

---

# A ALMA COMO PROBLEMA PÚBLICO: ESPIRITUALIDADE E SAÚDE NO CONTEXTO DOS EUA<sup>1</sup>

*Leandro de Paula*

Universidade Federal da Bahia

Salvador – BA – Brasil

Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-1373-8007>

## Introdução

Todos os corpos vivos precisam de alma. Caso contrário, eles são matéria morta e sem forma. As clínicas também precisam de espírito para atender às necessidades dos seres humanos que nelas ingressam. [...] Não chega então a surpreender que, em todo o mundo, haja sinais de reanimação da clínica, sinais de um despertar espiritual na atenção à saúde. No século XXI, a clínica está renascendo. (Sulmasy 2006:13)<sup>2</sup>.

Publicado em 2006, *The Rebirth of the Clinic: an Introduction to Spirituality in Health Care* impulsionou a carreira editorial de Daniel Sulmasy, médico e frei franciscano nomeado três anos depois para a comissão que assessora a Presidência dos Estados Unidos em questões bioéticas<sup>3</sup>. Segundo o livro, o “despertar espiritual” da medicina, então em curso, colocava em xeque o anseio positivista que pautara o nascimento da clínica moderna, como analisado por Michel Foucault. Em lugar da instrumentalização do corpo como objeto do conhecimento médico, a clínica do século XXI resgataria um atributo tão importante quanto negligenciado da experiência humana: sua *espiritualidade*.

O trabalho de Sulmasy é parte de um complexo movimento científico, político e cultural que, nas últimas décadas, embaralhou as noções de espiritualidade e saúde. Da transformação dos serviços de capelania (Sullivan 2014) à implementação de terapias alternativas por meio de políticas públicas (Toniol 2017), os dois termos têm protagonizado um enlaçamento altamente produtivo, que estabelece novas perspectivas sobre os deveres de Estados e cidadãos na promoção do bem-estar. Mais ou menos visível de acordo com a cena investigada, esse fenômeno vem formalizando normativas de alcance global, professadas por entidades como a Organização Mundial da Saúde (OMS)<sup>4</sup>.

O objetivo deste artigo é esboçar uma genealogia para o êxito discursivo do vínculo entre saúde e espiritualidade. Meu argumento é que, mesmo sendo notável em diversos países hoje, a produção da espiritualidade como fator de saúde se conecta a relações de força que particularizam a cena norte-americana e propiciam intercâmbios *sui generis* entre os campos da religião e da ciência. Mais além, busco indicar que, embora sancionada pela OMS há quase quatro décadas<sup>5</sup>, a recente elevação da espiritualidade ao mercado internacional de práticas e políticas sanitárias dependeu de determinadas condições que se forjaram na realidade dos EUA e configuraram um peculiar modelo de exportação desse ativo nos últimos vinte anos.

Para perseguir tais objetivos, apresentarei diferentes tipos de evidências originadas do ambiente social dos EUA na primeira década deste século. Vale ressaltar, de partida, que a relação entre saúde e espiritualidade possui naquele país uma efervescente história progressa, que vai dos movimentos de cura do século XIX ao sucesso da meditação transcendental e da *Body/Mind Medicine* nos anos 1970 (Harrington 2010). Entretanto, admito que o “renascimento espiritual” da clínica pôde efetivamente se concretizar nos anos 2000 em razão de dois fatores centrais.

Primeiro, a inflexão trazida pelo atentado ao World Trade Center. Na ressaca do ataque terrorista, a espiritualidade tornou-se uma presença ubíqua em fenômenos institucionais e editoriais que repaginaram a tematização pública da religião. Ali, uma coleção de prescrições em torno de ideias como espiritualidade e fé foi mobilizada para indicar o cultivo de formas seculares de autotranscendência, antagonísticas das representações populares do radicalismo muçulmano e do conservadorismo cristão, mas também do misticismo *New Age* e do ativismo ateu. A demarcação de fronteiras terminológicas “assumiu papel político conforme os americanos foram convocados a lidar com questões de identidade, pluralismo e tolerância após o 11 de setembro” (Drescher 2014:11), reposicionando entendimentos públicos sobre a espiritualidade. Assim, a noção viria a se revelar crescentemente capaz de plasmar certa vocação metafísica que singulariza sensibilidades religiosas no país, como uma espécie de “etnicidade americana” (Albanese 2007:4).

Em segundo lugar, os anos 2000 foram significativos também pela consolidação de uma economia moral da saúde, suscitada pelo avanço em áreas como a pesquisa genética e as neurociências, bem como pelos investimentos de uma poderosa indús-

tria de cuidados. Segundo Rose (2007), essa *cultura somática* representa a transformação do ideal da saúde em um princípio ético central no capitalismo avançado, por meio da promoção de práticas e saberes que cooperam para a individualização do sujeito a partir de uma cidadania biológica. Os genes, os hormônios, os moduladores neuronais passam assim a ser concebidos como recursos que regulam não apenas os limites entre normalidade e patologia, mas também as possibilidades de aprimoramento da identidade pessoal. A saúde se tornaria referência basilar da “boa vida”, levando diferentes discursos modelares – da biomedicina à autoajuda, do *fitness* à alimentação consciente – a reivindicarem o bem-estar como medida de excelência.

Os seres humanos na cultura ocidental contemporânea crescentemente entendem a si próprios em termos somáticos: a corporeidade tornou-se um dos mais importantes locais para técnicas e julgamentos éticos. Nesse regime, cada sessão de aconselhamento genético, cada ato de amniocentese, cada prescrição de antidepressivo é feita sob a possibilidade de, ao menos, um juízo sobre a qualidade de vida relativa e comparativa das diferentes formas de ser humano. [...] Nossa própria vida biológica ingressou no domínio da decisão e da escolha. É isso o que significa viver em uma era de cidadania biológica, de ética somática e de políticas da vida. (Rose 2007:254).

De um lado, portanto, teríamos uma cultura de época devotada à construção de identidades somáticas e indicadores de saúde. De outro, uma crise do paradigma clínico centrado na anatomia patológica, a reclamar o renascimento da prática médica. Argumento que, nos EUA dos anos 2000, essa aparente contradição veio a ser mitigada pela fabricação de um renovado campo de sentidos em torno da espiritualidade, favorecida pela mutação de sensibilidades políticas e religiosas após o 11 de setembro. Nesse contexto, a espiritualidade pôde ser amplamente elaborada como bem universal e inalienável de toda pessoa, um atributo mensurável e virtuoso, implicado à experiência do corpo e essencial à nova doutrina da clínica médica. Localizar e explorar a “espiritualidade na carne” tornou-se, ali, um projeto de racionalidade a respeito de certa “área confusa, onde a cultura encontra a biologia, um lugar onde a sensação se torna representação e, inversamente, a consciência é experimentada somaticamente” (Glucklich 2001:15).

Essa tarefa conceitual e clínica respondeu a demandas sociais concretas, como a generalizada insatisfação dos cidadãos norte-americanos em relação às rotinas de atendimento médico no país, pautadas pelo distanciamento e pela perda do contato humano (Sloan 2008). Entre as razões para a relevância adquirida pela espiritualidade estavam “o ascendente poder de entidades que administram planos de saúde e a emergência de grupos de ativistas liderados por pacientes”, fatores de pressão para a “legitimação institucional da medicina alternativa (chamada de

‘complementar’ ou ‘integrativa’ para denotar suas progressivas conexões com a biomedicina)” (Bender 2010:26).

O trânsito do circuito terapêutico alternativo ao *mainstream* médico norte-americano contemplou técnicas como o reiki, a acupuntura e a reflexologia, mas também a valorização de processos de autocura por meio da prece e de estados de consciência propiciados por diferentes práticas espirituais. Nesse novo mercado clínico, o papel do paciente sobre a própria aventura terapêutica foi retoricamente espelhado em sua “espiritualidade”, ensejando “um vocabulário cultural que amalgamou ideias historicamente entrincheiradas sobre medicina, bem-estar e fé” (Badaracco 2007:59).

O exame do caso norte-americano interessa não apenas pela proeminência política e econômica do país, posição que poderia levar sua experiência a naturalmente influenciar a transformação de outras indústrias clínicas pelo mundo. Mais do que isso, este artigo pretende demonstrar que a espiritualidade como fator de saúde tem sido uma pauta culturalmente tramada na história recente dos EUA, de onde se origina a expressiva maioria de estudos e imaginários sobre o assunto. Respaldam essa afirmação levantamentos de pesquisas e publicações a respeito da temática, que mostram que os EUA são responsáveis por escalas entre 60% e 80% de toda a produção científica mundial sobre o assunto; países como Canadá e Inglaterra vêm na sequência, produzindo, cada um, menos de 5% do total dos estudos (Demir 2019; Lucchetti, Lucchetti & Puchalski 2012). Ainda, cabe assinalar que essa pauta científica foi midiaticamente traduzida para a audiência norte-americana obedecendo a moldes discursivos e editoriais que se reproduziram como fenômeno na realidade brasileira, como demonstrei anteriormente (Paula 2016).

Para oferecer uma introdução a esse tema, recorro neste texto à literatura sociológica acumulada e a um corpus que reúne entrevistas, obras de divulgação científica, matérias da imprensa popular e documentos de órgãos públicos e privados. Em meio a tais fontes, buscarei indícios do modo como o tema incide na mídia popular e no mercado editorial norte-americano dos anos 2000, além de pistas dos apoios institucionais e financeiros que viabilizam esses estudos. Na próxima seção, apresento as perspectivas metodológicas que regem a pesquisa, a fim de explicitar o tipo de evidência que pretendo construir com base nos dados levantados.

