the perspective chosen here will address the differentiation between these two types of care, understanding that this distinction provides different diagnostic perspectives and, therefore, different types of care. Thus, based on a bibliographic methodology, we will first discuss the difference between religion and spirituality. Next, types of religious suffering and types of spiritual suffering will be raised. The conclusion is that this differentiated approach is important for meeting the spiritual needs of patients and their specificities, especially in palliative care, where these dimensions manifest themselves more intensely.

Keywords: Spiritual care; Religious care; Spiritual and religious suffering; Palliative care.

¹ Atualmente é professor Adjunto IV da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, lecionando na graduação e sendo membro permanente do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. Editor Gerente da HORIZONTE - revista de estudos de teologia e ciências da religião. É professor da Faculdade Unimed, na pós graduação em Cuidados Paliativos, lecionando sobre a morte e o morrer nas religiões e espiritualidade e saúde. Membro do grupo de pesquisa "Religião, pluralismo e diálogo" (REPLUDI) e líder do grupo de pesquisa Centro de Culturas Clássicas Persas e Árabes. Presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - Soter (2025-2028). Membro da Associação Brasileira para Pesquisa e História das Religiões (ABHR).

Introdução

Este artigo quer discutir a relação entre saúde, religião e espiritualidade em seu aspecto do cuidar, tendo como pano de fundo os cuidados paliativos.² Neste sentido, a abordagem partirá, fundamentada em pesquisa bibliográfica, da distinção entre religião e espiritualidade (mesmo ambas sendo tratadas em conjunto com frequência na área da saúde, muitas vezes sinalizadas pela sigla R/E) e as consequências para uma perspectiva de cuidados acerca destas duas realidades quando vivenciadas por pessoas em situações de adoecimento grave. A compreensão é de que ambas as abordagens exigem perspectivas diferenciadas de cuidados, uma vez que podem representar movimentos subjetivos e interiores distintos e podem gerar sofrimentos específicos nos pacientes em adoecimento grave, seus familiares e pessoas próximas.

Assim, embora haja o reconhecimento da interface entre espiritualidade e religião, em um primeiro momento abordar-se-á a distinção entre ambas, compreendendo que a espiritualidade é mais ampla que a religião, se relacionando com realidades que podem ser vividas tanto no espaço religioso quanto fora dele. Em seguida, procurar-se-á identificar o que caracteriza o cuidado religioso e o que caracteriza o cuidado espiritual, embora estas duas realidades possam vir mescladas em muitos pacientes. Por fim, buscar-se-á identificar que tipos de sofrimento podem se relacionar a estas duas realidades.

Aqui, parte-se do princípio de que o ser humano é um ser multifacetado, possuindo diversas dimensões, mas estas se articulam – ou podem se articular – formando uma unidade e podendo favorecer cuidados integrais em saúde.³ Entretanto, a sua integralidade como ser não abole suas especificidades. Assim, haverá aqui a tentativa de identificar sofrimentos de ordem religiosa e sofrimentos de ordem espiritual e minimamente categorizá-los, procurando reconhecer campos de sofrimento distintos e que apontarão para cuidados distintos.

² Cuidados paliativos é uma filosofia de cuidados dedicados a pessoas que possuem adoecimento grave, progressivo e sem perspectivas de cura. Como filosofia do cuidar, trabalha de forma multi, inter e transdisciplinar, compreendendo o ser humano em sua integralidade e, a partir daí, desenvolve seus processos terapêuticos, cuidando das pessoas em sua dimensão biológica, social, psicológica e espiritual, e envolvendo profissionais de diversas áreas do conhecimento e de formação. Além disso, se propõe a cuidar não apenas dos pacientes, mas também dos que se encontram próximos a eles, sejam familiares ou pessoas que possuem algum tipo de afeto em relação ao paciente. Foi desenvolvida por Cicely Saunders, médica inglesa, e colaboradores na década de 60 do século passado. A materialização de sua proposta se realizou na fundação do Saint Christopher Hospice, em Londres, no ano de 1967.

³ Ao utilizar a expressão “cuidados integrais”, parte-se de uma concepção que questiona a definição de saúde da Organização Mundial da Saúde (OMS – 1946): “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas a ausência de doença ou enfermidade”. O que se problematiza aqui é a noção de “estado completo”, por entender não ser possível haver tal completude em realidades marcadas pela condição humana. Por outro lado, também se entende que a saúde deva ser pensada em sua integralidade, ou seja, entendida a partir da totalidade das dimensões de uma pessoa, assim como de sua condição de vida. Ou seja, nesta perspectiva não estão excluídas da possibilidade de alguém estar saudável, ter saúde, o fato de experimentar problemas, sejam de ordem biológica, psicológica, espiritual ou social, uma vez que representam processos e dinâmicas comuns à vida humana. O que garantiria a saúde de alguém é sua condição de articular estas diversas dimensões e de se abrir para construções pessoais sempre mais abrangentes, integradas e significativas. Assim, embora certas situações e realidades possam ser pensadas como “adoecimentos”, no conjunto da vida de uma pessoa, quando integradas em perspectivas mais amplas de sentido de vida e desenvolvimento pessoal, não retiram a condição de uma vida saudável. Envelhecer, embora traga suas limitações e perdas funcionais, não significa perda de qualidade de vida quando a pessoa consegue ter um olhar saudável para sua vida e existência. Acerca das ideias aqui expostas nesta nota, agradeço a reflexão realizada por Francisco Javier Sancho Fermín em curso oferecido na PUC Minas em 2025.

Como início desta discussão, o primeiro passo, portanto, é estabelecer minimamente a distinção entre religião e espiritualidade: duas realidades próximas, porém, distintas. O conceito de religiosidade também será introduzido nesta discussão, embora não venha a ser o foco da discussão e vá ser apenas minimamente desenvolvido.

1. O que é religião?

Identificar o fenômeno religioso a partir de um conceito que é o de religião, embora pareça óbvio, não o é. Isto porque este conceito possui uma história por meio da qual ficou restrito ao uso em uma ou outra perspectiva religiosa em especial. Além do que, há expressões que poderiam por ele ser abarcadas, mas que se localizam em outras culturas que nem as nomeiam por religião ou que possuem características que não se encontram neste conceito ou até dele divergem. Também, há uma diversidade de compreensões sobre o que seria uma religião dependendo da área de pesquisa de que se parta: teologia, filosofia, medicina, psicologia, sociologia, antropologia, semiótica, linguística, dentre outras. Outrossim, ainda há abordagens que levam em consideração epistemologias, metodologias e paradigmas distintos de pensamento: fenomenologia da religião, estruturalismo, existencialismo... Há perspectivas de abordagem essencialistas⁴ e funcionalistas⁵... E há teóricos diversos que a abordaram: Wiliam James, Karl Marx, Sigmund Freud, Max Weber, Emile Durkheim, Max Müller, Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, Viktor Frankl, Rudolf Otto, Friedrich Scheleiermacher, Mircea Eliade, dentre tantos outros. E com isso, há o risco de reduzirmos o fenômeno apenas à nossa leitura dele, não percebendo sua complexidade. Some-se a isto a consciência de que a palavra religião é presente no léxico ocidental, não havendo esta nomeação ou categorização em muitas tradições “religiosas” e culturais. (Pieper, 2019, p. 8). Desta forma, a palavra religião, muitas vezes, não dá conta do campo fenomênico que ela pretende abarcar, composto por uma enorme diversidade; sendo assim, é um termo que não é de elucidação fácil nem é evidente do ponto de vista científico.

Daí a necessidade de se discutir o que é religião. Porém, o faremos aqui sem a pretensão de estabelecer um conceito que possua validade universal e unívoca.⁶ Mais ainda: nossa discussão é apenas instrumental, visando ser útil para que profissionais de saúde possam identificar sua expressão fenomênica quando esta se manifestar em seus pacientes e

⁴ Perspectiva que compreende que as tradições religiosas se caracterizam por possuir uma “essência” que é o que as distingue das demais expressões humanas. Esta essência, muitas vezes, é traduzida pelo conceito de Sagrado. Ou seja, toda tradição religiosa possuiria, ontológica e essencialmente, uma relação com algum tipo de Sagrado. O problema desta concepção não é exatamente, a meu ver, a compreensão de Sagrado como elemento constitutivo das religiões, mas, sobretudo, a desistorização deste conceito, como se fosse válido universalmente e de maneira indistinta, descontextualizada, a todas as perspectivas religiosas. A este respeito, é elucidativa a abordagem de Frank Usarski, no capítulo 2 de sua obra: “Constituintes da Ciência da Religião”, com o título: “Os enganos sobre o sagrado. Uma síntese da crítica ao ramo ‘clássico’ da Fenomenologia da Religião e seus conceitos chave” (Usarski, 2006, p. 31-54).

⁵ Perspectiva que busca compreender as funcionalidades sociais e psicológicas das tradições religiosas e trabalham a partir deste foco para interpretar e analisar este fenômeno, não preocupadas, em geral, por sua definição ou com a busca de sua essência. Neste sentido, esta perspectiva não se ocupa da religião em si, mas se utiliza dela para compreender fenômenos mais amplos, sejam eles de ordem social ou psicológica, por exemplo. Veja a este respeito Pieper (2019, p. 16-17).

⁶ Neste artigo, adere-se à concepção de Talal Asad (2010) que indica a impossibilidade de uma definição universal de religião. Segundo este autor: “O meu argumento é que não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos (p. 264).

ambientes de trabalho, de modo que lhes permita identificá-lo e prestar os devidos cuidados em termos de saúde. Neste sentido, este artigo estabelecerá alguns elementos importantes para a discussão e identificação do fenômeno religioso.⁷

Uma primeira percepção a se ter presente é a da grande diversidade de expressões que compõem o terreno das tradições religiosas. Ou seja, este é um campo composto por ampla e complexa diversidade. Quando se aborda o tema do que é a religião não se está abordando uma realidade que se expresse de maneira uniforme ou manifeste uma essência universal (James, 1982, p. 26), embora possa guardar algumas características em comum. Antes, pelo contrário, embora haja alguns traços em comum, estamos falando numa diversidade de expressões, cada uma com sua nuance e especificidade de se dirigir ao que se tem como sagrado, que também pode ser compreendido de diversas maneiras e possuir expressões diferenciadas. Vemos, assim, “semelhanças familiares”.⁸ Desta maneira, há que se ter consciência (e cuidado!) de que lidar com a palavra “religião” muitas vezes pode significar fazer abstrações e generalizações de diversos tipos, além de visões ingênuas acerca de sua positividade ou negatividade. Embora a abstração em si não seja algo negativo e problemático – e muitas vezes seja algo necessário –, o questionável é quando a abstração perde vínculo com a concretude de suas expressões, gerando generalizações. A saída, portanto, para superar as abstrações é procurar ouvir e perceber a concretude das tradições religiosas e como elas se manifestam em suas linguagens, materialidades⁹, organização, símbolos e sentidos.

