

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

e-ISSN 2675-3219 | ISSN 2675-3227 - ITANHAÉM - VOL. II, N° 1 - JANEIRO/JUNHO 2021

Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação semestral da:



ORDEM INICIALÍTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

Direção

Mãe Maria Elise Rivas

Dra. em Ciências da Religião (PUC-SP)

Vice-direção

João Luiz Carneiro

Dr. em Ciências da Religião (PUC-SP) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio

Doctor en Antropología por la Universidad de California, Los Angeles (UCLA), afiliado a la Universidad Católica Argentina y al CONICET, profesor en FLACSO Buenos Aires (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) - UCA/CONICET-FLACSO.

André Ricardo de Souza

Doutor em sociologia pela USP, professor associado do Departamento de Sociologia da UFSCar, pesquisador do CNPq e coordenador do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP).

Angela Luhning

É professora titular na área de etnomusicologia na Escola de Música da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde atua na graduação e na pós-graduação (PPGMUS).

Ari Pedro Oro

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Bruno Barba

Pesquisador e professor do Departamento de Ciências Políticas (DISPO) da Università degli Studi di Genova, do qual é membro das Comissões de Planos de Estudos, autor da tese “Sincretismi religiosi afro-americani nello Stato di San Paolo, Brasile”.

Carlos Eugênio Marcondes de Moura

Sociólogo, iniciou seus estudos acadêmicos na Universidade de Genebra, Suíça (Escola de Intérpretes, da Faculdade de Letras, e Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais). Bacharelado na Escola de Sociologia e Política, complementar da Universidade de S. Paulo, e doutorado defendido no Departamento de



Sociologia da Universidade de S. Paulo. Pós-Doutorado no Instituto de Estudos Brasileiros, desta mesma instituição. Formado em interpretação pela Escola de Arte Dramática de São Paulo, foi um dos fundadores do Serviço de Teatro, da Universidade Federal do Pará, onde lecionou, e ex-professor do Departamento de Teatro da Escola de Comunicações e Artes, da Universidade de S. Paulo.

Célia Arribas

Graduada em História, com mestrado e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo, atualmente é Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, integrando a linha de pesquisa “Cultura, Produções Simbólicas e Processos Sociais”.

Érica Jorge Carneiro

Dra. em Ciências Sociais (UFABC)
e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

João Luiz Carneiro

Dr. em Ciências da Religião (PUC-SP)
e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU).

Luiz Assunção

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1979), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988) e doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Departamento de Antropologia. Realizou programa de estudos no Fonds Paul-Zumthor - Université de Montréal (Canadá) e no Centre d'études en sciences sociales du religieux, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris, França).

Monique Augras

Formou-se em Psicologia e concluiu o Doutorado na Sorbonne. Professora Titular da PUC-Rio, radicada no Brasil desde 1961, contratada pelo ISOP da Fundação Getúlio Vargas (1961-1990).



Maria Elise Rivas (Presidenta)

Graduada em Teologia pela FTU, mestra e doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP. Sacerdotisa e dirigente da OICD - Ordem Inicial do Cruzeiro Divino.

Mundicarmo Ferretti

Professora Emérita da UEMA. Possui graduação em Filosofia - Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão (1966); mestrado em Administração Pública (Pessoal) pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (1975); mestrado em Ciências Sociais (Antropologia) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1983); e doutorado em Ciências - Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1991). É professora titular aposentada da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA (2002).

Reginaldo Prandi

Professor da Universidade de São Paulo (USP), professor titular sênior do Departamento de Sociologia da mesma universidade, pesquisador Senior CNPq e membro do grupo de pesquisa "Diversidade religiosa na sociedade secularizada" do CNPq.

Teresinha Bernardo

Professora da Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), professora livre-docente do Departamento de Antropologia da mesma Universidade, coordenadora do Observatório do Racismo da PUCSP.

Volney Berkenbrock

Possui doutorado em Teologia pela Faculdade de Teologia Católica da Universidade Federal de Bonn, Alemanha (Rheinische-Friedrich-Wilhelm-Universität 1995). Atualmente é professor do programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Yuri Tavares Rocha

Dr. em Geografia (USP).

Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação semestral da:



ORDEM INICIÁTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

EQUIPE TÉCNICA

- Direção administrativa:* Sumaia Miguel Gonçalves
Mestranda em Tecnologias Emergentes em Educação (MUST University), licenciada em Matemática (Unisa), graduada em Pedagogia (Unip), Psicologia (São Marcos) e Teologia (FTU) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU)
- Edição e tradução:* Rodrigo Garcia Manoel
Doutorando e mestre em Letras (USP) e especialista em Teologia afro-brasileira (FTU)
- Revisão textual e normatização:* Maria Alice Quaresma Garcia
Bacharela em Letras (USP)
- Assessoria de imprensa:* Awdrey Cardoso Sasahara
Especialista em Teologia afro-brasileira (FTU) e jornalista (Universidade São Marcos)
- Elaboração de capa, projeto gráfico e diagramação:* Alexandra Abdala
Cursou Graphic Design (Portolio Center – Atlanta, EUA) e é graduada em Teologia Afro-brasileira (FTU)
- E-mail:* contato@estudosafrobrasileiros.com.br

Editora Parceira:



Revista Estudos Afro-Brasileiros é uma publicação semestral da:



ORDEM INICIÁTICA DO CRUZEIRO DIVINO (OICD)

REVISTA DE ACESSO PÚBLICO E GRATUITO

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Revista Estudos Afro-Brasileiros. -- São Paulo : OICD ;
Arché Editora, 2021.

São Paulo, v. 2, n. 1, 2021- (volume atual)
São Paulo, v. 1, n. 1, 2020- (primeiro volume)
e-ISSN 2675-3219
ISSN 2675-3227

1. Cultura afro-brasileira 2. Religiões afro-brasileiras
I. Ordem Inicial do Cruzeiro Divino (OICD)

21-2489

CDD 306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Cultura afro-brasileira : Religiões



Rua Chebl Massud, 157
Água Funda, São Paulo (SP)
04156-050

www.oicd.com.br

E-mail: contato@oicdrivas.com.br

www.estudosafrobrasileiros.com.br

Sumário

- 11 *Apresentação*
Dr. João Luiz Carneiro

Artigos

- 17 Aspectos do quadro religioso católico e afro-brasileiro
vistos na ótica do princípio pluralista
Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro
- 41 Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda
Dra. Monique Augras
- 61 Memória, rito nagô e terreiros bantos:
Roger Bastide e alguns de seus predecessores
no estudo do candomblé
Dr. Roberto Motta
- 83 Luz na mente, paz no coração e energias positivas:
saúde e doença a partir da Umbanda Esotérica
ou Iniciática
Dra. Maria Elise Rivas

- 103 “O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos
racismos religiosos em mais um capítulo
de história única

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

Dialogando com o povo

- 133 Intolerância religiosa: compreender
para transformar

Leila Duarte Lima

Apresentação





REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Apresentação

Dr. João Luiz Carneiro

Dialogar é preciso...

A revista *Estudos Afro-brasileiros* não poderia iniciar esta edição sem deixar de registrar nosso luto por conta das mais de 500 mil vidas brasileiras ceifadas durante todo o período de pandemia da COVID-19. Mais do que nunca, a pesquisa científica e o cuidado consigo e com o outro urgem como vias para sairmos coletivamente dessa grande chaga aberta desde 2020 que ampliou a desigualdade, a miséria e a exclusão, não só em escala nacional como global.

Diante desse cenário, a pesquisa sobre a temática afro-brasileira nunca foi tão importante para contribuir no diagnóstico e até mesmo na construção de soluções para a nossa

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. João Luiz Carneiro

sociedade, tendo em vista que, quando a realidade brasileira é observada, é esta a comunidade mais prejudicada e alijada do centro de poder.

Não existe aqui nenhuma intenção de hipervalorizar os estudos acadêmicos quanto ao desafio que o Brasil possui, mas certamente não podemos olvidar o que renomados pesquisadores descobriram em suas pesquisas. São pesquisas que provocam o leitor e a leitora a (re)pensarem as religiões afro-brasileiras como um riquíssimo bem cultural e espiritual para o povo brasileiro.

■ Claudio de Oliveira Ribeiro inicia a sessão de artigos discutindo alguns “Aspectos do quadro religioso católico e afro-brasileiro vistos na ótica do princípio pluralista”. O princípio pluralista é um conceito desenvolvido pelo Cláudio para discutir a diversidade religiosa existente em nossa sociedade com o destaque que o mesmo foi pensado a partir da realidade brasileira. Sendo assim, dialoga e enseja o contato respeitoso entre as diferentes vertentes da religião em nosso país.