## Onde a espiritualidade se enuncia

O primeiro e aparentemente intransponível desafio para qualquer investigação sobre a espiritualidade consiste em precisar suas fronteiras conceituais. Instrumento discursivo tão popular quanto inespecífico, a espiritualidade é empregada em inúmeras conjunturas descritivas, como para se estabelecer uma antinomia quanto a fenômenos classificados como religiosos ou seculares (Bender & Taves 2012); para se demarcar uma realidade que engloba o religioso, mas suplanta seu aspecto

dogmático/legalista (Keane 2011); ou ainda, de forma mais abstrata, para se aludir ao movimento de uma consciência em direção a uma totalidade que a ultrapassa, seja a ela atribuído ou não um caráter sagrado (Beauregard & O'Leary 2010).

Certamente, a indeterminação é parte do apelo que a espiritualidade veio a conquistar como categoria em tempos recentes, suscitando, a contrapelo, diversas tentativas de inventariação. Webb Keane (2011), por exemplo, defende que a espiritualidade corresponderia àquilo que sobra do religioso quando se elimina sua autoridade institucional e teológica. Noutra via, Peter van der Veer (2009:1100) lembra que o espiritual e o secular foram “produzidos simultaneamente e em interação mútua” na modernidade, e que considerar a espiritualidade a mera face despolitizada da religião implica ignorar suas demais manifestações.

Seja como for, o impasse que cerca a categoria aponta para uma contínua e inescapável transação entre o *religioso*, o *secular* e o *espiritual*, e para a maneira como esses domínios vieram a se constituir relacionalmente no Ocidente moderno, moldando raciocínios e sensibilidades políticas. Mas se as definições dos dois primeiros operadores analíticos se encontram razoavelmente problematizadas em tradições críticas das Ciências Sociais, o terceiro aparece como o vértice menos decomposto dessa relação.

Para evitar que a espiritualidade seja saturada de definições apriorísticas, que tendem a rebaixá-la a uma versão do religioso adaptada a uma era secular, Courtney Bender estabelece, em seus trabalhos com Ann Taves (2012) e Omar McRoberts (2012), um horizonte de pesquisa que nega os supostos exclusivismo e antagonismo dessas noções. Sua sugestão é que a espiritualidade não existe antes de ser assim nomeada, cabendo aos esforços de análise compreendê-la não como uma entidade estável, mas como uma produção situacional, que corresponde a posições e interesses específicos.

Na leitura de Giumbelli e Toniol (2017), tal agenda de pesquisa consiste em recusar a definição da espiritualidade como *objeto*, mas persegui-la como *categoria*, ou seja, observar o que seu uso possibilita nas condições contextuais em que ela se manifesta como fenômeno. Noutras palavras, a espiritualidade não deveria ser descrita como um substantivo, com significado a priori, mas tomada como um enunciado que institui realidades pela diferenciação relacional que estabelece com outras categorias, sendo a religião apenas a mais evidente.

A proposta dos autores possibilita uma perspectiva sutil e fecunda de análise da espiritualidade, ao recomendar a suspensão do juízo quanto à maneira como os atores sociais mobilizam a noção. Seu convite consiste em destacar que, no interior daquela cena política formada pelas transações e contrabandos entre o religioso, o secular e o espiritual, os usos das categorias nunca são gratuitos ou aleatórios, mas respondem a condições determinadas e produzem resultados singulares.

Neste artigo, aciono um viés heurístico alternativo, a fim de investigar canais de enunciação da espiritualidade capazes de produzir a generalização da categoria e,

assim, virtualmente favorecer a estabilização de um significado. Pretendo reconhecer como se forjam *sentidos públicos* para a relação entre espiritualidade e saúde, e, para isso, sondo interesses que atravessam diferentes contextos enunciativos.

Assumo que os avanços obtidos na pesquisa e na clínica médica correspondem a apenas uma das faces do processo pelo qual a espiritualidade se tornou um foco para a medicina contemporânea. Esse fato de época parece ser também devedor de vocalizações midiáticas e fontes de financiamento sem as quais a pauta não teria assumido legitimidade e ressonância. A relação entre espiritualidade e saúde seria, nessa perspectiva, construída por circuitos de visibilização que definem as próprias condições de possibilidade do campo científico, de forma a “conservar seus lugares de prestígio político e cultural, e justificar suas demandas de investimento” (Tucherman 2010:37).

Além de animar realidades clínicas e institucionais particulares, a parceria entre espiritualidade e saúde veio a configurar, nos anos 2000, um fenômeno da *cultura de massa* dos EUA. Emprego o conceito, herdado do pensamento de Adorno e Horkheimer, para sugerir a transformação dessa aliança em um *bem de consumo*, orientado à sensibilização de amplas audiências por veículos de comunicação, conglomerados editoriais e agentes do mercado do bem-estar. Nesse sentido, a generalização da ideia de que a espiritualidade é um recurso para a saúde significaria sua gradativa conversão em mercadoria. Afirmar isso importa menos para denunciar a eventual inscrição da pauta em lógicas de geração de lucro do que para destacar sua presença na grade de uma *indústria cultural*, capaz de inspirar, pela regularidade e alcance de sua oferta, imaginários e desejos sobre essa relação.

Em termos metodológicos, essa perspectiva nos submete a uma multiplicidade de situações de enunciação, já não mais circunscritas pelas posições dos atores sociais no interior da clínica ou das instituições. Responsável por uma retórica da espiritualidade ainda pouco explorada em nosso debate sociológico<sup>6</sup>, a engenharia da opinião pública parece condicionar a ampla apropriação social de uma pauta antes restrita ao nicho da discussão especializada, já que originalmente difundida em periódicos científicos, normas reguladoras ou contextos terapêuticos.

Contudo, cabe notar que o trabalho de tradução da temática para grandes audiências não se resume à simplificação de jargões científicos, visando à assimilação leiga. Esse esforço de divulgação emerge envolto por recomendações morais e concepções do bem comum, mais ou menos explicitadas no modo como as categorias são manejadas (Tucherman e Paula 2015). Admito que na disseminação editorial e midiática da relação entre espiritualidade e saúde se revelam formas de *divulgação científica*, mas também de *representação pública da ciência*, assim entendidas:

A divulgação científica é um esforço de produzir inteligibilidade ao mundo, pela transmissão de informações, com o objetivo de compartilhá-las. De certa maneira, é a construção de um mundo compreensivo e comum. Já a representação pública da ciência se elabora gerando um

ambiente público, numa mediação que distribui papéis, nos quais se apresenta um conjunto de atores que inclui imediatamente a presença dos cientistas, do Estado, da mídia – especializada, informativa e de divertimento – e da população. (Tucherman 2010:36).

Tais distinções ajudam a compreender o corpo empírico apresentado a seguir por uma dupla visada analítica. Primeiro, como um esforço de compartilhamento dos efeitos da espiritualidade sobre a saúde. Mas, também, como a abertura de um espaço de mediação social que influencia o campo das ações possíveis, formando o terreno para a tomada de decisões e o estabelecimento de prioridades públicas e privadas.

Na próxima seção, apresento, além de excertos de entrevistas realizadas para o estudo, exemplos da presença da pauta espiritualidade e saúde no mercado editorial dos EUA nos anos 2000. Recorro a plataformas editoriais que visam à ampla ressonância pública, recortadas por sua visibilidade e seu êxito comercial no contexto norte-americano. Por meio delas, pretendo indicar tanto a frequência quanto as afinidades semânticas que caracterizam a divulgação dos impactos da espiritualidade sobre a saúde, de modo a sugerir a formação histórica de um *campo discursivo* (Foucault 1997), ou seja, um processo de criação de regras para a enunciação das categorias.

Na seção seguinte, demonstro que esses princípios organizadores do campo discursivo se produzem por diversas injunções de época. Por meio de entrevistas, informações de instituições públicas e privadas e revisão de literatura, busco indicar que a consolidação da pauta espiritualidade e saúde decorre da participação de variados agentes financiadores, responsáveis por uma política científica que se avolumou nas últimas décadas. A seção objetiva revelar certas relações de força que têm regido a pesquisa sobre o tema nos EUA, e o contexto epistemológico que faz se desenvolver a parceria entre espiritualidade e saúde.

Ao final do texto, abordo a ideia de *problema público* (Gusfield 1981) para pensar sobre as especificidades culturais e políticas que tornaram a relação entre espiritualidade e saúde não apenas possível, como também discursivamente produtiva.

## **Espiritualidade e saúde na cultura de massa dos EUA**

Um dos temas de maior apelo editorial nos EUA (Sloan 2008), o campo de experiências que identificamos como “religião” tornou-se alvo de diferentes tipos de investimento da indústria de publicações nos anos 2000. Livros, matérias de capa e extensas reportagens sobre temáticas conexas atenderam e, ao mesmo tempo, moldaram demandas do debate público, como comprovou o aparecimento de diversos filões de abordagem da questão religiosa<sup>7</sup>.