Outra questão a se ter presente quando se busca definir o que é religião, é que este conceito nasce em um contexto específico e determinado histórica e culturalmente, congruente ao Império Romano e ao Cristianismo. Daí que nem sempre sua aplicação para contextos outros seja pertinente e/ou fácil, muitas vezes exigindo uma ressignificação do mesmo para que se dê conta de compreender suas expressões concretas.

A primeira tentativa de defini-lo de que temos notícia surge através de uma busca de explicação etimológica do mesmo, que, no latim, apresenta-se por meio do substantivo *religio*.¹⁰ A problemática na antiguidade surge quando se procura elucidar este termo associando-o a um verbo para explicá-lo. Assim, Marco Túlio Cícero (106-43 AEC), em *De natura deorum* (Sobre a natureza dos deuses), o associa a *relegere*, que aponta, a partir da religiosidade romana, para a característica da religião como a observância cuidadosa e minuciosa dos rituais religiosos, dos cultos aos deuses (*cultus deorum*). Portanto, aqui tem-se

⁷ Para os que tiverem interesse em abordar teorias sobre o fenômeno religioso e a diversidade de concepções a seu respeito, pode-se consultar: Gisel; Tétaz (2002); Pals (2019); Villas Boas (2020). Também a Horizonte, revista de estudos de teologia e ciências da religião, lançou um dossiê temático a este respeito (Teorias da religião, 2019).

⁸ Aqui me apoio, sobretudo, na concepção de Ludwig Wittgenstein acerca dos jogos de linguagem, presente em sua obra Investigações Filosóficas (1994). Neste sentido, um exemplo interessante é o da própria palavra “jogo”, que unifica uma diversidade de jogos distintos – com regras, objetivos, estratégias, movimentos diferenciados –, como o futebol, o xadrez, o jogo de cartas, o handball. O antropólogo Benson Saler também se utiliza desta abordagem em sua obra Conceptualizing Religion (2000).

⁹ A respeito do conceito de materialidade e religião material, veja os estudos de Patrícia Rodrigues de Souza. (2019; 2024). Também a Rever, revista de estudos da religião, lançou um número temático exclusivo sobre religião material (Rever, v. 24, n. 3, 2024).

¹⁰ O termo *religio*, em seu uso antigo, não se referia necessariamente ao que hoje entendemos como religião. Referia-se, outrossim, ao termo escrúpulo quando relacionado ao culto. Mais tarde, a partir da perspectiva cristã, é que ele vai adquirir um sentido mais amplo para dar conta da experiência e organização desta tradição religiosa específica. (Azevedo, 2010).

uma ênfase na prática correta do ritual (a ortopráxis é realçada no lugar da ortodoxia) e não na crença, além do destaque ao aspecto cúltico (Hock, 2010, p. 18).

Já Lúcio Célio Firmiano Lactâncio (que viveu por volta de 240-320 EC), no âmbito cristão, vincula o termo *religio* ao verbo *religare*¹¹ em sua obra *Divinae institutiones* (Divinas instituições). Nesta obra, ele defende a ideia de “verdadeira religião” em oposição à concepção romana de religião. Assim, a verdadeira religião é aquela que possui um domínio específico – o do sagrado – em contraposição com o mundo do profano. Neste sentido, a palavra surge no âmbito do conflito entre a perspectiva cristã e a romana, provocando um deslocamento que a insere numa visão dual da realidade. A religião, desta forma, propicia a ligação ou religação de uma pessoa, que se encontra na profanidade, com a sacralidade. Ou seja, ela oferece um laço de piedade que liga os humanos a Deus. (Azevedo, 2010). Por fim, retomando as grandes narrativas a este respeito, Agostinho de Hipona (354-430 EC), ainda na perspectiva cristã, conecta o substantivo *religio* ao verbo *religere*, reescolher, fazer nova escolha. Isto é, diante do paraíso perdido pela culpa original, cabe aos seres humanos desenvolver a capacidade de reescolher o caminho certo novamente, ligar de volta ou reconciliar-se com Deus. Na perspectiva destas abordagens acima mencionadas, pode-se entender que o conceito de religião e a realidade para a qual ele aponta, diz respeito a atitudes do sujeito humano em direção a algum tipo de Sagrado para o qual orienta sua vida. Além disso, é interessante perceber que estas concepções sobre o que é a religião se ancoram em perspectivas de determinadas tradições religiosas. No caso do cristianismo, a predominância é de uma visão teísta que nasce de uma concepção de um Deus que se revela. Entretanto, há outras percepções neste terreno. Assim, há possibilidades de se pensar e viver a religião para além destas perspectivas, havendo tradições que possuem outras matrizes religiosas, como prismas mais filosóficos ou cosmológicos ou espiritualistas, gerando uma diversidade de cosmo percepções e cosmovivências.¹²

Entretanto, embora tenhamos claro que o surgimento da palavra religião remonta ao início do primeiro milênio, seu conceito como é entendido hoje não é o mesmo. Sua elaboração se deve à modernidade, sobretudo, ao período denominado de Iluminismo. Desta feita, possui características específicas devedoras deste período histórico que marcou grande parte do que se convencionou denominar de Ocidente. Neste período, há um fenômeno social que é a autonomização e a especialização das esferas sociais, que não perdem suas relações entre si, mas começam a ser percebidas como possuindo uma normativa interna pertinente e uma lógica particular que lhe legitime socialmente e a justifique. É justamente neste período e com esta lógica que a religião adquire a formulação com que é compreendida majoritariamente nos dias atuais e em realidades secularizadas. Atendendo à lógica da modernidade que fragmenta a realidade em campos autônomos, a religião seria um destes campos, embora em relação com as esferas da política, da arte, da economia, e assim por

¹¹ Embora seja comum a afirmação de que o substantivo religião aponte para a concepção de *religare*, não há confirmação acadêmica de que este tenha sido o sentido primeiro ou principal do conceito religião. Na verdade, não o foi, pois temos antes a perspectiva de Cícero. Entretanto, para além de uma primazia temporal, este conceito lido desta forma nasce de um contexto cristão e atende à sua perspectiva teológica que entende a religião como a possibilidade da ligação com Deus por meio de Cristo, após a perda do paraíso com o pecado original. Esta concepção, de forma mais clara, também se pode ver em Agostinho.

¹² A respeito dos conceitos de cosmo percepção e cosmovivência, aqui são utilizados para se evitar a concepção eurocêntrica baseada na visão apenas, excluindo os demais sentidos humanos na capacidade de se relacionar com o cosmo e o perceber. Ao mesmo tempo, o conceito de cosmovivência quer ir além de uma abordagem que privilegie a perspectiva racional como forma de compreensão do mundo. Para mais informações, veja Souza (2022, p. 763).

diante.¹³ De alguma maneira, esta concepção foi absorvida pelas próprias tradições religiosas, que viam nela uma forma de se legitimar socialmente, diante de sua “especialidade” de lidar com o sagrado. Por outro lado, também representou perda na forma de se viver esta realidade, que, em muitos casos e para muita gente, não é apenas uma dimensão entre outras da vida, mas uma dimensão fundamental que marca o existir em toda sua diversidade de campos.

Para além desta discussão, porém, pode-se compreender a religião como possuidora de estruturas objetivas, que visam propiciar uma experiência subjetiva. Este entendimento pode ser percebido a partir da afirmação de Juan Martín Velasco que se segue, segundo a qual, a religião

é um fato humano complexo e específico: um conjunto de sistemas de crenças, de práticas, de símbolos, de estruturas sociais por meio das quais o homem, nas diferentes épocas e culturas, vive sua relação com um mundo específico: o mundo do sagrado. Esse fato caracteriza-se por sua complexidade – nele põem-se em jogo todos os níveis da consciência humana – e pela intenção específica de referência a uma realidade superior, invisível, transcendente, misteriosa, da qual se faz depender o sentido último da vida. (Velasco, 1978, p. 75-76, tradução nossa).¹⁴

Assim, inicialmente Velasco afirma a condição humana da vivência do fenômeno ou fato religioso. E mesmo que se creia na intervenção de deuses ou espíritos na vida humana por meio de rituais religiosos, ainda assim, é o ser humano que identifica estas intervenções, as nomeia e as interpreta de acordo com seu horizonte de conhecimentos e experiências. Entretanto, o ser humano não vive esta dimensão apenas numa perspectiva individual. Toda tradição religiosa possui uma dimensão social que media e estrutura o lidar com o sagrado.¹⁵ E o faz por meio de narrativas sagradas (mitos), ritos e rituais, a criação de materialidades possuidoras de agenciamentos e “atuações” sobre os sujeitos e de uma estética particular, a estruturação de uma comunidade ao redor de uma fé, o estabelecimento de padrões éticos e do que é ortodoxo ou heterodoxo, dentre outros elementos possíveis. Entretanto, embora possa haver desvios, todo este arcabouço socialmente criado tem como função primordial favorecer um tipo de experiência que pode ocorrer coletivamente, mas que tem incidência preponderantemente nas subjetividades das pessoas envolvidas com algum tipo de tradição religiosa. Ou seja, o foco das tradições religiosas é favorecer uma experiência do sagrado, “uma realidade superior, invisível, transcendente, misteriosa, da qual se faz depender o

¹³ Para mais informações acerca deste processo de autonomização e especialização das esferas sociais e sua relação com a constituição do conceito “religião”, veja Pieper (2019).

¹⁴ “un hecho humano complejo y específico: un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado. Este hecho se caracteriza externamente por su *complejidad* —en él se ponen en juego todos los niveles de la conciencia humana — y por la intervención en él de una intención específica de referencia a una realidad superior, invisible, transcendente, misteriosa, de la que se hace depender el sentido último de la vida”.

¹⁵ Há que se ter presente que, embora o elemento social para a relação com o sagrado que as tradições religiosas propõem, sobretudo na contemporaneidade de diversos países, não é uma condição *sine qua non* para a experiência religiosa ou a relação com algum tipo de sagrado. Cresce no mundo e também no Brasil o que se convencionou chamar de “Sem religião”, que é um grupo bem heterogêneo, caracterizado por pessoas não crentes e por pessoas crentes. Estas últimas, no caso dos sem religião, muitas vezes frequentam e creem em mais de uma religião, não se “prendendo” a apenas uma; ou podem viver processos de desafeição ou não aderência a uma instituição religiosa, não obstante sejam possuidoras de algum tipo de crença religiosa. E o fazem fora dos marcadores sociais deste tipo de experiência. Para maiores informações a este respeito, veja Senra (2024); veja também Vieira (2018).

sentido último da vida” (Velasco, 1978, p. 76). Diante desta realidade, o sagrado, põem-se em jogo todos os níveis da consciência humana.