Na sequência, “Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda” é o título provocativo de um texto instigante da Monique Augras sobre temas que são limítrofes da ciência e

Apresentação

religião. Afinal, ambas, psicanálise e religiões afro-brasileiras, encontram na mente e nos sentimentos do sujeito elementos centrais de compreensão da dimensão humana.

O texto “Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide e alguns de seus predecessores no estudo do candomblé”, pesquisado por Roberto Motta, apresenta um apanhado de pesquisas sobre o candomblé na história. Tomando como ponto de partida as importantes contribuições de Roger Bastide, Roberto Motta explora questões centrais para o pensamento crítico das ciências sociais sobre esta religião tão importante no universo afro-brasileiro.

Maria Elise Rivas, diretora da revista *Estudos Afro-brasileiros*, desta vez discute a umbanda e, mais especificamente a umbanda esotérica ou iniciática. Intitulado “Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde e doença a partir da Umbanda Esotérica ou Iniciática”, a autora coloca em perspectiva a noção de corpo, saúde e doença pela ciência e como essa escola umbandista compreende o tema propondo a iniciação como um dos caminhos de realização espiritual.

O último artigo apresenta uma reflexão sobre outras formas de agressão ao universo afro-brasileiro. A temática do racismo religioso surge com o texto “O avesso do mesmo lugar”:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. João Luiz Carneiro

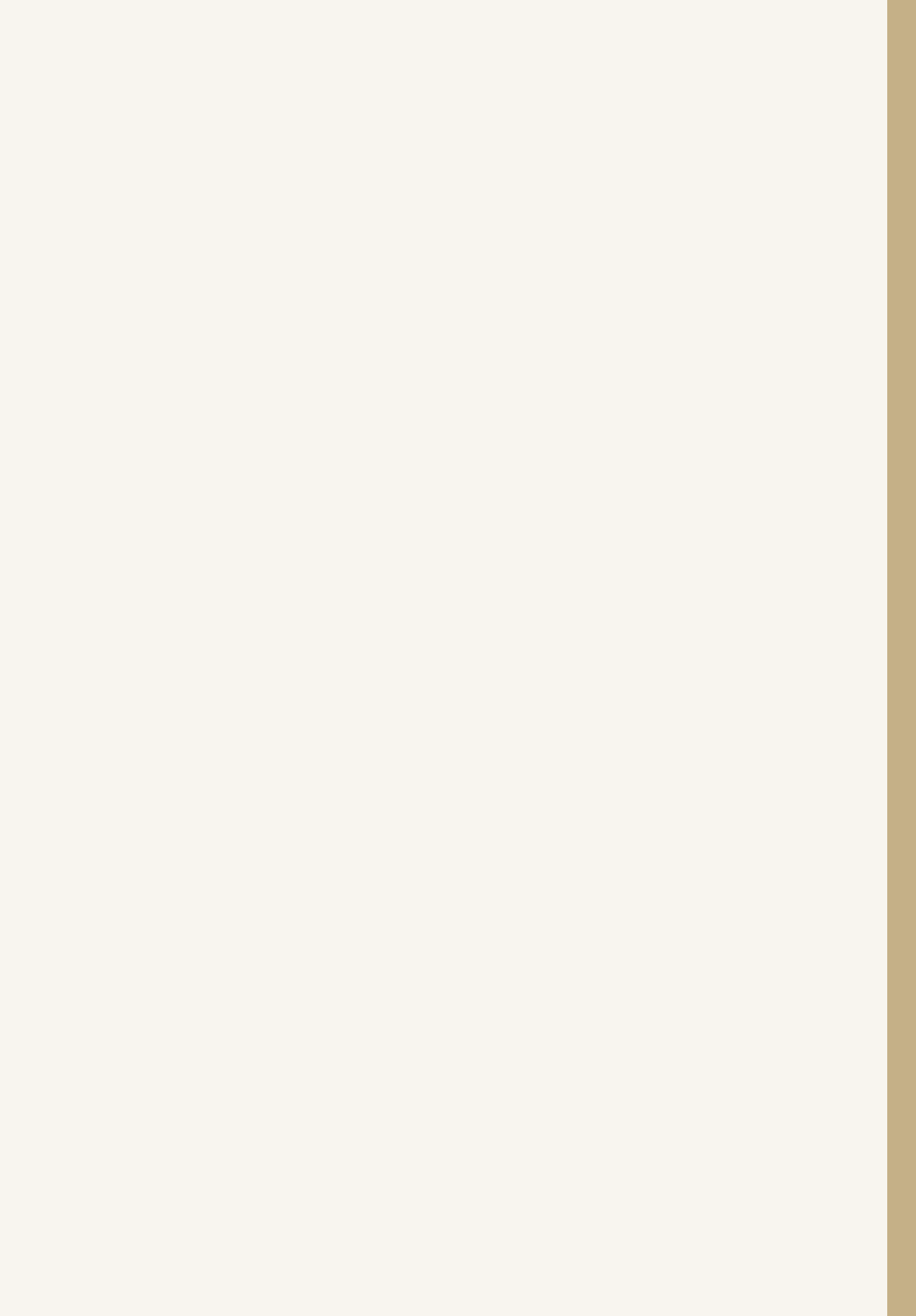
enfrentamentos aos racismos religiosos em mais um capítulo de história única” pela pena de Tatiane dos Santos Duarte.