Foi nesse contexto que assumiu regularidade a pauta que articulava noções como fé e espiritualidade a ideais de saúde e performance. Em 2003, um título chamou a atenção para essa aliança: *The Healing Power of Prayer: the Surprising*

*Connection between Prayer and Your Health*, de Harold Koenig, professor de Psiquiatria na Universidade Duke. A obra indicava as resultantes psíquicas da oração e suas especificidades em relação a técnicas contemplativas de inspiração oriental. No livro, a prece é feita um objeto de estudo não como “expressão catártica de nossos medos e necessidades em tempos de crise ou uma vã repetição de palavras”, mas sob a condição de “uma forma concentrada de escuta e de fala” (Koenig & Tolson 2013:1303<sup>8</sup>).

Para empreender pesquisas rigorosas a respeito de seus impactos sobre a saúde, Koenig (2012:10) defende “restabelecer uma definição mais precisa de espiritualidade que retenha sua base histórica na religião”. Pois, segundo o psiquiatra, haveria certas exigências para que a espiritualidade pudesse manifestar seus efeitos. Como resumiu em uma entrevista<sup>9</sup>, “não adianta só dizer que é espiritualizado e não fazer nada”: as pessoas interessadas nos benefícios da espiritualidade deveriam adotar hábitos geralmente atrelados a condutas religiosas, como rezar, participar de ritos etc.

Em *The Healing Power of Prayer*, Koenig discutia uma matéria publicada pela revista *Newsweek*, que divulgara que os seres humanos teriam sido “programados” para a espiritualidade. Pesquisador de projeção internacional, o psiquiatra não apenas analisava na obra as evidências clínicas do poder curativo da prece, como também indicava a sua visibilidade na imprensa para demarcar a crescente percepção pública sobre a temática nos EUA.

Veiculada em 2001, essa reportagem de capa, intitulada “Religion and the Brain: How We’re Wired for Spirituality”<sup>10</sup>, foi escrita por Sharon Begley, jornalista especializada na cobertura científica. Em entrevista concedida para este estudo, Begley aponta que a matéria resultou de uma decisão editorial da revista em cobrir um evento na Universidade da Califórnia, em Berkeley, dedicado ao debate sobre as relações entre religião e ciência. Os dois campos, comenta, até ali “vinham sendo retratados como antagonistas e até mesmo hostis um ao outro em questões como o ensino do criacionismo nas escolas. Aquele foi um ponto de partida, baseado na premissa de que a religião e a ciência poderiam encontrar um solo comum” (entrevista com Sharon Begley, 11/2015).

A matéria “God and the Brain” consistia em uma revisão da literatura científica surgida no fim dos anos 1990 com foco nos estados cerebrais correlatos a experiências religiosas/espirituais. Segundo Begley, os estudos na área vinham se disseminando especialmente a partir de 1998, ano de lançamento de *Zen and the Brain*, do neurologista James Austin, “publicado não por uma dessas editoras estranhas de títulos *New Age*, mas pela MIT Press”. A matéria destacava que, “apesar de sua centralidade para a vida mental de tantas pessoas, a religião encontrou indiferença ou até apatia por parte da ciência. [...] O surgimento da Neuroteologia representa uma guinada radical nessa atitude”. Esse ascendente ramo de pesquisa mostrava que “seja qual for a luz que a ciência está lançando sobre a espiritualidade, a espiritualidade retribui o favor: experiências místicas [...] podem nos dizer algo sobre a consciência, sem dúvida o maior mistério da neurociência” (Begley 2001).



O lançamento de *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, em 2001, era uma espécie de marco fundacional dessa nova disciplina. De autoria do neurocientista Andrew Newberg e do antropólogo Eugene d'Aquili, o livro propunha que o cérebro humano havia sido evolutivamente equipado para a espiritualidade. Na apresentação da obra, a reportagem da *Newsweek* dava ênfase à ideia de que determinadas práticas seriam o caminho mais acertado para se chegar aos estados alterados de consciência que reduzem a ansiedade e o estresse: “o canto, as melodias litúrgicas e a prece sussurrada parecem operar sua mágica da mesma forma: ativando o hipocampo e bloqueando o tráfico neuronal em algumas regiões do cérebro”. Vivenciar essas sensações teria a ver com uma específica combinação: “atenção focada, que exclui outros estímulos, somada a uma forte resposta emocional” (Begley 2001).

O livro *Why God Won't Go Away* abriu um novo terreno<sup>11</sup> para a investigação das experiências religiosas/espirituais ao se valer dos avanços da pesquisa em imagem cerebral ocorridos na década de 1990. Por meio de escaneamentos SPECT (*single photon emission computed tomography*), o trabalho analisou os correlatos cerebrais da meditação em monges budistas tibetanos e da prece em freiras franciscanas, ressaltando o fundamento fisiológico das sensações promovidas por tais experiências.

Andrew Newberg se tornou uma figura recorrente na mídia norte-americana ao longo dos anos 2000 e ajudou a formar um inusitado nicho editorial cujo registro discursivo mesclava divulgação científica, religião e autoajuda. Em um livro lançado em 2009, o autor avançou a proposição de um conjunto de exercícios espirituais que poderiam ser entendidos como *neuroascese*, ou seja, “modos de agir sobre o cérebro para maximizar sua performance” (Ortega 2009:622). O livro apresentava um compêndio de técnicas como “oração centrante” e “meditação com vela”, ressaltando que “quanto mais nos ocuparmos de práticas espirituais, maior será nosso controle sobre o corpo, a mente e o destino” (Newberg & Waldman 2009:94-95). Em entrevista para esta pesquisa, Newberg afirmou considerar essencial a “tradução” de suas pesquisas para diferentes públicos, de modo a levar qualquer pessoa a entendê-las, fato que talvez explique seu sucesso editorial: somados, os livros do neurocientista já venderam cerca de 250 mil cópias, segundo seu relato.

Outra obra que marcou a época foi *The “God” Part of the Brain: A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*, publicada originalmente em 1996 e reeditada nos anos 2000, transformando-se em uma referência *cult*, com mais de 80 mil cópias vendidas. No trabalho, Alper se empenha em apresentar uma perspectiva naturalista da espiritualidade, baseando-se em pesquisas das neurociências. Em sua visão, a crença em divindades ou no transcendente seria um dispositivo herdado em nossa história evolutiva por ter representado benefícios à espécie, como o senso de pertencimento comunitário e a redução da ansiedade pela consciência da morte.

As experiências religiosas ou espirituais verificadas em diferentes culturas seriam, segundo Alper, tecnologias adaptativas, desencadeadoras de “tranquilidade, arrebatamento, felicidade sublime, bem-aventurança, êxtase, júbilo etc.” (Alper

2009:150). Esse catálogo de sensações positivas corresponderia à ativação de áreas do cérebro biologicamente programadas para produzi-las quando nos engajamos em ações como “meditação, oração, canto, ioga, dança, rituais religiosos, contemplação” (2009:154). Na entrevista que me concedeu, Alper comentou que sua intenção era demonstrar que a espiritualidade e a religiosidade são “atributos inerentes ao animal humano”. Para o autor, as descobertas neurocientíficas conspiravam para legitimar o fator de cura de práticas espirituais, sendo usadas “para promover uma abordagem ateuista da crença religiosa” (entrevista com Matthew Alper, 06/2015).

Importante ator midiático da cena norte-americana, a *Time Magazine* publicou, em 2009, uma matéria de capa cuja manchete era indicativa do papel da espiritualidade em meio ao antagonismo entre religião e ciência: “A biologia da crença. Ciência e religião divergem o tempo todo, mas estão cada vez mais de acordo sobre uma coisa: um pouco de espiritualidade pode ser muito bom para a saúde”<sup>12</sup> (Kluger 2009). O texto salientava as crescentes provas dos benefícios da oração e comentava que, ao longo da década, 6 mil estudos haviam sido publicados sobre o tema. As pesquisas do psiquiatra Gail Ironson, sobre pacientes com HIV praticantes de rotinas espirituais, dariam prova do papel da espiritualidade na prevenção de doenças e na promoção da saúde, descrita como “*o sine qua non* de tudo o mais” (Kluger 2009).

A matéria indicava também a relevância crescente da capelania nos EUA, exemplificada pela empresa HealthCare Chaplaincy, que atendia a diversos hospitais e clínicas da região de Nova York. Na visão de seu diretor executivo, o reverendo Walter Smith, “quando uma pessoa diz ‘não tenho certeza se você pode me ajudar, porque não sou muito religiosa’”, os capelães deveriam dizer “isso não é problema. Posso me sentar e conversar com você?” (Kluger 2009). Na visão expressa pela *Time Magazine*, uma conversa iniciada assim teria o potencial de levar pacientes que concebem de “forma secular temas primordiais sobre vida e morte” a descobrirem a natureza “espiritual” dessas questões.

Outro termômetro da tendência editorial aqui mapeada foi a criação da revista *Spirituality & Health*, fundada no fim dos anos 1990, sob patrocínio da Trinity Church de Nova York. Para celebrar seu 300<sup>o</sup> aniversário, a instituição abraçou o projeto com o intuito de impulsionar o “desenvolvimento espiritual da nação”. Nas palavras da revista, “o investimento se mostrou visionário: a Trinity Church fica a um quarteirão do Ground Zero; o 11 de setembro mostrou a importância de entendermos que nossas crenças religiosas mais profundas são, em geral, expressões de afiliação tribal”<sup>13</sup>. Em contraponto, a espiritualidade surgiria como uma teleologia do aprimoramento humano, devidamente assessorada pela ciência.