Outra perspectiva que se torna interessante para se pensar o que envolve a realidade das tradições religiosas diz respeito à sua relação com a construção de sentido. Segundo o sociólogo Peter Berger, “Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”. (Berger, 1985, p. 15). E ele vai mais além: “A religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (Berger, 1985, p. 41). Construir o mundo, na perspectiva de Berger, significa, sobretudo, nomear e dar sentido à realidade, que não é um construto bruto, um dado absoluto e objetivo, mas fruto de uma construção social, uma produção coletiva que se realiza por meio da interação social entre as experiências compartilhadas dos sujeitos com o seu entorno, natural e histórico. Desta maneira, as pessoas criam e internalizam normas, valores, padrões que as levam a “ler” o mundo ao seu redor e a valorizá-lo numa perspectiva e não em outra. A religião experimenta este mesmo processo, sendo, segundo Berger, “a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo”. Ou, no dizer de Rubem Alves, “encontrar um mundo que possa ser amado [...] criar um mundo que faça sentido, que esteja em harmonia com os valores do homem que o constrói, que seja espelho, espaço, amigo, lar...” (Alves, 1993, p. 21). Com isto, Peter Berger e Rubem Alves apontam para uma característica fundamental que perpassa os sistemas religiosos: sua capacidade de gerar sentido e significado à vida humana individualmente e coletivamente. Ao propiciar esta condição, a religião não só legitima realidades sociais, mas gera pertença e identidade aos sujeitos em suas relações consigo mesmos, com o cosmo e com a coletividade em que ele vive.

E produz este tipo de realidade por atuar – e aqui me apoio no antropólogo Clifford Geertz – por meio de símbolos. Ou seja, em suas palavras, uma religião é:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (Geertz, 1989, p. 104-105).

Por outro lado, as religiões não são objetos inertes, imutáveis, mas são realidades sujeitas a mudanças a partir de suas múltiplas interações com o ambiente sociocultural em que se encontram. Ou seja, a religião ou as religiões estão em movimento, como organismos vivos, interagindo, agregando elementos, perdendo outros...¹⁶ Em outras palavras, elas se encontram em transformação contínua a partir de suas interações com culturas, com sociedades, com outras tradições religiosas, espirituais e de sabedoria, etc.

Por fim, ainda a respeito do fenômeno religioso, há que se evitar a idealização do mesmo. Nem sempre a adesão religiosa faz bem. Ela pode gerar intolerâncias várias, ser utilizada por ideologias de grupos que buscam o poder e sua manutenção nele, pode, também, propiciar não aderências a tratamentos de saúde e, sobretudo, pode impactar negativamente em termos psicológicos nos pacientes. Por outro lado, as tradições religiosas também podem propiciar coisas interessantes, como resiliência em processos de

¹⁶ Neste sentido, vale a pena conferir obras de Danielle Hervieu-Leger e Peter Berger, que vão abordar elementos importantes da configuração das tradições religiosas na contemporaneidade. (Hervieu-Leger, 2008; Berger, 1997, 2017).

adoecimento, organização de grupos que lutam por cidadania, solidariedade e justiça, pessoas que se descobrem profundamente a partir de suas práticas religiosas, pessoas pacíficas e que se encontram em paz consigo mesmas.

Isto posto, podemos dar mais um passo em nossa discussão, entrando na questão da espiritualidade.

2. O que é espiritualidade?

Inicialmente, é preciso demarcar que também o conceito de espiritualidade não é um conceito fácil e simples de ser apreendido e compreendido. E mais: em nossa sociedade contemporânea, frequentemente é sujeito a compreensões que lhe distorcem a realidade profunda a que se refere. Neste sentido, tem sido utilizado de diversas maneiras atualmente. No Brasil, algumas formas de empregá-lo podem ser resumidas nas seguintes perspectivas.

- 1) Uma primeira percepção possível é compreender a espiritualidade como uma dimensão constitutiva do ser humano, assim como sua dimensão corpórea, psíquica e social. É esta perspectiva que mais dialoga com o campo da saúde e que tem sido muito utilizada em diversos artigos e livros, sendo mais fundamentada e empregada nos meios acadêmicos.
- 2) Outra perspectiva é a que compreende a espiritualidade como a dinâmica ou a força vital, focada na ótica existencial e que valoriza a busca de sentido e as escolhas e decisões dos sujeitos.
- 3) Há uma abordagem presente sobretudo na filosofia e psicologia que pode entender a espiritualidade como a dimensão “superior” dos sujeitos humanos, em que situam suas habilidades cognoscente e criativa, lhes permitindo criar, pensar, desenvolver utopias, arte e transcendência.
- 4) Uma utilização muito comum do conceito espiritualidade é a que ocorre quando se mencionam formas particulares de vivência religiosa a partir de uma “escola” que representa o assumir alguns valores, filosofias e/ou posturas de vida. Assim, temos a espiritualidade budista, islâmica, cristã. E também podemos ter a espiritualidade franciscana, beneditina, carmelitana, dentre outras.
- 5) A espiritualidade também pode ser concebida como uma substância que habita a corporeidade humana. Concepção decorrente das visões espíritas, apoiadas em perspectivas reencarnacionistas e mediúnicas, compreendendo o espírito como uma entidade imortal, que pode se encontrar em processo evolutivo rumo a tornar-se um espírito de Luz. Este é distinto do corpo e, quando encarnado, denomina-se alma. Desta forma, é comum em centros espíritas e também umbandistas a utilização da expressão “a espiritualidade da casa”, que faz menção ao mentor espiritual da casa, ou seja, o espírito ou entidade espiritual que guia a referida casa.
- 6) Compreender a espiritualidade como uma disciplina acadêmica que estuda as práticas referentes ao “cultivo do espírito” ou das “habilidades espirituais” também é uma forma possível com que este conceito é entendido. Sob este

prisma, ela é uma tarefa acadêmica, que visa compreender o fenômeno espiritual e sistematizá-lo para sua melhor compreensão e transmissão.

7) A espiritualidade também pode ser compreendida como o cultivo da dinâmica espiritual por meio de diversas práticas, através das quais esta dimensão seria desenvolvida, atualizada e amadurecida.

8) Por fim, a espiritualidade também é entendida como algo oposto à matéria. Forma muito presente no senso comum, cuidar da espiritualidade seria afastar-se do mundo, da política, do trabalho, do lazer, etc. Ou seja, ela se opõe às coisas mundanas e deve ser cultivada num afastar-se do mundo, seja em um retiro, no isolamento ou nas práticas rituais religiosas.¹⁷

A perspectiva que caracteriza este artigo é, sobretudo, a primeira, aliada a alguns elementos presentes em outras concepções, como se poderá ver adiante.

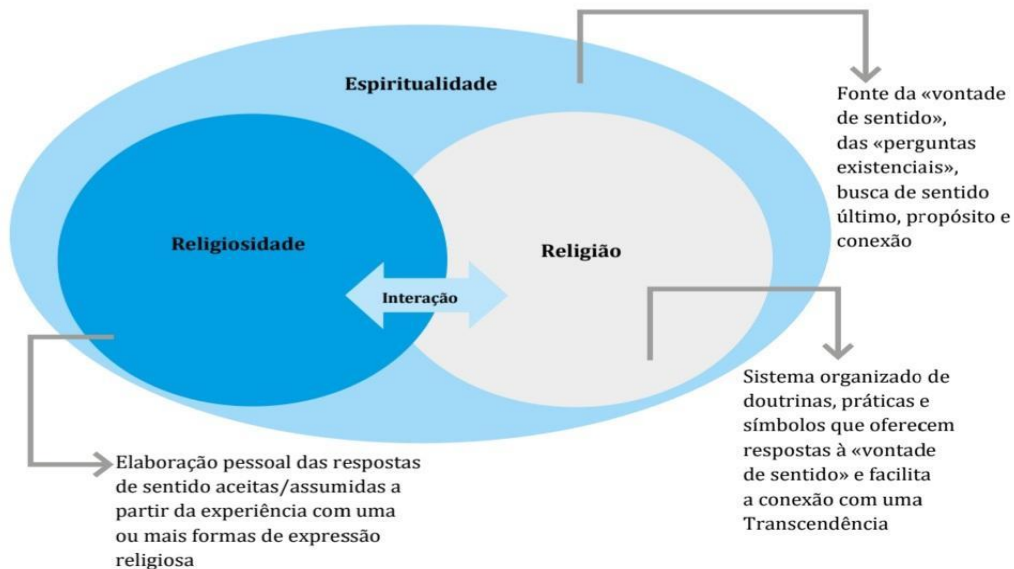
Outra questão que precisa ser tratada neste início de discussão acerca da espiritualidade diz respeito à sua relação com o sagrado, com a religião e a religiosidade. Diversos autores compreendem que a espiritualidade necessariamente se relaciona com a dimensão religiosa da vida humana. Ou, ao menos, faça referência a algum tipo de sagrado, que pode ser compreendido, muitas vezes, como uma dimensão subjetiva da experiência religiosa, diferenciando-se da religião por esta se configurar de maneira social para além da experiência subjetiva que ela favorece.

Nesta direção, Alexander Moreira-Almeida e Dinesh Bhugra fazem a seguinte afirmação: “Nós propomos que o aspecto distintivo da espiritualidade é a sua *relação ou contato com um reino transcendental da realidade que é considerado sagrado, a verdade ou realidade última*.” (Moreira-Almeida; Bhugra, 2021, p. 12, grifos dos autores, tradução nossa).¹⁸ Chegam a esta conclusão diante do desafio de se conceber a espiritualidade de forma tão alargada que fique difícil diferenciá-la de uma série de experiências humanas que não podem ser consideradas “espirituais”. E ainda chamam a atenção para dois riscos: o de polarizar a diferença entre religião e espiritualidade, considerando a segunda como “individual, aberta e boa” e a primeira como “institucionalizada, dogmática e má”; e o segundo risco, o de excluir a dimensão de sagrado e transcendência do conceito de espiritualidade. (Moreira-Almeida; Bhugra, 2021, p. 12). São observações pertinentes e que afirmam a não sustentação da diferenciação entre religião e espiritualidade baseada na desqualificação de uma diante da outra. E a necessidade da inclusão do conceito de transcendência também é pertinente, uma vez que aponta para algo que em parte diferenciaria a espiritualidade da perspectiva psicológica, por exemplo. Entretanto, a transcendência pode ser concebida também de forma não sagrada, pois há diversas formas de transcendência na vida humana, sendo a religiosa uma delas. Forte e impactante, com certeza, mas uma expressão de transcendência que não nega e nem se opõe a expressões não religiosas. Muito pelo contrário, compartilha com elas alguns conteúdos.

¹⁷ Para mais informações sobre as formas com que o conceito de espiritualidade tem sido utilizado, veja Anjos (2008, p. 23-25); Souza (2013, p. 136-137); Souza (2020, p. 125-126); Esperandio; Caldeira (2022, p. 83-87).