Inaugurando uma nova seção, “Dialogando com o povo”, a leitora Leila Duarte escreve para a revista o seu texto “Intolerância religiosa: compreender para transformar”. Para a comissão editorial é muito importante dar voz e vez aos vários ângulos do tema afro-brasileiro. Ao possibilitar que seus leitores e leitoras se manifestem, a revista também permite uma postura ativa e militante de quem aprecia as nossas edições.

Dentro do exposto, reforçamos nossa vocação para o diálogo. Para superarmos as fantasias, “negacionismos” e outras posturas que prejudicam o avanço da sociedade na busca pela isonomia de oportunidades e recursos com respeito à diversidade inerente ao ser humano precisamos produzir conteúdo sensível e com capacidade crítica de diagnosticar a nossa realidade. Afinal, dialogar é preciso...

João Luiz Carneiro
Vice-diretor da
Revista Estudos Afro-brasileiros

Artigos





REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Aspectos do quadro religioso católico e afro-brasileiro vistos na ótica do princípio pluralista

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro¹

Resumo: síntese de aspectos decorrentes da tarefa de aplicação do *princípio pluralista*, tendo como exemplo traços da realidade católica brasileira e das religiões de matriz afro-brasileira, sobretudo as diversidades internas presentes nestes grupos. Metodologicamente, o texto está estruturado em três etapas, que correspondem aos conteúdos centrais e resultados da pesquisa. A primeira resume as bases conceituais do *princípio pluralista*, como mediação de interpretação da realidade, não somente religiosa, que busca vê-la a partir dos entrelugares e

1. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e professor de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

fronteiras da cultura, em especial a sua dupla natureza: ênfase na análise de dimensões mais descritivas da realidade sociocultural, especialmente a diversidade religiosa, e ênfase de caráter hermenêutico, que observa a realidade em suas possibilidades de alteridade ecumênica e sob o prisma de visões teológicas pluralistas. A segunda etapa é relativa ao exame da ideologia que reafirma as identidades como sendo fixas e imutáveis, procurando expressar as dinâmicas culturais e os movimentos internos às expressões religiosas que as fazem ser constituídas e reconhecidas como plurais. A terceira exemplifica a aplicação do *princípio pluralista* com uma interpretação da realidade católica brasileira, destacando as suas diversidades internas, e a das religiões de matriz afro-brasileira, especialmente a pluralidade das escolas dos candomblés, umbandas e encantarias.

Palavras-chave: *princípio pluralista*; religiões afro-brasileiras; diversidade católica; identidades plurais.

Introdução

As reflexões a seguir fazem parte de um projeto maior em analisar a pluralidade religiosa brasileira tendo como intenção testar a aplicabilidade do *princípio pluralista*. Tal princípio, a ser descrito ao longo do texto, refere-se a uma mediação de interpretação da realidade, não somente religiosa, que busca vê-la a partir dos entrelugares e fronteiras da cultura.