Nessa primeira década do novo milênio, os neurocientistas demonstraram como nosso senso do “eu” está em constante mudança, dependendo de nossos pensamentos, companhias, do que comemos, se nos exercitamos ou não, até do ar que respiramos. [...] Hoje, entendemos como

o “eu” pode ser destruído pelo trauma, como nazistas, homens-bomba e holocaustos são criados. Também compreendemos melhor a evolução da consciência, o poder da piedade e as vantagens do esclarecimento.<sup>14</sup>

Figura 1: Edições da Revista *Spirituality & Health*



Fonte: *Spirituality & Health*, Issues<sup>15</sup>.

Com o tempo, a revista deixou de ser subsidiada pela paróquia e sustenta-se até hoje apenas com a venda de assinaturas e espaços publicitários, alcançando uma audiência estimada em 200 mil leitores<sup>16</sup>. Em sua apresentação institucional, a publicação celebra o fato de, na língua inglesa, as palavras *whole*, *health* e *holy* possuírem um mesmo radical, e afirma partir “da sabedoria de muitas tradições e culturas, com ênfase no compartilhamento de práticas”<sup>17</sup>. Sem negar, dentre seus objetos de interesse, a “religião tradicional”, a revista especifica sua proposta editorial nos seguintes termos: “algumas das mais poderosas ferramentas para a autotransformação vêm a ser práticas espirituais, incluindo oração, meditação, exercícios de respiração e yoga. Toda tradição possui suas próprias contribuições, e nunca como antes esse repertório esteve ao alcance de tantas pessoas”<sup>18</sup>.

\*\*\*

É certo que a breve abordagem apresentada acima desconsidera inúmeras especificidades dos atores na produção situacional da espiritualidade como categoria. Em resposta, proponho que a dispersão mesma desses acontecimentos enunciativos seja tomada como evidência de um fenômeno. Pois, aparentemente alheios entre si, psiquiatras, neurocientistas, repórteres, capelães, paróquias, revistas e editoras parecem operar relações nocionais que reelaboram publicamente a espiritualidade nos EUA dos anos 2000.

Ali, entendimentos sobre a categoria foram influenciados não só por sua utilização concreta como recurso para a saúde na clínica médica, mas também por

enunciados não especializados, que integravam um ascendente campo de discursos sobre o tema. O aparecimento desse fato de época dependeu também de fontes de financiamento e resultou de variadas motivações institucionais, como apresentado na próxima seção.

### A institucionalização do campo discursivo

No início dos anos 1990, os currículos oficiais de três faculdades de medicina dos EUA contavam com disciplinas obrigatórias ou eletivas voltadas para as relações entre espiritualidade e saúde (Harrington 2010). No fim dos anos 2000, 90% das escolas de formação de médicos no país já dispunham de cursos dedicados ao tema (Koenig et al. 2010). Esse desenvolvimento em um intervalo de menos de vinte anos sugere não apenas o progresso epistemológico na área, mas também um claro interesse político em torno de sua consolidação.

Os impasses na clínica e no mercado de assistência médica nos EUA conviveram, ao menos desde os anos 1970, com o fortalecimento da chamada medicina complementar e alternativa<sup>19</sup>, baseada em práticas como yoga, acupuntura, quiropraxia, reiki, homeopatia e meditação. Inspiradas em filosofias e/ou religiões orientais, essas práticas, ao serem inseridas em contextos de cuidado à saúde pautadas pela biomedicina, representaram a aposta em um olhar *holístico* sobre o indivíduo, considerando-o como uma rede de inter-relações entre corpo, mente e espírito (Harrington 2010).

Brown (2013) argumenta que, poucas décadas atrás, as matrizes religiosas dessas práticas eram repudiadas pela sensibilidade cristã média norte-americana. Sua ascensão ao multimilionário mercado do bem-estar se deu ao longo da gradativa secularização dessas técnicas no imaginário popular, fato que as levou a serem repaginadas como formas de assistência médica ou *fitness*, com apelo espiritual, mas não religioso. Segundo a autora, esse processo se desenrolou sob influência de fatores diversificados, incluindo as ascendentes pesquisas científicas sobre os benefícios de tais práticas, mas também fatos políticos como o chamado Ato da Imigração, de 1965, que atenuou as restrições das antigas leis que regulavam as fronteiras nacionais. Um dos efeitos da medida foi a considerável ampliação de estrangeiros vivendo no país, incluindo grande número de asiáticos que preservaram e difundiram suas tradições e visões de mundo em solo americano.

Essa pluralização das referências culturais na sociedade e de seus impactos sobre as mentalidades religiosas pode ser verificada, por exemplo, pelas reações da Igreja Católica a práticas espirituais crescentemente adotadas pelos fiéis. Em 1989, o Cardeal Joseph Ratzinger, então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, escreveria a “Carta aos Bispos da Igreja Católica acerca de alguns aspectos da Meditação Cristã”<sup>20</sup>. O documento buscava definir “critérios seguros, de caráter doutrinal e pastoral”, para educar as comunidades à oração, tendo em vista a crescente assimilação de “métodos orientais” inspirados no Budismo e no Hinduísmo – “como o

Zen, a Meditação Transcendental e o Yoga” – capazes de “degenerar em culto do corpo e levar a identificar sub-repticiamente todas as suas sensações como experiências espirituais”. Em 2009, o Comitê Doutrinário da Conferência dos Bispos Católicos dos EUA publicou um conjunto de ressalvas a respeito do reiki, defendendo que o uso da técnica acarretava a aceitação implícita de uma cosmovisão anticristã: “para um católico, acreditar na terapia pelo reiki representa problemas insolúveis”<sup>21</sup>.

Em paralelo a essas transições na cena religiosa, os custos com a assistência médica nos EUA registravam sucessivos aumentos. Em 2009, os gastos dos norte-americanos com saúde representavam 2,83 trilhões de dólares ao ano, valor 26% maior do que o registrado quatro anos antes, em 2005. A antiga demanda pela redução dos custos – públicos e privados – com assistência médica levou o governo norte-americano a investir em formas não convencionais de medicina por meio dos National Institutes of Health. Criado em 1991 com orçamento anual de 2 milhões de dólares, o Departamento de Medicina Alternativa chegaria a 2009 com dotação pública de mais de US\$ 300 milhões anuais (Brown 2013:374).

Aos poucos, em vez de rivalizar com o atendimento médico convencional nos EUA, a medicina complementar e alternativa tornou-se aliada da clínica. Seus efeitos positivos foram endossados pela Associação Médica Americana em 1998, com o lançamento de uma edição de seu periódico oficial dedicada ao tema. Em 2009, a Associação Americana de Psicologia publicou *Complementary and Alternative Therapies Research* (Field 2009), uma revisão dos estudos sobre essas práticas. No âmbito dessas transformações, enquadraram-se esforços institucionais e políticos pela aproximação entre os temas da espiritualidade e da saúde, por meio de um intercâmbio singular entre os campos da religião e da ciência.

Um dos feitos desse processo tem sido a interação entre o Dalai Lama e a comunidade neurocientífica. Em 1987, a autoridade religiosa e o biólogo Francisco Varela criaram o Mind & Life Institute, organização sem fins lucrativos que incentiva a interlocução entre a pesquisa científica e a tradição budista. Em lugar do “empirismo, tecnologia, observação objetiva e análise” que pautam os métodos científicos tradicionais, o instituto afirma valorizar as práticas contemplativas e introspectivas como instrumentos de investigação, a fim não apenas de “tornar a ciência mais humana, mas também garantir conclusões mais abrangentes”<sup>22</sup>. O Mind & Life Institute se tornou fonte de financiamento para estudos em áreas afins à sua missão e, em 2019, destinou cerca de 74% de suas despesas anuais totais, calculadas em mais de 3.3 milhões de dólares<sup>23</sup>, ao desenvolvimento de diferentes programas de fomento à pesquisa, a exemplo do “PEACE Grants”<sup>24</sup>, que incentiva projetos sobre “qualidades mentais saudáveis, como Prosocialidade, Empatia, Altruísmo, Compaixão e Ética”.

A essas iniciativas se soma a fundação de inúmeros centros e núcleos de pesquisa sobre religião/ciência ou espiritualidade/saúde em universidades norte-americanas a partir da segunda metade da década de 1990, como o Center for the Study of Science and Religion da Universidade de Columbia (1999), o Center for Spirituality,

Theology and Health da Universidade Duke (1998), ou o Institute for Spirituality and Health na Universidade George Washington (2001).

O crescimento das pesquisas a respeito dos efeitos da espiritualidade sobre a saúde se assentou não apenas nos incentivos públicos dos National Institutes of Health, mas também nos recursos de outras organizações que alavancaram essas interseções disciplinares. A tradição filantrópica da sociedade norte-americana cumpriu aí importante papel, permitindo que doadores privados patrocinassem projetos e mesmo centros de pesquisa. Vale lembrar, assim, a dinâmica própria para o financiamento à investigação científica nos EUA: como resumiu um jornalista brasileiro, “no pragmático mundo acadêmico americano, o ponto de partida para a maciça maioria das pesquisas é o dinheiro que as financia”<sup>25</sup>.