¹⁸ “we propose that the distinctive aspect of spirituality is the relationship or contact with a **transcendent** realm of reality that is considered **sacred**, the ultimate truth or reality”.

Uma perspectiva que se diferencia da anterior e que pode ser interessante é a levantada por Mary Rute Gomes Esperandio, que apresenta o quadro abaixo:



Fonte: Esperandio, 2020, p. 162.

A diferenciação estabelecida acima indica uma abordagem distinta da primeira abordagem, que identifica a espiritualidade com a presença ou relação com algum tipo de sagrado. A questão principal que se faz presente é que a espiritualidade não se identificaria com atos, atitudes, crenças, objetos e coisas, embora estas realidades também se façam presentes. Não se pautaria no estabelecimento de uma linha divisória entre o que seria considerado “espiritual” ou não a partir de certos atos: prática da oração, crença em espíritos, acreditar em Deus. Ou seja, elementos observáveis por seu caráter de visibilidade e que, de certa forma, indicam alguma possibilidade de mensuração. Esta perspectiva, de alguma maneira, favorece certo dualismo ou dualidade entre mundo da espiritualidade e mundo não espiritual, espelhando a dualidade concebida por alguns autores entre sagrado e profano.

A perspectiva posterior, representada pelo quadro de Esperandio, pelo contrário, permite outras leituras da espiritualidade. A primeira é que a caracterização da espiritualidade não se pautaria apenas em elementos do agir e da prática humanos, mas antes, no “espírito” com que se faz as coisas, com que se entra na relação com as realidades as mais variadas, mesmo que algumas destas realidades se caracterizem como experiências puramente humanas. Neste sentido, ela se torna algo mais difícil de ser observado e quantificável. Além disso, em realidades não sacras, como o mundo da política, do trabalho, das lutas diversas que os seres humanos enfrentam, pode-se vivenciar a espiritualidade. Não pelas realidades em si mesmas ou pelo seu fazer, mas pelo sentido com que estas são vivenciadas, mesmo que se caracterizem como expressões profundamente humanas. Esta perspectiva, de alguma maneira, rompe com a visão dual entre mundo espiritual, sagrado, e mundo não espiritual, profano, pois o espiritual pode se fazer presente, ser trabalhado, percebido, mesmo em meio às ações mais profanas da existência. Ainda mais que o ser humano não se caracteriza somente como um “ser de ação”:

A vida do ser humano não se restringe apenas ao âmbito dos verbos transitivos. Ela não se limita somente às atividades que têm algo por objeto. Eu percebo alguma coisa. Eu experimento alguma coisa, ou represento alguma coisa, eu quero alguma coisa, ou sinto alguma coisa, eu penso em alguma coisa. A vida do ser humano não consiste unicamente nisto ou em algo semelhante. (Buber, 2009, p. 44).

Neste sentido, vale a observação de Jon Sobrino, embora realizada em outro contexto e perspectiva: “Por espiritualidade não entendemos o substrato genérico de ‘espiritualidades’ ou ‘práticas espirituais’” (Sobrino, 1992, p. 39). Quando Sobrino faz esta observação, a faz na compreensão de que a espiritualidade envolve alguns elementos: a lealdade com o real; a fidelidade ao real; o corresponder ao “mais” da realidade e a ele ser levados (Sobrino, 1992, p. 24-31). Ou seja, ele aponta sempre para uma dimensão prévia a qualquer relação com o sagrado, que é a relação com a realidade em si, sendo fiel a ela e percebendo o “mais” que ela carrega,¹⁹ colocando ênfase no Ser, mais que no fazer algo.

Segundo Martin Buber, todo ser humano é um ser de relação que se articula ao redor de dois tipos básicos articulados por meio das “palavras-princípio” EU-TU / EU-ISSO (Buber, 2009). E a capacidade relacional humana se realiza frente a si mesmo, à natureza, aos outros seres humanos e a Deus, o Tu Eterno, de acordo com Buber. Em todos estes relacionamentos, as pessoas podem se posicionar através de uma postura existencial EU-ISSO ou EU-TU. Desta forma, tendo como apoio a concepção buberiana, pode-se afirmar que quando pensamos no conceito espiritualidade, o mais importante não é o objeto a que ela se refere (embora possua sua importância) – Deus, alma, objetos materiais, relações sociais, etc – mas, antes, ela se caracterizaria por expressar uma forma de relação, ou seja, uma maneira de ser e se colocar no mundo. Não é apenas com o que nos relacionamos que importa, mas o “como” nos relacionamos também: tratando as demais realidades como Tu ou como Isso.²⁰ E isto pode ocorrer até em relação ao Tu eterno, com quem também se pode estabelecer uma relação EU-ISSO, que o coisifique e o instrumentalize para a satisfação dos interesses próprios.²¹ E em casos como estes, a espiritualidade seria banida, exilada. Não se faria presente ou não se desenvolveria, mesmo que o objeto com o qual se relaciona seja religioso.

¹⁹ O teólogo cristão Jon Sobrino faz uma discussão mais propriamente filosófica e teológica sobre a espiritualidade. Entretanto, é interessante observar que ele chega à conclusão de que toda e qualquer espiritualidade, para não se desviar de seu foco, deve partir de uma base antropológica, ou seja, da experiência humana frente à realidade e de seu compromisso com esta. As questões mais relacionadas aos rituais religiosos também podem ser parte da espiritualidade, mas entram nesta dimensão numa perspectiva posterior, na medida em que se consegue ser fiel e leal ao real. Para mais detalhes a este respeito, veja a tese doutoral de José Flávio Mamede, tópico 1.2 A Espiritualidade Antropológica Sobriniana: continuidade e descontinuidade (Mamede, 2024, p. 48 em diante).

²⁰ A respeito da relação EU-ISSO, ela é necessária em diversas situações, em que nos deparamos com realidades que supõem uma relação instrumental. O problema surge quando a relação EU-ISSO se instala como a principal maneira com que estruturamos nossas formas de relacionamento e nosso posicionamento nos diálogos que estabelecemos.

²¹ Gordon Allport e J. Ross, em seu artigo “Personal religious orientation and prejudice” afirmarão a existência de dois tipos de expressão religiosa: a religiosidade intrínseca (RI) e a religiosidade extrínseca (RE). E o que caracterizaria a religiosidade extrínseca é a adesão religiosa por motivações exteriores à fé e à prática religiosa em si, ou seja, adere-se por motivos de status social, pela obtenção de vantagens políticas, para a manutenção de mecanismos de defesa do ego, etc. E não pela expressão religiosa em si, que, no fundo, faria o ser humano se desenvolver como pessoa (e caracterizaria a religiosidade intrínseca), diferentemente da religiosidade extrínseca, que o infantiliza. (Allport; Ross, 1967).

A oposição vista com frequência entre espiritualidade e materialidade, sendo a espiritualidade aquela dimensão humana que cuida do que não é material, não é a melhor forma para se pensar a espiritualidade, porque exclui deste tipo de realidade uma série de vivências humanas importantes e que nos constituem enquanto sujeitos, tais como as dimensões social, política, cultural e material da vida, dentre outras. Assim, a espiritualidade pode (e deve!) ser vivida nas relações humanas, sejam relações entre seres humanos, mas também as relações com os demais seres que dividem conosco o planeta e as relações com os objetos que nos cercam. Todas poderiam ser vividas “com espírito” (Sobrino, 1992).²²

Além disso, retomando o quadro de Esperandio, no teor deste artigo a diferenciação estabelecida entre religião, religiosidade e espiritualidade se torna importante, pois a tese principal aqui defendida é que há cuidados de tipos distintos que podem e devem ser levados adiante: o cuidado espiritual e o cuidado religioso. Embora possam vir imbricadas estas realidades, o religioso e o espiritual apontam para necessidades diversas, como se poderá ver mais adiante.

E o que caracteriza a espiritualidade propriamente dita? Segundo afirmação de Mary Rute Gomes Esperandio,

Dos 18 estudos brasileiros publicados entre 2003 e 2018, 14 (77,8%) definiram “espiritualidade” como medida de produção de sentido e propósito existencial, algo mais amplo do que “religiosidade”. Boa parte dos estudos publicados no Brasil segue a definição de consenso global, estabelecida em duas conferências internacionais ocorridas em 2012 e 2013: espiritualidade é aspecto dinâmico e intrínseco da humanidade por meio do qual as pessoas buscam sentido último, propósito e transcendência, experienciam a relação consigo mesmas, com a família, com outros, com a comunidade, a sociedade, a natureza e o significativo ou sagrado. A espiritualidade é manifestada por crenças, valores, tradições e práticas. (Esperandio, 2020, p. 546).

Este tipo de percepção está em consonância com algumas das concepções estabelecidas por organismos que procuram pensar esta realidade. Assim, em 2009 ocorreu a Conferência Nacional do Consenso nos EUA, que procurou estabelecer concepções mínimas envolvendo o conceito de espiritualidade a partir dos debates e publicações estabelecidos neste país durante os anos anteriores (Puchalski *et al.*, 2009).²³ Já em 2010, a Associação Europeia de Cuidados Paliativos (*European Association for Palliative Care* – EAPC), com a participação de 14 representantes de oito países, reuniu-se na Holanda e estabeleceu o conceito de espiritualidade no âmbito europeu, que ficou definido da seguinte maneira:

[...] a dimensão dinâmica da vida humana relativa ao modo como as pessoas (indivíduos e comunidades) experienciam, expressam e/ou buscam sentido, propósito e transcendência, e o modo como elas se conectam com o momento, consigo mesmas, com os outros, com a natureza, com o significativo e/ou o sagrado. A espiritualidade é manifesta

²² Jon Sobrino se utiliza desta expressão para indicar a vida com sentido, com criatividade e que gera libertação. Segundo sua concepção, esta vida não pode se realizar sem “vida real e histórica”. (1992, p. 12-13).

²³ Entre 2012 e 2013 houve mais duas conferências, agora de caráter global e de forma mais ampliada, para além dos cuidados paliativos (a definição anterior se circunscrevia nesta perspectiva) e estabeleceu nova definição consensual (Esperandio; Chemin; Souza; Freitas, 2022, p. 81).

através de crenças, valores, tradições e prática. (Nolan; Saltmarsh; Leget, 2011, p. 86; Esperandio; Chemin; Souza; Freitas, 2022, p. 80-81).