Um nome desponta como elemento central para a estruturação dessa agenda: desde a década de 1970, o bilionário John Templeton tornou-se um constante e generoso patrono da área. Morto em 2008 aos 95 anos de idade, Templeton fez fortuna ainda jovem em Wall Street. De formação presbiteriana, declarava ter “uma abordagem humilde da teologia”<sup>26</sup> e considerava que pouco se podia conhecer sobre a real natureza de Deus por meio do mero estudo da Bíblia. Por outro lado, acreditava que “descobertas científicas podem ser uma mina de ouro para revitalizar o interesse pela religião no século XXI”.

Em 1972, fundou o “Templeton Prize for Progress in Religion”, com o objetivo de incentivar pesquisadores que fizessem relevantes contribuições para “afirmar a dimensão espiritual da vida”. Concedida anualmente até hoje, a premiação tem um valor que impressiona: 1 milhão de libras esterlinas. A cifra é reajustada constantemente a fim de que o “Templeton Prize” se mantenha como o maior prêmio dado a um único pesquisador em todo o mundo, superando o Nobel. Segundo John Templeton, essa era a forma de sublinhar sua “crença de que os avanços no domínio espiritual não são menos importantes do que em outras áreas da atividade humana”.

Em 2001, a premiação teve seu nome alterado, suprimindo-se a palavra “religião”: o prêmio passou a se chamar “Templeton Prize for Progress Toward Research or Discoveries About Spiritual Realities”. Criada em 1987, a Templeton Foundation administra a premiação e, em paralelo, desenvolve linhas de apoio a pesquisas que “cruzem as fronteiras disciplinares para responder às Grandes Questões”, “encorajando especialmente projetos *improváveis* de serem apoiados por fontes convencionais de recursos”<sup>27</sup> (grifo nosso).

Desde sua criação, a Templeton Foundation priorizou o investimento nas interfaces entre espiritualidade e saúde, como um possível desdobramento das convicções pessoais de seu patrono. Em sua juventude, John Templeton foi influenciado pelo chamado *New Thought*, uma corrente filosófica que se popularizou nos EUA durante o século XIX e início do XX com base na ideia de que toda a realidade é espiritual e as doenças são produções da mente (Harrington 2010). Essa raiz biográfica pode ter definido alguns dos critérios para a atuação institucional da Templeton Founda-

tion, que promoveu diversas conferências sobre a temática, como aquela realizada em 2001, que ensejou a reportagem de capa da revista *Newsweek*, na qual se iniciou um debate mais amplo para a criação de um “solo comum” entre ciência e religião, nas palavras de Sharon Begley.

Nos anos 2000, o prêmio “GWish Spirituality” permitiu que escolas de formação médica se candidatassem a receber recursos da instituição propondo a criação de uma disciplina sobre espiritualidade e saúde (Lucchetti, Lucchetti & Puchalski 2012). A fundação desenvolveu ainda o “Cambridge-Templeton Journalism Fellowship”, pelo qual concedeu bolsas a jornalistas para investigarem, na Universidade de Cambridge, pautas que intersectavam religião e ciência. Os candidatos ao prêmio eram convidados a submeter projetos em áreas como “origens da vida”, “astrobiologia” e “espiritualidade e saúde”<sup>28</sup>.

Os ativos da Templeton Foundation têm hoje valor de mercado estimado em 3,4 bilhões de dólares<sup>29</sup>, colocando-a entre as maiores fundações filantrópicas dos EUA. Antes da morte de John Templeton, um sistema de auditoria foi implementado na fundação, com o objetivo de garantir que seus desígnios regulassem a administração dos fundos. Para se ter uma dimensão do papel desse ator institucional, em 2003 a fundação investia 30 milhões de dólares anuais nos projetos que apoiava<sup>30</sup>; em 2017, os investimentos alcançaram a cifra de 129 milhões de dólares<sup>31</sup>.

A Templeton Foundation parece cooperar de forma decisiva para a construção das alianças visadas neste artigo, cumprindo papel central na institucionalização de conexões disciplinares condicionadas pela cultura política e científica dos EUA. Sua atuação tornou-se alvo de inúmeras críticas, tendo em vista as intenções declaradas dos temas que fomenta. Cientistas como Richard Dawkins e o prêmio Nobel Harold Kroto declararam sua oposição às políticas de fomento da fundação, as quais, a seu ver, colocariam em risco a credibilidade da comunidade científica (Schneider 2010).

Indagado sobre a atuação da Templeton Foundation no patrocínio à pesquisa em Neuroteologia, o cientista Andrew Newberg revelou, na entrevista que me concedeu, que a influência dessa ou de outras entidades filantrópicas consiste basicamente em definir o horizonte dos estudos que serão ou não realizados:

Na verdade, recebi muito pouco apoio da Templeton Foundation. Projetos que são relevantes para a neuroteologia podem vir de uma variedade de fundações e indivíduos, assim como dos National Institutes of Health, que geralmente apoiam estudos de meditação por motivos médicos. Minha experiência com a maior parte desses grupos é que, embora possam direcionar quais estudos serão feitos, eles não influenciam os resultados ou os dados. Ou, pelo menos, não mais do que em outros campos da ciência. (entrevista com Andrew Newberg, 06/2015).

A necessidade de verbas para o desenvolvimento desses inúmeros projetos de pesquisa indica as intrincadas relações que regulam a produção do conhecimento, atravessada por interesses diversos. Nesse cenário em que ambições variadas se encontram, agentes financiadores como a Templeton Foundation, o Mind & Life Institute ou os National Institutes of Health vêm desenhando um sinuoso plano de objetos a serem conhecidos e favorecendo o surgimento de conexões e categorias cuja importância parece estar justamente naquilo que *fazem falar*.

### **Espiritualidade como problema público: discussão e considerações finais**

Ao analisar como a condução de veículos sob efeito do álcool se transformou em alvo de repúdio moral e criminalização, Gusfield (1981) propôs que um *problema público* se constituiria por meio de um amplo engajamento social em um tema controverso, capaz de dramatizar o conflito entre visões de mundo concorrentes. Um problema público teria a ver com a encenação de argumentos e posições de autoridade, que disputam não apenas a formalização de leis e soluções práticas, mas a própria ordem simbólica que “normatiza o que é possível dizer e fazer, pensar e imaginar” (Cefaï 2017:134). Dessa forma, um problema público não existiria necessariamente antes das eventuais políticas traçadas para o enfrentamento de uma questão, mas poderia mesmo se conformar em consequência delas.

Se abraçarmos essa visada para refletir sobre as relações entre espiritualidade e saúde, poderemos aventar que as políticas de fomento dessa aliança talvez não sejam apenas respostas a pleitos já configurados. Antes, elas são peças constituintes de um problema público mais amplo e espelham, no tratamento de questões que o organizam, a “sensibilidade moral e a concepção do político e do público, ou seja, o que diz respeito ao bem comum” para uma sociedade (Lança 2000:117). Mais do que um ciclo de ações que resolvem demandas manifestas, uma política despontaria, então, como uma ecologia de processos comunicativos pelos quais um problema tem sua importância e sua natureza afirmadas, adquirindo existência social.

Certamente, a consolidação do elo entre espiritualidade e saúde nos EUA atende a dilemas da prática médica: ali, o vínculo entre essas duas categorias parece ter sido engendrado como saída para os impasses da clínica, conforme indicam várias das pistas mapeadas. Harrington (2010:19) sinalizou que tal política clínico-científica derivou não tanto de um consenso intelectual, e sim de “uma convicção ética implícita” de que os limites entre assistência médica e assistência pastoral pudessem ser esmaecidos. Haveria, entre os advogados do movimento, um forte anseio pela transformação dos valores da clínica, conforme sugerido em um influente texto do início da década:

Os pacientes desejam ter suas doenças diagnosticadas e tratadas com competência e última tecnologia, mas seguem a ter necessidades sociais,



psicológicas e espirituais ignoradas por um sistema de atenção à saúde cada vez mais simplificado, que valoriza o físico sobre o espiritual. (...) A biomedicina tem sido magnificamente bem-sucedida, mas é desafiada a se haver com a antiga e venerável tradição do “médico como um cuidador” e se conectar, à beira do leito, com a forma como a maioria dos seres humanos lidam psicologicamente com o risco de perder a vida, a qual, no mais das vezes, é espiritual/religiosa. (Koenig, King & Carson 2001:5).

Importa lembrar que, apenas cinco anos após essa análise, Daniel Sulmasy (2006) já celebraria o “renascimento da clínica”, ao constatar o “despertar espiritual” da medicina ensinada nas faculdades e praticada no sistema de saúde norte-americano. Tais peças do jogo convidam a pensar no eficaz concerto de interesses que elaborou o papel clínico da espiritualidade nos EUA em tão pouco tempo. No interior desse quadro, os sentidos públicos em torno da categoria puderam ser repropostos, já que submetidos a vocabulários científicos que a circunscreviam no campo da saúde, “o *sine qua non* de tudo o mais”, e destacavam a agência do sujeito sobre seu destino terapêutico-existencial.

A espiritualidade construída por esse campo discursivo mostra constantes negociações com a ideia de religião/religiosidade. Como vimos, em várias ocorrências editoriais as fronteiras entre as categorias são reforçadas, a fim de se rejeitar o que seria próprio da religião e favorecer a ideia de uma “espiritualidade não religiosa”, crescentemente popular nos EUA (Drescher 2014). Contudo, em muitos outros aparecimentos essa dissociação sequer parece pretendida. Pelo contrário, em vez de demarcar a espiritualidade apenas pela negação da religião, a maior parte desse *corpus* se ocupa da produção de nexos distintivos, exclusivos e positivos para o termo.

Indiquei anteriormente que, pelo alcance e pela regularidade de sua oferta, canais editoriais e midiáticos teriam a capacidade de conspirar para virtuais modos de estabilização da categoria na forma de um objeto. A valer essa ideia, a mobilização do termo pelas fontes revistas aqui parece denotar menos a recusa da religião do que a afirmação da espiritualidade, sugerida como *uma dimensão da experiência do sujeito condicionada pelas práticas com as quais se engaja*. Biologicamente inscrita, a espiritualidade se caracterizaria como um modo de sensibilidade que demanda permanente cultivo, prescrição e disciplina. Para se converter nos diferentes benefícios prometidos, ela precisaria ser exercitada, já que, como resumiu Koenig, “não adianta dizer que é espiritualizado e não *fazer nada*”<sup>32</sup> (grifo nosso).

Essa espiritualidade como ato – objeto de uma educação que envolve o corpo e a consciência em variados processos de cura e aprimoramento – poderia ser entendida como consequência das políticas que responderam à crise da clínica nos EUA. Da institucionalização da medicina complementar e alternativa ao patrocínio de estudos sobre o poder neuroascético da oração, vimos surgir ali um campo de discursos que regrou modos de enunciar e produzir a espiritualidade como um tipo de performance.

Esse raciocínio parece corresponder à realidade dos fatos. Mas a ele subjaz uma ideia de encadeamento, como se se tratasse de um *plano de ação*: uma demanda (a urgência por um modelo holístico de atenção à saúde), seguida de uma resposta técnica (a reelaboração da espiritualidade em estudos e protocolos clínicos), concluída por sua assimilação (os usos sociais de novas terapêuticas e concepções). Colocada nesses termos, nossa análise política do fenômeno estaria pautada pela lógica da *resolução de problemas*, como se, para uma reivindicação social, tivessem sido desenhadas soluções institucionais que visavam a objetivos específicos, capazes de gerar efeitos mais ou menos esperados.

Sugiro, em contrapartida, que as políticas que produziram a espiritualidade como fator de saúde nos EUA sejam vistas não como soluções, mas como peças de um *problema público*. Pois, ao abordarem diferentes categorias na tentativa de aplacar certos impasses, tais políticas colocaram em circulação “a sensibilidade moral e a concepção do político e do público” (Lança 2000:117) para a sociedade norte-americana. Elas teriam a ver com os processos de discursificação pelos quais se definiram questões controversas, visibilizadas em *arenas públicas* (Gusfield 1981) dentre as quais desempenham papel fundamental os meios de comunicação de massa.

Nos EUA, a popularização da pauta espiritualidade e saúde provocou diversas oposições, como as denúncias do psiquiatra Richard Sloan<sup>33</sup> sobre a baixa verificabilidade dos estudos divulgados pela mídia. Já a neurocientista Catherine Kerr apontou os erros de tradução de estudos sobre a meditação *mindfulness*, destacando que a mídia tendia a apresentar “somente os achados positivos – e da maneira mais positiva possível –, em lugar de uma leitura equilibrada da ciência”<sup>34</sup>. Em resposta, Kerr fundou o “Mindfulness and Skillful Action”, grupo de discussão voltado para cientistas, médicos e líderes da comunidade budista, dedicado a debater a cobertura midiática a respeito da meditação.

Se entendermos esses diferentes atores e posições como partes de um problema público, poderemos aceitar que nos EUA dos anos 2000 se deflagrou uma disputa em torno da ordem simbólica que “normatiza o que é possível dizer e fazer, pensar e imaginar” (Cefaï 2017:134) a respeito da espiritualidade. Um acontecimento marcado por condições singulares, que têm a ver com demandas clínicas e avanços científicos próprios de uma época. Tais especificidades históricas, contudo, talvez possam ter raízes mais profundas em um modo de ser, sentir e pensar que seria traço diferencial do ambiente cultural dos EUA.

Com Foucault (1996:17), devemos reconhecer que todo projeto de conhecimento possui uma história própria: “história dos planos de objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento”. Nesse sentido, arrisco que a produção discursiva da espiritualidade como fator de saúde resulta de um projeto de racionalidade mais antigo, que fez da ideia de *experiência* o operador analítico para a leitura da religião, baseado em um “plano de objetos a conhecer” caracteristicamente norte-americano.

O trabalho do psicólogo William James se inscreve na linhagem de estudos fenomenológicos da religião, área de pesquisa interessada em reconhecer nela uma forma essencial e distinta da experiência humana. *Varieties of Religious Experience*, sua influente obra de 1902, propôs uma leitura pragmática de estados psicológicos derivados da experiência religiosa, despontando como um aparente elo para os entendimentos da espiritualidade comentados neste texto.

O livro surgiu em uma cena marcada por iniciativas que moldavam o Cristianismo nos EUA na virada para o século XX a partir da ideia da cura pela fé, operada pela mente. Inspirados por movimentos ocultistas/esotéricos populares à época, grupos como “Christian Science” ou “Divine Science” projetaram técnicas que prometiam resgatar a capacidade de cura de cada pessoa. Observador dessa cena, William James entendia que o sucesso popular de tais grupos se devia a seus *efeitos práticos*, que atendiam à índole cultural norte-americana e começavam a transpor resistências entre as classes médica e religiosa do país, em um processo que prometia “desenvolver-se ainda mais, especulativa e praticamente” (1958:98).

A fim de analisar desde uma visada científica fenômenos como os que testemunhava à época, James, fundador da Psicologia nos EUA, privilegiou em seu trabalho a *experiência religiosa*, assumindo “ignorar totalmente o ramo institucional, nada dizer sobre as organizações eclesiais, considerar tão pouco quanto possível a teologia sistemática e as ideias sobre os próprios deuses, e limitar-se à religião pessoal pura e simples” (1958:37). Isso implicaria entender a religião como “os sentimentos, atos e experiências dos homens em sua solidão, na medida em que apreendem estar em relação com algo que consideram o divino” (1958:38). James defendia assim que, para se tecer uma apreciação justa dos fenômenos religiosos, seria “muito importante insistir na distinção entre a religião como uma função pessoal do indivíduo, e a religião como um produto institucional ou tribal” (1958:325).

Parece, portanto, que empenhos nocionais que instituem novos objetos tensionando, negando ou requalificando a categoria “religião” possuem uma história toda própria nos EUA. A “espiritualidade” que emerge na cena pública norte-americana recente é tributária da forma como o domínio do secular ali se constituiu, estabelecendo fronteiras, mas não necessariamente uma relação de hostilidade com o religioso (Casanova 2011). Os intercâmbios atuais entre os campos da ciência e da religião são fruto dessa história, que não se cansa de produzir imagens e agentes híbridos, capazes de confundir nossas régua do secular e do religioso.

Para Catherine Albanese, em paralelo à influência das expressões denominacionais e do espírito protestante que costumam ser tomados como a totalidade da história da religião nos EUA, essa cena foi marcada também por vibrantes sensibilidades metafísicas, que teriam preservado, dentro e fora do Cristianismo, o apelo mágico da experiência religiosa. Analisando diferentes movimentos e filosofias no país, do Mormonismo à *New Age*, Albanese (2007:7) sugere que esse impulso metafísico é marcado por um forte caráter pragmático, que busca, em cada prática ou

ritual, “trazer à tona uma qualidade instrumental desejada, [...] uma maneira eficaz de trazer mudanças desejadas e aparentemente milagrosas”. No cerne dessa sensibilidade estaria a procura por “estados de contentamento, autodomínio e maestria”, um esforço cujo êxito corresponderia à configuração de um “ser espiritual, em vez de um missionário” (2007:7).

Essa “metafísica pragmática” da religiosidade norte-americana parece enraizar a espiritualidade produzida como fator de saúde em uma história cultural mais densa, tornando-a politicamente conveniente e socialmente prenhe de acordo com cenários de época, a exemplo daquele propiciado pela crise da clínica nos anos 2000. Trata-se também de um elemento capaz de condicionar a ascensão da espiritualidade em outros ambientes científicos e indústrias culturais mundo afora, como ilustra sua repercussão na mídia e no debate público brasileiros (Paula 2016).

Os modos e canais de enunciação da espiritualidade interessam porque, com a presença dessa categoria, “a relação entre secular e religioso é redimensionada, sem que a distinção seja dissolvida” (Giumbelli e Toniol 2017). As evidências reunidas neste texto buscam contribuir para a reflexão de problemas públicos que seguem nos interpelando à tarefa de demarcar, “especulativa e praticamente”, as fronteiras entre o secular, o religioso e o espiritual.