Também José Carlos Bermejo, em sua obra “Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos”, compreenderá a espiritualidade como algo mais amplo que a religião e a religiosidade. Estas envolvem a “disposição e vivência, por parte da pessoa, de suas relações com Deus dentro do grupo ao que pertence como crente e em sintonia com modos concretos de expressar a fé e as relações” (Bermejo, 2009, p. 20, tradução nossa).²⁴ Por sua vez, a espiritualidade abarca “o mundo dos valores e da pergunta pelo sentido último das coisas, das experiências”. E envolve, além disso, as opções fundamentais da vida (a visão global da vida)” (Bermejo, 2009, p. 20-21, tradução nossa).²⁵ Ou seja, Bermejo retoma o que já veio apontado nas formalizações de organizações internacionais, e dá força à sua expressão marcada por contextos culturais e vivenciada em nível de valores.

Em perspectiva filosófica, também Comte-Sponville vai nesta direção acima apontada: “Toda religião pertence, ao menos em parte, à espiritualidade, mas nem toda espiritualidade é necessariamente religiosa. Quer você acredite ou não em Deus, no sobrenatural ou no sagrado, de qualquer modo você se verá confrontado com o infinito, a eternidade, o absoluto – e com você mesmo” (Comte-Sponville, 2007, p. 129).

Resumindo a partir das conceituações acima expostas, a espiritualidade é concebida como uma dimensão humana: “O espírito é uma dimensão da personalidade, como a mente ou o pâncreas, uma parte do nosso ser”. (Kearney; Mount, 2000, p. 359, tradução nossa).²⁶ Portanto, é uma dimensão para além da condição religiosa de uma pessoa, embora não a exclua. Trata-se de uma dimensão que se manifesta no desenvolvimento de sentidos últimos e profundos para a existência, assim como na capacidade de desenvolver propósito e conexão, seja consigo, com os outros, com a natureza, com o momento presente ou com o sagrado. Entretanto, estes sentidos últimos não são estáticos, mas apontam para uma condição humana de se constituir como ser aberto, peregrino, sempre a se refazer. Expressam, assim, a dinamicidade da pessoa que é capaz de se propor possibilidades, de se ressignificar e rearranjar metas sempre mais profundas e últimas.

Outra perspectiva importante encontrada na espiritualidade é que ela aponta para a transcendência, seja ela religiosa ou não. Conforme afirma Wagner Sanches,

o sentido de vida pode não ser religioso, mas será sempre transcendente, será sempre algo que o ser humano precisa, mas não encontra em si próprio, pelo menos naquilo que ele conhece de si mesmo. Diante do sentido último, o ser humano se sente como um sistema aberto, que só se completa pela existência de outro sistema, no mínimo diferente dele, e por isto transcendente. O sentido transcendente não precisa ser visto como existindo fora do ser humano, na exterioridade, pois transcender pode ser o reencontro do ser humano consigo mesmo, o mergulho na sua própria interioridade, o reafirmar de sua identidade. “Transcender” passa a ser entendido não como fuga para fora do mundo, mas sim como abertura para conectar-se com uma realidade mais ampla. Transcendência humana

²⁴ “la disposición y vivencia, por parte de la persona, de sus relaciones con Dios dentro del grupo al que pertenece como creyente y en sintonía con modos concretos de expresar la fe y las relaciones”.

²⁵ “el mundo de los valores y de la pregunta por el sentido último de las cosas, de las experiencias”.

²⁶ “The spirit is a dimension of personhood, as is the mind or pancreas, a part of our being”.

é o ser humano em seu universo, pensando a partir da abertura para algo maior. (Sanchez, 2012, p. 278).

Por fim, um elemento significativo na espiritualidade, sobretudo no âmbito da saúde, é que ela possui uma capacidade integrativa, pois propicia a integração das diversas dimensões humanas, a saber, a física, a social e a psicológica (Twycross, 2003, p. 57). A espiritualidade é integradora por funcionar como um eixo ao redor do qual as demais dimensões podem se “amarrar”. Esta amarração ocorre porque a espiritualidade trabalha no nível do sentido último e profundo, gerando significados e possibilitando ressignificações das demais dimensões. Ao mesmo tempo, como dimensão humana se realiza na abertura, na capacidade dialógica que se estabelece nas fronteiras e nas interfaces com realidades distintas. Ou seja, ela não é um fim em si mesma, mas uma realidade em abertura, que se faz na saída de si. Neste sentido, a espiritualidade é central nos processos de cuidados em saúde. Somente por meio dela, em processos que Cicely Saunders (2000) vai nomear de “dor total” (*global pain*) e Manuel Capelas de “sofrimento global” (Capelas, 2008, p. 10) é que se pode almejar a resolução destas realidades de dor, atuando como integradora por meio da ressignificação das realidades vivenciadas.

Entretanto, se religião e espiritualidade, embora possuam interfaces, apontam para realidades distintas, não seria coerente pensar que também apontam para sofrimentos distintos que demandam diagnóstico e cuidados diferenciados? É o que buscar-se-á tratar no próximo tópico deste artigo.

3. Cuidados religiosos e cuidados espirituais: especificidades na tarefa de cuidar

Religião e espiritualidade (R/E; R/S, na sigla em inglês) têm ganhado cidadania nos ambientes de pesquisa em saúde assim como nas práticas e exercícios do cuidar, principalmente nas últimas décadas do século XXI. Há uma significativa produção acadêmica, envolvendo teses e dissertações, além de livros e capítulos de livro bem como cursos, que apresentam um crescimento tanto na quantidade de ofertas e publicações quanto na qualidade das mesmas (Esperandio, 2020a; 2020b; 2020c; Souza; Esperandio, 2023).

Entretanto, como já afirmado, grande parte desta produção não traz as especificidades de questões referentes à religião, religiosidade e espiritualidade, quase não as diferenciando e, muitas vezes, as tratando como sinônimos. Entende-se, desta forma, que esta não diferenciação acaba gerando efeitos negativos nas ações de cuidado em saúde, principalmente no sentido de não se diagnosticar de maneira mais adequada às problemáticas existentes, mas, sobretudo, na perspectiva de não se pensar terapêuticas mais apropriadas para dar conta das necessidades de pacientes, familiares e pessoas próximas, além de profissionais de saúde. E quando se leva esta realidade para as práticas de cuidados paliativos, esta situação pode gerar, no mínimo, cuidados pouco adequados ou pouco conscientes das questões que estão em jogo nos diversos sujeitos envolvidos neste tipo de tarefa. Como afirmam Souza e Panasiwicz, “Entendemos que a diferenciação entre estes dois tipos de sofrimento é muito importante para um diagnóstico e também para um acompanhamento espiritual nos ambientes de saúde, não só porque podemos nos deparar com pacientes e seus familiares que não sejam crentes, mas, sobretudo, porque a identificação destas perspectivas pode indicar ações de acompanhamento distintas e mais pertinentes à origem dos sintomas, sendo esta religiosa ou espiritual”. (Souza; Panasiwicz, 2021, p. 18).

Assim, embora sejam realidades interconectadas, podem se manifestar de maneiras diferenciadas. Ou seja, é possível, no caso dos cuidados em saúde, encontrar pacientes que possuam uma das dimensões bem desenvolvidas enquanto a outra se encontra atrofiada ou nem se queira desenvolver. Ou até se encontram casos em que uma das dimensões, como a religiosa, não se faz presente, a não ser em expressões decorrentes da presença religiosa em uma determinada cultura.

Desta forma, urge-se pensar perspectivas diferenciais para esta dimensão humana, coisa que será feita a partir de agora. A concepção propugnada aqui é que estas duas realidades, a religiosa e a espiritual, fazem parte de uma mesma dimensão humana, nomeada de dimensão espiritual. Esta dimensão, entretanto, possui diferenciações em seu domínio, como a presença possível de elementos religiosos, componentes provenientes de religiosidades, além de outros associados às artes, aos saberes, à filosofia, às narrativas míticas, às simbologias diversas, dentre outros.

4. Religião e espiritualidade: papéis diferenciados nos cuidados paliativos

Se se aponta que religião e espiritualidade – embora sejam realidades de alto tangenciamento entre si e mútua interpenetração em muitos casos – são diferentes, o que caberia a cada uma em termos de cuidados em saúde?

Uma primeira tentativa de resposta aponta na direção de que o cuidado religioso visa restaurar a possibilidade de relação com o Sagrado e organizar esta relação pautada por estruturas sociais e coletivas.²⁷ Já o cuidado espiritual visa atender às demandas de sentido profundo à existência, conexão, transcendência e integração. Ambas favorecem o bem estar humano – embora estejam para além de uma busca de bem estar – e, ao mesmo tempo, podem lidar com sofrimentos, porém, cada uma à sua maneira ou abordando aspectos específicos e singulares das pessoas.

4.1 O cuidado religioso

Quando se pensa em cuidado religioso, o que pode se relacionar com esta especificidade? Que tipos de cuidados podem ser realizados? Algumas possibilidades:

- Cuidar das perguntas humanas fundamentais que se relacionam com as proposições condensadas e desenvolvidas por tradições religiosas, o que pode ocorrer, inclusive, com pessoas não religiosas, agnósticas e ateias: vida após a morte, a prática do bem e do correto; formas de encontro com o Sagrado (rituais de participação, comunhão, iniciação, purificação...), etc.
- Cuidar da vivência da Fé: termo de origem latina, *fides*, e grega, *pistis*, que aponta para a ideia de fidelidade. Neste sentido, indica a confiança em algo ou alguém com quem se relaciona com profunda confiança e a quem se procura ser fiel como parte da fidelidade à própria vida e a si mesmo.²⁸ De maneira geral, vem

²⁷ Embora seja possível a existência de fenômenos como a desafeição religiosa ou a não pertença religiosa, muitos que nestas opções se encontram, também, quando crentes, fazem referência, muitas vezes, a religiosidades institucionalizadas, mesmo que não possuindo pertencimento a uma instituição religiosa.

²⁸ Quando se afirma a condição de uma “profunda confiança”, se indica a fé como crença religiosa. Entretanto, não podemos nos furtar de afirmar que a fé possui uma dimensão antropológica e pode haver fé em uma outra perspectiva, não religiosa. Porém, embora a palavra seja a mesma e a atitude humana de confiança seja

acompanhada com questões envolvendo as crenças de uma determinada tradição. Mas é mais que confissão de crenças. Trata-se de uma dimensão relacional e existencial em que se aposta a própria vida no encontro com algum tipo de Sagrado. (Alves, 1993).

- Facilitar a expressão religiosa: o que significa propiciar acessos a rituais, elementos simbólicos para dizer de si mesmo e de sua relação com o Sagrado (o que denota se expressar em outras linguagens, menos teóricas e abstratas, mais corporais, comunitárias e existenciais); contato com lideranças religiosas, etc. Esta perspectiva favorece o sentido de pertença.
- Permitir acesso a “modelos espirituais/religiosos” sobre como lidar com situações de adoecimento e sofrimento.
- Incentivar a partilha da própria experiência, afetos, crenças e esperanças em comunidades de fé.
- Favorecer o *coping* religioso positivo, ajudando na elaboração pessoal quando o processo de *coping* é negativo.