## Referências Bibliográficas

- ALBANESE, Catherine. (2007), *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven & London: Yale University Press.
- ALPER, Matthew. (2009), *A parte divina do cérebro: uma explicação científica de Deus e da espiritualidade*. Rio de Janeiro: BestSeller.
- BADARACCO, Claire. (2007), *Prescribing Faith: Medicine, Media, and Religion in American Culture*. Waco, TX: Baylor University Press.
- BENDER, Courtney. (2010), *The New Metaphysicals: Spirituality and the American religious imagination*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- BENDER, Courtney; TAVES, Ann. (2012), *Things of Value in What Matters? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*. New York: Columbia University Press/SSRC.
- BENDER, Courtney; MCROBERTS, Omar. (2012), *Mapping a Field: Why and How to Study Spirituality*. New York: Social Science Research Council.
- BEAUREGARD, Mario; O'LEARY, Denyse. (2010), *O cérebro espiritual: uma explicação neurocientífica da alma*. Rio de Janeiro: BestSeller.
- BROWN, Candy Gunther. (2013), *The Healing Gods: Complementary and Alternative Medicine in Christian America*. New York: Oxford University Press.
- CASANOVA, José. (2011), “The secular, secularizations, secularisms”. In: C. Calhoun; M. Juergensmeyer; J. Vantantwerpen (ed.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press.
- CEFAÍ, Daniel. (2017), “Públicos, Problemas Públicos, Arenas Públicas... O que nos ensina o pragmatismo (Parte 2)”. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 36, nº 2: 129-142.
- DEMİR, Emre. (2019), “The Evolution of Spirituality, Religion and Health Publications: Yesterday, Today and Tomorrow”. *Journal of Religion and Health*, nº 58: 1-13.
- DRESCHER, Elizabeth. (2014), “News Media Creation and Recreation of the Spiritual-But-Not-Reli-

- gious". In: D. Winston (ed.). *The Oxford Handbook of Religion and the American News Media*. Oxford: Oxford University Press.
- FIELD, Tiffany. (2009), *Complementary and Alternative Therapies Research*. Washington, DC: American Psychological Association.
- FOUCAULT, Michel. (1997), *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel. (1996). *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola.
- GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo. (2017), "What is spirituality for? New relations between religion, health and public spaces". In: R. Blanes; J. Mapril; E. Giumbelli; E. Wilson (Orgs). *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*. New York: Palgrave.
- GLUCKLICH, Ariel. (2001), *Sacred Pain: Hurting the Body for the Sake of the Soul*. New York: Oxford University Press.
- GUSFIELD, Joseph. (1981), *The culture of public problems: drinking-driving and the symbolic order*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- HARRINGTON, Anne. (2010), "God and health: What more is there to say?". In: C. L. Harper Jr. (ed.). *Spiritual Information: 100 Perspectives on Science and Religion*. Vol. 2. Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- JAMES, William. (1958), *The varieties of religious experience. A study on the human nature*. New York: The Modern Library.
- KOENIG, Harold. (2012), *Medicina, Religião e Saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade*. São Paulo: LPM.
- KOENIG, Harold; KING, Dana; CARSON, Verna. (2001), *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
- KOENIG, Harold; TOLSON, Chester. (2013), *The Healing Power of Prayer: the surprising connection between prayer and your health*. Grand Rapids: Baker Books.
- KOENIG, Harold et al. (2010), "Spirituality in Medical School Curricula: findings from a national survey". *International Journal of Psychiatry in Medicine*, vol. 40, nº 4: 391-398.
- LANÇA, Isabel Babo. (2000), "A construção dos problemas públicos: elementos para uma análise do caso Timor". *ANTROPOLógicas*, nº 4: 113-130.
- LUCCHETTI, Giancarlo; LUCCHETTI, Alessandra Lamas Granero; PUCHALSKI, Christina. (2012), "Spirituality in Medical Education: Global Reality?". *Journal of Religion and Health*, vol. 51, nº 1: 3-19.
- ORTEGA, Francisco. (2009), "Neurociências, neurocultura e autoajuda cerebral". *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, vol. 13, nº 31: 247-260.
- PAULA, Leandro de. (2016), *Entre a Virtude e o Risco: sobre religião e opinião pública*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Comunicação e Cultura, UFRJ.
- MORAES, Maria Regina Cariello. (2014), *Autocuidado e gestão de si: hábitos saudáveis na mídia impressa semanal*. São Paulo: Tese de Doutorado em Sociologia, USP.
- NEWBERG, Andrew; WALDMAN, Mark. (2009), *Como Deus pode mudar sua mente? Um diálogo entre fé e neurociências*. São Paulo: Prumo.
- ROSE, Nikolas. (2007), *The politics of life itself: biomedicine, power and subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- SLOAN, Richard. (2008), *Blind Faith: the unholy alliance of religion and medicine*. New York: St. Martin's Griff.
- SULLIVAN, Winnifred. (2014), *A Ministry of Presence: Chaplaincy, Spiritual Care, and the Law*. Chicago: University of Chicago Press.
- SULMASY, Daniel. (2006), *The Rebirth of the Clinic: An Introduction to Spirituality in Health Care*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- TONIOL, Rodrigo. (2017), "O que faz a espiritualidade". *Religião & Sociedade*, vol. 37, nº 2: 144-175.
- TUCHERMAN, Ieda. (2010), "Biopolítica, mídia e autoajuda: segredo ou sintoma?". *Galáxia*, nº 20: 32-43.
- TUCHERMAN, Ieda; PAULA, Leandro de. (2015), "Sobre a arte da autorracionalização: fé e autoaju-

da no mercado de publicações”. *E-Compós*, vol. 18, nº 1: 1-15.

VEER, Peter van der. (2009), “Spirituality in modern society”. *Social Research: An International Quarterly*, vol. 76, nº 4: 1097-1120.

### Jornais e revistas consultados

ALLEGRETTI, Fernanda. (2012), “Um poder invisível da fé. Entrevista com Harold G. Koenig”. *Veja*, 10 out. 2012, p. 17-20.

BEGLEY, Sharon. (2001), “Religion And The Brain”. *Newsweek*, 6 maio 2001. Disponível em: <https://www.newsweek.com/religion-and-brain-152895>. Acesso em: 27/10/2020.

HEUMAN, Linda. (2014), “Don’t Believe the Hype: An Interview with Catherine Kerr”. *Tricycle The Buddhist Review*, 1º out. 2014. Disponível em: <https://tricycle.org/trikedaily/dont-believe-hype/>. Acesso em: 28/10/2020.

KALB, Claudia. (2003), “Faith & Healing”. *Newsweek*, 11 set. 2003. Disponível em: <https://www.newsweek.com/faith-healing-133365>. Acesso em: 11/07/2020.

KLUGER, Jeffrey. (2009), “The Biology of Belief”. *Time Magazine*, 12 fev. 2009. Disponível em: <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1879179,00.html>. Acesso em: 27/10/2020.

SLOAN, Richard. (2011), “A fighting spirit won’t save your life”. *The New York Times*, 24 jan. 2011. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2011/01/25/opinion/25sloan.html>. Acesso em: 28/10/2020.

TEICH, Daniel Hessel. (2001), “Em busca de Deus: patrocínio farto dá impulso a pesquisas para explicar em laboratório os mistérios da fé”. *Veja*, 6 jun. 2001.

### Sites consultados

BALBOA PRESS. “Spirituality & Health Magazine Advertising”. *Balboa Press*. Disponível em: <https://www.balboapress.com/en/packages-services/our-services/marketing/advertising/spirituality-health-magazine-advertising>. Acesso em: 08/07/2020.

COMMITTEE ON DOCTRINE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS. (2009), “Guidelines for evaluating reiki as an alternative therapy”. *United States Conference of Catholic Bishops*, 25 mar. 2009. Disponível em: <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/evaluation-guidelines-finaltext-2009-03.pdf>. Acesso em: 10/07/2020.

JOHN TEMPLETON FOUNDATION. “Science & The Big Questions: Natural Sciences”. *John Templeton Foundation*. Disponível em: <https://www.templeton.org/funding-areas/science-big-questions/natural-sciences>. Acesso em: 10/07/2020.

JOHN TEMPLETON FOUNDATION. (2018), “Report ranks John Templeton Foundation as one of top global funders”. *John Templeton Foundation*, 16 out. 2018. Disponível em: <https://www.templeton.org/news/report-ranks-john-templeton-foundation-as-one-of-top-global-funders>. Acesso em: 10/07/2020.

KEANE, Webb. (2011), “Spirituality: what remains?”. *The Immanent Frame*, 15 mar. 2011 Disponível em: <https://tif.ssrc.org/2011/03/15/spirituality-what-remains/>. Acesso em: 20/10/2020.

MIND & LIFE INSTITUTE. “2019 Year in Review”. *Mind & Life Institute*. Disponível em: <https://media.mindandlife.org/email/Mind%20&%20Life%20-%202019%20Year%20in%20Review.pdf>. Acesso em: 28/10/2020.

MIND & LIFE INSTITUTE. “About Mind & Life”. *Mind & Life Institute*. Disponível em: <https://www.mindandlife.org/about/>. Acesso em: 28/10/2020.