Para além dos cuidados acima elencados, o cuidado religioso aponta para a tarefa de assistir aos pacientes e familiares em casos de sofrimentos religiosos. E aqui far-se-á uma tentativa de uma pequena classificação dos tipos de sofrimentos religiosos possíveis de serem vivenciados por muitos crentes.²⁹

a. Sofrimentos que nascem da relação com algum tipo de Sagrado

Como o próprio título deste subtópico afirma, trata-se de sofrimentos que são decorrentes de certos tipos de relação com alguma realidade sagrada, envolvendo, também, a concepção que se tem acerca dela. Neste aspecto, encontram-se pessoas que acreditam em um tipo de Sagrado ou divindade mágica, castigadora, punitiva e até vingativa, entendendo a relação com ela de forma autoritária e a realizando de maneira infantilizante, ocasionando passividade e repressão das possibilidades humanas mais originárias. Com isto, há a incapacidade de se estabelecer uma relação de confiança profunda com o Sagrado, que denote sentir-se acolhido e aceito por esta realidade. Pode, inclusive, desenvolver raiva de Deus, do Sagrado ou da religião diante de um adoecimento, assim com fixação em atitudes ritualísticas que conduzem a paralisar a vida criativa. Não é demais dizer que pessoas acometidas por estas realidades frequentemente transferem para sua relação com a vida e com profissionais de saúde muitos sintomas aqui mencionados no plano da relação com o Sagrado.

b. Sofrimentos que nascem da relação com uma comunidade religiosa

Como feito no subtópico anterior, esta categoria aponta para alguns tipos de sofrimentos que possuem sua origem na relação com uma comunidade religiosa, tais como: conflitos com pessoas de uma mesma comunidade por questões de poder e *status* ou por divergências quanto à forma de encarar a própria tradição. Também há sofrimento quando se quer parecer perfeito, moral e religiosamente, para os membros da própria comunidade,

relativamente semelhante, ambas as concepções de fé apontam para objetos e realidades distintas, embora com possibilidades de serem complementares.

²⁹ Neste sentido, vale a pena conferir o trabalho de Kenneth Pargament e Julie Exline, que abordam e classificam os sofrimentos espirituais, embora sem fazer a distinção entre sofrimentos de ordem religiosa e sofrimentos de ordem espiritual. (Pargament; Exline, 2022). Também Souza e Panasiwicz (2021) fazem um exercício do estabelecimento de perspectivas diferenciais na detecção de sofrimentos religiosos e espirituais.

não se permitindo ser visto em situações de vulnerabilidade. Outros sofrimentos podem nascer da relação com uma autoridade religiosa: assédios, falas moralistas e invasivas. Há sofrimentos que se originam em atitudes de intolerância, preconceito religioso, dificuldades de reconhecer e lidar com a diversidade e o pluralismo religioso. Atitudes que podem vir acompanhadas de uma percepção de si como escolhido, especial e superior aos demais, com acesso exclusivo e particular ao (seu) sagrado. Este tipo de compreensão de si pode gerar posturas autoritárias e intolerantes, que tendem a uma imposição da própria compreensão religiosa aos demais, muitas vezes, de forma agressiva. Também não é demais reafirmar os efeitos negativos que estas perspectivas trazem para as relações de cuidados em saúde. Pessoas nestas condições possuem dificuldade de aderência a tratamentos e o estabelecimento de relações de confiança com profissionais de saúde e seus saberes técnico-científicos.

c. Sofrimentos que surgem da relação com a verdade religiosa:

Estes se manifestam em posturas fundamentalistas e rígidas na forma de se lidar com as verdades doutrinárias de uma tradição religiosa, afastando dúvidas e incertezas. Revelam uma incapacidade de hermenêutica de textos sagrados e de promoção do diálogo com o que se vive no processo de adoecimento, havendo dificuldades de lidar com o próprio corpo, sexualidade, prazer e pensamentos que fogem ao controle da própria racionalidade e moralidade. Há visões dualistas entre Sagrado e profano, podendo ver os profissionais de saúde como estando do lado do Sagrado ou não e gerar desresponsabilização diante dos problemas, uma vez que é “Deus” quem deve “cuidar de tudo”. Embora, muitas vezes, as posturas dogmáticas possam denotar uma adesão a uma “verdade”, há que se convir que frequentemente esta adesão é inadequada, manifestando formas superficiais de se confessar uma concepção, indicando situações profundas não resolvidas ou trabalhadas. Mexer com estas “crenças” pode revelar vazios interiores, carências e incapacidades profundas nunca trabalhadas por uma pessoa em adoecimento.

4.2 Cuidado espiritual

Se os cuidados religiosos apontam para questões específicas relacionadas à uma determinada tradição de fé, o que implicaria a especificidade do cuidado espiritual? Algumas possibilidades para se pensar nesta questão vêm a seguir. Na sequência, procurar-se-á pensar em uma tipologia de sofrimento espiritual:

- Cuidar das perguntas profundas, dos sentidos profundos e últimos, que dizem respeito a rever a validade da vida, da própria existência e história pessoal. Neste terreno, também questões acerca da própria finitude e vulnerabilidade são comuns de aparecerem. Questões desta ordem sugerem processos de reproposição e reorientação de vida, a rediscussão da própria vocação e propósito da existência, assim como do sentido do adoecimento, quando for a ocasião. De igual maneira, a revisão das relações e relacionamentos é demandada, sobretudo, relacionamentos vivenciados de forma pouco consciente e muitas vezes engolidos por um cotidiano exigente, corrido e dispersivo, que não propicia tempo para o cuidado de si e dos outros. Cuidar desta dimensão permite o desenvolvimento da capacidade de reassumir as próprias opções fundamentais e a reformulação de metas de vida, que em casos em que há o deparar-se com a finitude concreta por meio do adoecimento, pode ser muito importante e significativo para o sujeito adoecido, pois aponta

possibilidades de reorientação e reorganização do tempo e da vida diante das limitações que a enfermidade impõe.

- Por sua vez, para que este cuidado se realize, é necessário que haja presença da parte dos profissionais de saúde. Esta não é uma exigência apenas do cuidado espiritual, mas de toda situação que coloque seres humanos em contato. Porém, no caso do cuidado espiritual é essencial, não só como postura acolhedora, mas como atitude possibilitadora do próprio cuidado. Entretanto, abordar a presença não é uma coisa simples, pois não significa estar diante de um paciente de “corpo presente”, como se diz popularmente. Somente consegue ser presente quem logra ser presente para si no seu momento presente. Isto acontecendo e havendo uma presença real e inteira de um profissional de saúde, há amparo e testemunho (de sentimentos e de falas profundas, únicas e singulares). Somente uma pessoa presente é capaz de experimentar o privilégio de testemunhar, inclusive, o rico processo que pacientes e familiares podem desenvolver em realidades de adoecimento grave, processos que indicam uma grande revisão e reorientação de vida. Testemunhar é parte dos cuidados espirituais.
- Estabelecer um tipo de relação que favoreça a troca entre profissional de saúde e pessoas que se encontram sob cuidados de saúde: deles se recebe muitas coisas; e muitas vezes, os pacientes chegam a perceber “por dentro” os profissionais de saúde que deles cuidam. Assim, há mão dupla na relação.
- Favorecer a reconciliação com a própria vida e as perdas nela presente: elaboração da culpa e trabalho com a memória; elaboração da dor pelas separações e perdas.
- Propiciar o lidar com conflitos éticos e ajudar a construir o sentido do sofrimento.
- Propiciar unidade e centramento de vida, integração
- Lidar com o sofrimento espiritual, que é um tipo de sofrimento em que o paciente se sente ameaçado em sua profundidade e na capacidade de criação de sentidos últimos. Por outro lado, há pacientes que apresentam dificuldade de lidar com esta dimensão da vida e buscam caminhos “fáceis” que acabam por gerar mais sofrimento. John Wellwood denomina de *spiritual bypassing* a tendência “de usar ideias espirituais e práticas para se esquivar de lidar com seus negócios emocionais não finalizados” (Wellwood, 2000, p. 5, tradução nossa).³⁰ Neste aspecto, a “espiritualidade” é distorcida, funcionando como um “*valium* metafísico” (Masters, 2010, p. 12) e precisa ser cuidada.

Diante destas possibilidades de se trabalhar a espiritualidade, com que tipos de sofrimento se pode deparar quando se lida com esta realidade?

a. Sofrimentos decorrentes de concepções acerca do que é espiritualidade:

A primeira questão a ter-se atenção é para a compreensão do que é espiritualidade. Para muitos, a espiritualidade é compreendida de uma maneira que se pode denominar de “espiritualismo”, ou seja, uma concepção dualista que separa o material do espiritual, hierarquizando essas dimensões entre mais e menos espiritual. Assim, muitos vão entender que cuidar da espiritualidade significa favorecer a “saída do mundo”, o desvincular-se dos cuidados com o corpo, com a sexualidade, com as condições materiais da existência e com

³⁰ “to use spiritual ideas and practices to avoid dealing with their emotional unfinished business”.

os relacionamentos, não havendo espaço nem para o lazer. Tem como consequência o afastamento da vida cotidiana e corriqueira, com suas alegrias e tristezas, lutas e desafios, assim como não se vincula a espiritualidade a compromissos éticos. Anda na contramão da luta pela justiça social e política, assim como das práticas de solidariedade e o cuidado com o meio ambiente, entendidos como não fazendo parte da vida espiritual ou até a atrapalhando. Assim, há uma disjunção entre espiritualidade e a sensibilidade às dores dos outros e às próprias, não favorecendo a capacidade de conexão consigo, com os outros e com o cosmo. Ou seja, não se vive a espiritualidade de forma integrada e integral.

Por outra parte, a espiritualidade também pode ser vivida numa perspectiva consumista, que a torna uma “coisa” no mercado de bens simbólicos (Costa, 2018). Desta feita, ela se torna um fetiche, capaz de magicamente gerar bem-estar, felicidade e resultados; nesta perspectiva, as pessoas, por sua vez, a buscam apenas como mecanismo eficaz para boas sensações, favorecendo com que a espiritualidade funcione dentro de uma lógica utilitária e pragmática. O ser humano ao se relacionar com a espiritualidade desta forma, experimenta, também ele, uma “coisificação” e “mecanização” de sua vida. Nesta direção, na área da saúde também é comum perceber este tipo de utilização da espiritualidade, de modo que ela passe a ser prescrita, como um “medicamento” que possui o poder de tornar os pacientes mais tranquilos e resilientes, embora isto também seja importante. O que se questiona não é o bem estar que a espiritualidade pode gerar, mas reduzi-la apenas a geradora pragmática de bem estar (Rodríguez, 2021, p. 103-108). Ou seja, a espiritualidade, em todo seu rico dinamismo, pode ser coisificada e fetichizada por meio de abordagens pragmáticas e redutoras, capazes de serem prescritas³¹ em situações desafiadoras, mas ineficazes na medida em que abrem mão de sua dinâmica vital e que não se inserem em um contexto de cuidado biopsicossocioespiritual.

Assim, a espiritualidade vem associada a práticas e ações que não tornam as pessoas sujeitas ou protagonistas de seus processos vitais, incluindo aí, o processo de lidar com a própria saúde e adoecimento. Além do mais, este tipo de relação com a espiritualidade pode estimular e reforçar o narcisismo espiritual (Rodríguez, 2021), que vive da busca da autossatisfação, autocentramento e gera incapacidade de se escutar e escutar as pessoas.

A espiritualidade ou a religiosidade proposta deste modo seria uma espécie de spa no qual uma pessoa se autocompra para se sentir bem, porém, não para se melhorar humanamente ou para aprender a amar. Se viveria assim uma vida supostamente autorreferencial que acabaria fechando ainda mais o indivíduo sobre si mesmo, alienado em seus próprios desejos egocêntricos e infantis, disfarçados de suposta espiritualidade. (Rodríguez, 2021, p. 103, tradução nossa).³²

Perspectivas como essas geram “espiritualidades lights” ou a busca por cursos expressos de *mindfulness* visando que se alcance a iluminação. Não há que se negar que muitos destes cursos e/ou livros, apesar da visão altamente simplificada, podem fazer bem a algumas pessoas e lhes introduzir em perspectivas novas que, se aprofundadas, podem gerar grande benefício. Mas o fato é que em sua origem, práticas como estas de meditação, *mindfulness*, interiorização se encontravam em um contexto de desenvolvimento pessoal a partir da

³¹ Como se prescreve um medicamento, aqui, trata-se da prescrição da espiritualidade.

³² “La espiritualidad o la religiosidad planteada de este modo sería una especie de *spa* en la que uno se autocomplace para sentirse bien, pero no para mejorar humanamente o para aprender a amar. Se viviría así una vida supuestamente autorreferencial que acabaría cerrando aún más al individuo sobre sí mismo, enajenado en sus propios deseos egocéntricos e infantiles, disfrazados de una supuesta espiritualidad”.

transformação da própria consciência em suas relações vitais. Tratava-se mais de se assumir um estilo de vida que práticas isoladas, desconectadas do conjunto da existência pessoal. Vindas para o mundo dito “ocidental”, a maioria delas é descontextualizada e ressignificada, assumindo, muitas vezes, perspectivas diferentes do que se propunha em sua origem.

b. Sofrimentos que se originam em um relacionamento inadequado com a condição humana:

Diante da realidade do adoecimento, haverá pessoas que lidarão com sua espiritualidade de forma superficial ou nem conseguirão se colocar questões de ordem espiritual. Isto porque possuem dificuldades de contato profundo consigo mesmas e suas fragilidades e vulnerabilidade. Assim, há dificuldades para o autoconhecimento e para o desenvolvimento de uma percepção saudável – mas realista – de si. Fica-se impossibilitado de experimentar a dimensão estética e bela da vida e das relações. A espiritualidade, nestes casos, pode se configurar como uma dimensão pouco trabalhada, favorecedora de que não se lide com as questões fundamentais da subjetividade humana, que envolvem o autoconhecimento, a autoestima e acolhida de si mesmo, gerando muitas vezes o que Robert Masters vai denominar de “caminhos espirituais que tratam o ego como algo a ser erradicado”, superado (Masters, 2010, posição 200, tradução nossa).³³ No fundo, este tipo de concepção retrata uma grande dificuldade de se lidar com a condição humana. Além disso, a “negação do ego” nesta perspectiva empobrecedora propicia situações sutis que aparentemente podem parecer benéficas, mas que atuam de modo semelhante à “criação” de uma nova identidade no sujeito, na qual a pessoa se vê de forma diferente e artificial do que realmente é, desenvolvendo a figura de um personagem espiritual que ela não é na verdade. De maneira geral, esta “nova” identidade pode se basear em aspectos disfuncionais, vindo a reforçar antigos mecanismos de defesa, embora aparentemente possa sinalizar algo positivo, como uma mudança de vida, mas superficial, como afirmado, por não possuir raízes profundas em si mesmo. Neste caso, a pessoa não consegue enxergar seus limites e sua “sombra”, além de “esconder” ou “soterrar” aspectos importantes de sua vida concreta. Este tipo de vivência é muitas vezes acompanhado de posturas narcisistas, provocando grande auto centramento e busca de autossatisfação. (Nowen, 2000, p. 26; Rodriguez, 2021). Quando associada a uma lógica da espetacularização da vida, reduz-se o sentido da existência a eventos extraordinários. Com isto, valoriza-se pouco os pequenos acontecimentos e atitudes do cotidiano, assim como as conquistas do dia a dia.

c. Sofrimentos que dizem respeito à capacidade de transcendência:

Este tipo de sofrimento aponta para a dificuldade de muitas pessoas de ir para além de si mesmas, seja por dificuldades narcísicas de auto centramento exagerado, seja por incapacidade de abertura pessoal para algo além da realidade imediata (viés muitas vezes acompanhado por uma visão negativa da vida e de si mesmo) e, por fim, esta situação pode ser decorrente de perspectivas em que as pessoas vivem um imediatismo forte que não abre espaço para realidades além da imediata. Muitas vezes estas posturas vêm acompanhadas de grande narcisismo e hedonismo, que visam um prazer imediato.

Perspectivas desta ordem não propiciam a capacidade de superar-se e ir além de si mesmo. Espiritualidades muito autocentradas e em função da autossatisfação, que não só escondem e são sintoma de uma subjetividade carente de autoestima e autoconfiança, como também representam uma absorção egocêntrica em si mesmo, que não favorecem a

³³ “spiritual paths that treat ego as something to eradicate”.

transcendência, nem no sentido da auto superação, nem no sentido de abertura a um ser considerado transcendente. Em outra perspectiva, é quando se entende a espiritualidade somente a partir de sua utilidade pragmática no sentido da resolução de problemas, muitas vezes de forma mágica. Assim, são formas de se viver a espiritualidade que não geram esperança e utopia, que se centram em vieses negativos sobre o agir humano e a participação na construção da história.

d. Sofrimentos que possuem sua origem na violência espiritual

Outra perspectiva que não se pode perder de vista diz respeito ao “abuso espiritual” (Enroth, 1992; Perrissé, 2024; Kruger, 2025) e ao “assédio espiritual” (Grün, 2007, p. 58-66), por meio do qual alguma liderança religiosa, ou comunidade religiosa, ou mesmo profissionais de saúde se arvoram no direito de entrar na intimidade dos pacientes e seus familiares sem autorização para tal, provocando algo relativamente semelhante – em termos de atitudes do profissional e de repercussão na vida das pessoas – do que Freud denominava de “psicanálise selvagem” (Freud, 1910/s/d, p. 205-213).³⁴ São posturas em que se traduzem em intimidação espiritual e manipulações várias por meio da utilização inescrupulosa da espiritualidade. Atitudes de assédio e abuso espiritual ferem as pessoas para além de sua realidade psíquica: atingem sua espiritualidade, muitas vezes criando narrativas e elementos simbólicos que são violentos em si mesmos e invasivos. Nasceram, em geral, em comunidades religiosas, mas podem ser exercidas fora de uma tradição religiosa. Entretanto, mesmo nestes casos, atinge-se a “alma” da pessoa, sua espiritualidade, seu centro emocional e existencial.

Pode-se entender que os abusos espirituais têm potencial de ocorrer de diversas formas, como expõe Connie Baker (2019) em sua obra, elaborando diversas listagens que os expõem. Há abusos que ocorrem a partir da ação de um sujeito (com suas taras e desequilíbrios psíquicos pessoais), mas não se pode perder de vista que a maior parte dos abusos se apoiam em um “sistema espiritual abusivo”, que possui suas características (Baker, 2019, p. 101-123) e que geram – sendo que muitas vezes, apoiam³⁵ – lideranças abusivas. Muitos destes abusos acontecem em contextos de discriminação e preconceito de gênero e étnico-racial, tanto na perspectiva de sua presença nas estruturas de uma sociedade, quanto na perspectiva de sua relação com as religiões, como o racismo religioso. Há, muitas vezes, estruturas patriarcais excludentes e que com frequência podem vir combinadas com a disseminação de concepções que unem de forma negativa sexualidade e espiritualidade. E isto tudo sendo manipulado por ambientes que não permitem questionamentos, que enfatizam uma lealdade acrítica ao grupo religioso, que se sente um grupo especial, escolhido

³⁴ Nesta obra, Freud faz a crítica a um jovem médico que, quando procurado por uma paciente que lhe relatava insatisfação sexual, lhe sugere que procure realizar atos sexuais encontrando um amante ou por meio da masturbação. O processo terapêutico indicado por este jovem médico apresenta uma abordagem superficial e pouco investigada acerca do sintoma apresentado e ignora mecanismos próprios de transferência e inserção do processo terapêutico nos marcos da ética profissional e da bioética. Na referida obra na versão standard das obras completas de Freud, seu título vem traduzido como “Psicanálise Silvestre”. Aqui, optou-se por denominar este conceito de psicanálise ou análise selvagem.

³⁵ Ao se afirmar aqui que os sistemas apoiam atos abusivos, há que se ter presente que este apoio não é por meio de uma afirmação candente de apoio a atitudes muitas vezes criminosas. Mas quando o sistema religioso e/ou espiritual esconde ações abusivas e criminosas, quando transfere lideranças religiosas continuamente para longe de onde seus abusos foram cometidos, quando tenta impedir que estas mesmas lideranças sejam investigadas e julgadas criminalmente, no fundo, há apoio a este tipo de ação, mesmo que motivadas por um entendimento que o fato de esconder a realidade abusiva ou “salvar” a tradição religiosa de ser exposta por meio das mazelas de algumas de suas lideranças. Além disto, esta atitude peca por não se preocupar com as vítimas, revelando um problema significativo na tradição religiosa que age assim: seu auto centramento e o colocar-se acima das realidades humanas e sociais.

por Deus. Diante disto tudo, abusar de uma pessoa culpabilizando-a por sua criticidade ou por se opor a atitudes violentas, ou envergonhando-a publicamente ou incutindo-lhe autopercepções negativas de si, torna-se prática eficaz em grupos ou lideranças abusadoras. No fundo, é sempre a estratégia de culpabilização da vítima em ação.

Considerações finais

O foco principal deste artigo foi propor uma diferenciação entre religião e espiritualidade que gere a possibilidade de um diagnóstico diferencial em termos de necessidades espirituais,³⁶ originando, por sua vez, possibilidades de cuidados distintos na área da saúde, sejam cuidados de ordem religiosa, sejam cuidados de ordem espiritual.