MIND & LIFE INSTITUTE. “Grants”. *Mind & Life Institute*. Disponível em: <https://www.mindandlife.org/grants/>. Acesso em: 28/10/2020.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. (2002), “Estrategia de la OMS sobre Medicina Tradicional 2002-2005”. *Organização Pan-Americana da Saúde*, 29 jan. 2010. Disponível em: [https://www.paho.org/bra/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=796-estrategia-oms-](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_docman&view=download&alias=796-estrategia-oms-)

- sobre-medicina-tradicional-2002-2005-6&category\_slug=vigilancia-sanitaria-959&Itemid=965. Acesso em: 27/10/2020.
- RATZINGER, Joseph Card. “Carta aos bispos da Igreja Católica acerca de alguns aspectos da meditação cristã”. *Vatican*, 15 out. 1989. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19891015\\_meditazione-cristiana\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_po.html). Acesso em: 10/07/2020.
- SCIENCE 2.0. (2008), “Applications For Templeton-Cambridge Journalism Fellowships In Science And Religion Now Open”. *Science 2.0*, 29 set. 2008. Disponível em: [https://www.science20.com/news\\_releases/applications\\_for\\_templeton\\_cambridge\\_journalism\\_fellowships\\_in\\_science\\_and\\_religion\\_now\\_open](https://www.science20.com/news_releases/applications_for_templeton_cambridge_journalism_fellowships_in_science_and_religion_now_open). Acesso em: 10/07/2020.
- SCHNEIDER, Nathan. (2010), “God, Science and Philanthropy: the politics of the Templeton Foundation’s ‘Big Questions’”. *The Nation*, 3 jun. 2010 Disponível em: <http://www.thenation.com/article/god-science-and-philanthropy/>. Acesso em: 15/07/2020.
- SPIRITUALITY & HEALTH. “About us”. *Spirituality & Health*. Disponível em: <https://spiritualityhealth.com/about-us>. Acesso em: 08/07/2020.
- SPIRITUALITY & HEALTH. “History”. *Spirituality & Health*. Disponível em: <https://spiritualityhealth.com/history>. Acesso em: 08/07/2020.
- SPIRITUALITY & HEALTH. “Issues”. *Spirituality & Health*. Disponível em: <https://spiritualityhealth.com/issues>. Acesso em: 28/10/2020.
- THE WHITE HOUSE. (2010), “President Obama Announces More Key Administration Posts”. *Bioethics Archive*. Disponível em: <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcsbi/sites/default/files/White-House-Announcement-on-New-Bioethics-Commission-Members-04.07.10.pdf>. Acesso em: 05/07/2020.

## Entrevistas

- Entrevista com Andrew Newberg, junho de 2015.
- Entrevista com Matthew Alper, junho de 2015.
- Entrevista com Sharon Begley, novembro de 2015.

## Notas

- 1 Registro meu agradecimento aos pareceristas deste artigo, cujas sugestões foram decisivas para seu aperfeiçoamento.
- 2 Todas as traduções são de minha responsabilidade.
- 3 Disponível em: <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcsbi/sites/default/files/White-House-Announcement-on-New-Bioethics-Commission-Members-04.07.10.pdf>. Acesso em: 05/07/2020.
- 4 Ver o reconhecimento da “dimensão espiritual” do paciente em textos como a “Estratégia para a Medicina Tradicional 2002-2005”, da Organização Mundial da Saúde (2002).
- 5 Em 1984, após uma série de tratativas, a OMS formalizou o estatuto da espiritualidade como dimensão da saúde e recomendou sua promoção em políticas sanitárias.
- 6 A esse respeito, destaco trabalhos como *Autocuidado e gestão de si: hábitos saudáveis na mídia impressa semanal*, de Maria Regina Cariello Moraes (2014), e *Prescribing Faith: Medicine, Media, and Religion in American Culture*, de Claire Badaracco (2007).
- 7 Casos representativos da tendência são a área da Neuroteologia, comentada mais adiante no texto, e o movimento do Novo Ateísmo. Para uma maior discussão sobre eles, ver Paula (2016).
- 7 Posição do trecho na versão *e-book*.
- 9 Ver “Um poder invisível da fé”, entrevista a Fernanda Allegretti publicada pela revista *Veja* na edição de 10 de outubro de 2012, p. 17-20.
- 10 Ver “Religion and the Brain”, matéria de capa da revista *Newsweek*, assinada por Sharon Begley, publicada em 6

de maio de 2001.

- 11 O trabalho encontrou diferenças entre os estados regulares do cérebro dos voluntários e aqueles verificados durante experiências religiosas/espirituais, e sugeriu semelhanças entre os diferentes grupos investigados.
- 12 No original: "The Biology of Belief. Science and religion argue all the time, but they increasingly agree on one thing: a little spirituality may be very good for your health".
- 13 Disponível em: <https://spiritualityhealth.com/history>. Acesso em: 08/07/2020.
- 14 Disponível em: <https://spiritualityhealth.com/history>. Acesso em: 08/07/2020.
- 15 Disponível em: <https://spiritualityhealth.com/issues>. Acesso em: 28/10/2020.
- 16 Disponível em: <https://www.balboapress.com/en/packages-services/our-services/marketing/advertising/spirituality-health-magazine-advertising>. Acesso em: 08/07/2020.
- 17 Disponível em: <https://spiritualityhealth.com/about-us>. Acesso em: 08/07/2020.
- 18 Disponível em: <https://spiritualityhealth.com/history>. Acesso em: 08/07/2020.
- 19 A transformação da "medicina alternativa" em "medicina complementar" e, posteriormente, em "medicina integrativa" escapa das possibilidades de discussão deste texto. Ver Brown (2013).
- 20 Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19891015\\_meditazione-cristiana\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_po.html). Acesso em: 10/07/2020.
- 21 Disponível em: <http://www.usccb.org/about/doctrine/publications/upload/evaluation-guidelines-final-text-2009-03.pdf>. Acesso em: 10/07/2020.
- 22 Disponível em: <https://www.mindandlife.org/about/>. Acesso em: 28/10/2020.
- 23 Disponível em: <https://media.mindandlife.org/email/Mind%20&%20Life%20-%202019%20Year%20in%20Review.pdf>. Acesso em: 28/10/2020.
- 24 Disponível em: <https://www.mindandlife.org/grants/>. Acesso em 28/10/2020.
- 25 "Em busca de Deus: patrocínio farto dá impulso a pesquisas para explicar em laboratório os mistérios da fé". Matéria de Daniel Hessel Teich, publicada na edição de 6 de junho de 2001 da revista *Veja*.
- 26 A não ser quando sinalizada outra fonte, as informações sobre a Fundação Templeton e seu patrono foram acessadas diretamente no site da instituição, em julho de 2020.
- 27 Disponível em: <https://www.templeton.org/funding-areas/science-big-questions/natural-sciences>. Acesso em: 10/07/2020.
- 28 Disponível em: [https://www.science20.com/news\\_releases/applications\\_for\\_templeton\\_cambridge\\_journalism\\_fellowships\\_in\\_science\\_and\\_religion\\_now\\_open](https://www.science20.com/news_releases/applications_for_templeton_cambridge_journalism_fellowships_in_science_and_religion_now_open). Acesso em: 10/07/2020.
- 29 Disponível em: <https://www.templeton.org/news/report-ranks-john-templeton-foundation-as-one-of-top-global-funders>. Acesso em: 10/07/2020.
- 30 Disponível em: <https://www.newsweek.com/faith-healing-133365>. Acesso em: 11/07/2020.
- 31 Disponível em: <https://www.templeton.org/news/report-ranks-john-templeton-foundation-as-one-of-top-global-funders>. Acesso em: 10/07/2020.
- 32 Ver "Um poder invisível da fé", entrevista de Harold Koenig a Fernanda Allegretti publicada pela revista *Veja* na edição de 10 de outubro de 2012, p. 17-20.
- 33 Ver, por exemplo, "A fighting spirit won't save your life", artigo de 24 de janeiro de 2011 assinado por Sloan no jornal *The New York Times*.
- 34 Ver entrevista concedida à revista *Tricycle The Buddhist Review*, em 1 de outubro de 2014.

Submetido em: 21/08/2019

Aceito em: 14/09/2020

**Leandro de Paula\*** (psleandro@ufba.br)

\* Professor Adjunto do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, ambos na Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, Brasil; Líder do Grupo de Pesquisa "Cultura, Política, Lógicas Identitárias e Produtivas", certificado pelo CNPq; Doutor em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.



**Resumo:**

---

**A alma como problema público: espiritualidade e saúde no contexto dos EUA**

O artigo busca avançar uma genealogia para o recente êxito discursivo das relações entre espiritualidade e saúde. Argumento que, mesmo sendo verificável hoje em diversos contextos epistemológicos, clínicos e institucionais, importantes vínculos entre essas noções foram selados por particularidades da cena norte-americana nos anos 2000. As fontes investigadas incluem material de imprensa, obras de divulgação científica e documentos de órgãos públicos e privados, além de entrevistas. Partindo delas, demonstro a incidência do tema na mídia e no mercado editorial, debato a realidade do financiamento a esse ramo de pesquisa e sondo as especificidades culturais e políticas que viabilizaram a produção da espiritualidade como fator de saúde.

**Palavras-chave:** Espiritualidade; Religião; Saúde; Mídia; Política Científica

**Abstract:**

---

**The Soul as a Public Problem: Spirituality and Health in the US panorama**

Although the role of spirituality in health care has been a key issue in many epistemological, clinical and institutional contexts around the world lately, this article seeks to show how this phenomenon was rooted in the American public life in the 2000's. The research corpus is based on interviews, press media contents, scientific divulgation books and documents from public and private organizations, concerning the American panorama in that decade. By inquiring these sources, I seek to make visible how the relationship between spirituality and health has become a regular topic of public debates, as well as the sponsoring practices that have fostered this alliance.

**Keywords:** Spirituality; Health Care; Religion; Media; Science Policy