Para isto, inicialmente, partiu-se de uma tentativa de distinção entre espiritualidade e saúde, apontando, sobretudo, certa diversidade de concepções que compõem as buscas de algum tipo de definição para estes conceitos e realidades. Embora muitas vezes aponte-se para a impossibilidade de definições precisas, claras e evidentes, por outro lado, alguns marcadores são necessários para que estas realidades sejam pensadas.

Estabelecendo a distinção dos conceitos acima aludidos, aponta-se para a necessidade de identificação de seus papéis nos cuidados em saúde. Sobretudo porque a diferenciação de realidades para as quais a religião e a espiritualidade apontam, retratam problemáticas e sofrimentos de ordem diferentes, que podem ser abordados de forma diferenciada, demandando escutas, presença e encaminhamentos terapêuticos também diferenciados.

Se religião e espiritualidade são duas realidades distintas, por outro lado, não quer dizer que sejam realidades que não se tocam. Muito pelo contrário. Andam juntas em diversas perspectivas. Porém, isto não quer dizer que sejam realidades sinônimas. Somente a percepção sutil de que apontam para realidades distintas pode propiciar um nível de cuidado mais específico e amplo, que não se mascare as realidades vividas pelos pacientes, antes, pelo contrário, que esta distinção possibilite percepções sutis da condição das pessoas e dos tipos possíveis de sofrimento pelos quais se pode passar.

Em termos de cuidados paliativos, somente uma percepção deste nível – é o que se defende aqui – propiciaria um cuidado mais efetivo, capaz de gerar acolhida e paz aos pacientes ou, ao menos, propiciar que se lide com algumas de suas questões que podem lhes ser delicadas.

Referências

ALLPORT, G. W.; ROSS, J. M. Personal religious orientation and prejudice. **Journal of personality and social psychology**, v. 5, n. 4, 1967, p. 432–443.

³⁶ O conceito de necessidades espirituais não foi utilizado neste artigo. Porém, trata-se de um conceito importante para se pensar os cuidados espirituais na área da saúde. Assim como há necessidades de ordem biológica, social e psicológica, que devem ser cuidadas, também há necessidades de ordem espiritual. Para maiores informações a este respeito, veja Souza (2020a, p. 118-119).

- ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, 2010, p. 263-284.
- AZEVEDO, Cristiane A. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. **Religare**. João Pessoa, v. 7, n. 1, 2010, p. 90-96.
- BAKER, Connie A. **Traumatized by religious abuse**. Discover the culture and systems of religious abuse and reclaim your personal power. Eugene, OR: Luminare Press, 2019.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERGER, Peter. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BERMEJO, José Carlos. **Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos**. Santander: Editorial Sal Terrae, 2009.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro Editora, 2009.
- CAPELAS, Manuel Luís Vila. Dor total nos doentes com metastização óssea. **Cadernos de Saúde**, v. 1, (1), 2008, p. 9-24.
- COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- COSTA, Renato Lima da. **A espiritualidade do consumo e o consumo da espiritualidade**: um estudo a partir de Gilles Lipovetsky. São Paulo: Recriar, 2018.
- ENROTH, Ronald. **Churches that abuse**. Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Espiritualidade no contexto da saúde: uma questão de saúde pública? In: LEMOS, Carolina Teles; MARTINS FILHO, José Reinaldo F. **Religião, espiritualidade e saúde**: os sentidos do viver e do morrer. Belo Horizonte: Senso, 2020, p. 156-172.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; CALDEIRA, Sílvia. **Espiritualidade e saúde**: fundamentos e práticas em perspectiva luso-brasileira. Vol. 1. Curitiba: PUCPRESS, 2022.
- ESPERANDIO, M. R. G.; CHEMIN, M. R. C.; SOUZA, W.; FREITAS, M. H. Espiritualidade, religiosidade e religião: conceitos e implicações para a pesquisa e práticas de cuidado. In: ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; CALDEIRA, Sílvia. **Espiritualidade e saúde**: fundamentos e práticas em perspectiva luso-brasileira. Vol. 1. Curitiba: PUCPRESS, 2022, p. 80-104.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Cuidado espiritual: emergência do conceito, aproximações e distanciamentos do cuidado pastoral/religioso. In: ESPERANDIO, Mary

Rute Gomes; CALDEIRA, Sílvia. **Espiritualidade e saúde: fundamentos e práticas em perspectiva luso-brasileira**. Vol. 1. Curitiba: PUCPRESS, 2022, p. 232-252.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. A integração da dimensão espiritual no cuidado em saúde faz sentido? **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 18, n. 02, e182e01, p. 01-08, jul./dez. 2023.

FREUD, Sigmund. Psicanálise “silvestre” (1910). In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, s/d, v. XI, p. 205-213.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GISEL, Pierre; Tétaz, Marc (ed.). **Théories de la religion**. Genève: Éditions Labor et Fides, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

JAMES, William. **The varieties of religious experience**. New York: Penguin Books, 1982.

KEARNEY, Michael; MOUNT, Balfour. Spiritual care of the dying patient. In: CHOCHINOV, Harvey Max; BREITBART, William. **Hand-book of psychiatry in palliative medicine**. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 357-373.

KRUGER, Michael. **Abuso espiritual: confrontando problemas de líderes abusivos na igreja**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2025.

MAMEDE, José Flávio. **A Espiritualidade latino-americana: espírito, libertação e práxis em Jon Sobrino**. 2024. 251 f. (tese de doutorado em ciências da religião) – PUC Minas, Belo Horizonte, 2024.

MASTERS, Robert Augustus. **Spiritual bypassing: when spirituality disconnects us from what really matters**. Berkeley: North Atlantic Books, 2010. Kindle edition.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; MOSQUEIRO, Bruno Paz; BHUGRA, Dinesh (eds.). **Spirituality and mental health across cultures**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; BHUGRA, Dinesh. Religion, spirituality and mental health: setting the scene. In: MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; MOSQUEIRO, Bruno Paz; BHUGRA, Dinesh (eds.). **Spirituality and mental health across cultures**. Oxford: Oxford University Press, 2021, p. 11-25.

NOLAN, S.; SALTMARSH, P.; LEGET, C. J. W. Spiritual care in palliative care: Working towards an EAPC task force. **European Journal of Palliative Care**, 2011, p. 86-89.

NOWEN, Henri. **Crescer: os três movimentos da vida espiritual**. São Paulo: Paulinas, 2000.

- PALS, Daniel L. **Nove teorias da religião**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- PARGAMENT, Kenneth; EXLINE, Julie. **Working with spiritual struggles in psychotherapy**. New York; London: Guilford Press, 2022.
- PERISSÉ, Gabriel. **Abuso espiritual**: a manipulação do invisível. São Paulo: Paulus, 2024.
- PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de religião**. V. 33, n. 1, jan.-abril, 2019, p. 5-35.
- PUCHALSKI, Christina. **A time for listening and caring**: spirituality and the care of the chronically ill and dying. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- PUCHALSKI, Christina. Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference. **Journal of palliative medicine**, Volume 12, Number 10, 2009, p. 885-904.
- RODRIGUEZ, Maribel. **Más allá del narcisismo espiritual**. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2021.
- SALER, Benson. **Conceptualizing religion**: immanent, anthropologist, transcendent natives, and unbounded categories. New York: Berghahn Books, 2000.
- SANCHEZ, W. L. Espiritualidade do consumismo. In: VILHENA, M. A.; PASSOS, J. D. (org.). **Religião e consumo**: relações e discernimentos. São Paulo: Edições Paulinas, v. 1, 2012, p. 109-127.
- SAUNDERS, C. Introduction: history and challenge. In: SYKES, N.; EDMONDS, P.; WILES, J. (Eds.). **Management of advanced disease**. 4th ed ed. London: New York: Arnold; Distributed in the U.S.A. by Oxford University Press, 2004, p. 3–8.
- SENRA, Flávio. Sem-Religião: apenas uma categoria censitária? **Revista PUC Minas**. Belo Horizonte, n. 30, segundo semestre de 2024. Disponível em: <https://revista.pucminas.br/sem-religiao-apenas-uma-categoria-censitaria/>. Acesso em 12/06/2025.
- SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da Libertação**: estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Espiritualidade e bioética. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 5, n. 1, jan./jun. 2013, p. 123-145.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Perscrutando sentidos: manifestações de necessidades espirituais em pacientes/famílias sob cuidados paliativos. In: LEMOS, Carolina Teles; MARTINS FILHO, José Reinaldo. **Religião, espiritualidade e saúde**: os sentidos do viver e do morrer. Belo Horizonte: Senso, 2020^a, p. 113-131.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. O cuidado espiritual e sua importância no paliativismo. In: CORRADI-PERINI, Carla; ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; SOUZA, Waldir. **Biohcs: bioética e tanatologia**. Curitiba: CRV, 2020b, p. 121-146.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de; PANASIEWICZ, Roberlei. Religião e espiritualidade: pluralismos, sentidos e cuidados paliativos. In: CORRADI-PERINI, Carla; SALGADO, Rita de Cássia Falleiro; SOUZA, Waldir. (Org.). **BIOHCS: Bioética e espiritualidade**. Curitiba: CRV, 2021, p. 17-44.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. Espiritualidade e sentido: acerca dos cuidados paliativos e os rituais ao redor do morrer. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 14, n. 3, out./dez. 2022, p. 758-777.

SOUZA, Patrícia Rodrigues. **Religião material: o estudo das religiões a partir da cultura material**. 2019. 189f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – PUC SP. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/22539/2/Patricia%20Rodrigues%20de%20Souza.pdf>. Acesso em 13/06/2025.

SOUZA, Patrícia Rodrigues. Pensar a religião através das coisas: materialidade religiosa e decolonização. **Rever**. São Paulo, v. 22, n. 2, 2022, p. 237-252.

TEORIAS DA RELIGIÃO. Dossiê. **Horizonte**, revista de estudos de teologia e ciências da religião. Belo Horizonte. v. 17, n. 53, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/issue/view/1178>. Acesso em: 13/06/2025.

TWYXCROSS, Robert. **Cuidados paliativos**. Lisboa: Climepsi, 2003.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma**. São Paulo: Paulinas, 2006.

VELASCO, Juan Martín. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Os sem-religião: aurora de uma espiritualidade não religiosa**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

VILLAS BOAS, Alex. **Introdução à epistemologia do fenômeno religioso: interface entre ciências da religião e teologia**. Curitiba: InterSaberes, 2020.

WELLWOOD, John. **Toward a psychology of awakening: Buddhism, psychoterapy, and the path of personal and spiritual transformation**. Boston; London: Shambala, 2014.

WILLIAMS, A. L. Perspectives on spirituality at the end of life: a meta-summary. **Palliative Support Care**, v. 4, n. 4, 2006, p. 407-417.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994.

Recebido em: 27/09/2025

Aceito em: 02/12/2025