Metodologicamente, estruturamos a apresentação dos resultados desta pesquisa em três momentos. O primeiro resume as bases conceituais do *princípio pluralista*, em especial a sua dupla natureza: (i) uma ênfase na análise de dimensões mais descritivas da realidade sociocultural, especialmente a diversidade religiosa, e (ii) uma ênfase de caráter hermenêutico, que observa a realidade em suas possibilidades de alteridade ecumênica e sob o prisma de visões teológicas pluralistas. O segundo momento procura fazer, também em síntese, um exame da ideologia que reafirma as identidades como sendo fixas e imutáveis, procurando expressar as dinâmicas culturais e os movimentos internos às expressões religiosas que as fazem ser constituídas e reconhecidas como plurais. No terceiro mo-

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

mento procuramos olhar para a realidade católica brasileira e para as religiões de matriz afro-brasileira, vendo-as em suas diversidades internas.

O princípio pluralista

As bases do *princípio pluralista* têm sido apresentadas em duas direções, ambas interdisciplinares (RIBEIRO, 2020). A primeira, com ênfase na análise de dimensões mais descritivas da realidade sociocultural, especialmente a diversidade religiosa, mais bem compreendida com o recurso da noção de entrelugar e de fronteiras, conforme formularam Homi Bhabha (2001) e Boaventura de Souza Santos (2010), e dentro do quadro de proposições dos estudos culturais decoloniais de Walter Mignolo (2007) e outros destacados autores e autoras. A segunda direção, com ênfase mais acentuadamente hermenêutica, olha a realidade em suas possibilidades de alteridade ecumênica, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas, e como espaço do exercício da polidoxia, conforme nos mostra Kwok Pui-Lan (2015). Embora sejam direções indissociáveis, o debate em

Aspectos do quadro religioso católico...

torno da pluralidade religiosa aqui proposto está mais voltado para a primeira direção, de cunho analítico.

Em linhas gerais, entende-se o *princípio pluralista como*

[...] um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade socio-cultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos “entrelugares”, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vistas, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade. Nossa pressuposição é que o *princípio pluralista*, formulado a partir de lógicas ecumênicas e de alteridade, possibilita melhor compreensão da diversidade do quadro religioso e também das ações humanas. Não se trata apenas de uma indicação ética ou “catequética”. Com ele, as análises tornam-se mais consistentes, uma vez que possibilitam melhor identificação do “outro”, especialmente as pessoas e grupos que são invisibilizados dentro da lógica sociológica que Boaventura de Souza Santos chamou de “sociologia das ausências”. (RIBEIRO, 2017, p. 241).

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

Uma das pressuposições importantes para a análise que ora efetuamos é que o *princípio pluralista* possui eficaz capacidade de análise da realidade, na medida em que olha para ela a partir de diferentes planos e distinções críticas, não se reduzindo a perspectivas dualistas, institucionalizadas e formais. Ao mesmo tempo, o *princípio pluralista* realça certa sensibilidade com as distintas expressões culturais ou religiosas, majoritárias ou minoritárias, fronteiriças ou não; e contribui para uma “sociologia das emergências” de novos rostos, variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e formas plurais de atuação. Com essa perspectiva “policromática”, os esforços de análise podem encontrar maior êxito e consistência.

Estas possibilidades são, em nossa perspectiva, decorrentes das indicações dos estudos decoloniais, uma vez que eles possuem um sentido estratégico que revela interpelações políticas e epistemológicas de reconstrução de culturas, instituições e relações sociais, tendo em perspectiva o empoderamento de grupos subalternos e construções críticas alternativas e plurais.

O *princípio pluralista* segue a concepção de *entrelugar* como trabalho fronteiriço da cultura, conforme nos indica Homi Bhabha em sua obra *O local da cultura* (2001), que

Aspectos do quadro religioso católico...

requer um encontro com “o novo” que não seja mera reprodução ou continuidade de passado e presente. O *princípio pluralista* renova e reinterpreta o passado, refigurando-o como um “*entrelugar*” contingente, que inova, interrompe e interpela a atuação do presente. Ele está em sintonia com o horizonte hermenêutico e de intervenção social, configurado por Bhabha, a partir da possibilidade de “negociação” da cultura em vez de sua “negação”, comum nas posições dicotômicas e bipolares, tanto no campo político como nas análises científicas. Trata-se de uma temporalidade forjada nos entrelugares e posicionada no “além”, que permite conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios e tornar possível novas realidades – ainda que sejam híbridas, sem forte coerência racional interna, mas nem por isso desprovidas de potencial transformador e utópico.

Em função da tríplice demanda oriunda das tarefas de decolonizar o poder, o saber e o ser, nas quais o princípio pluralista está assentado, as análises sociais, incluídos aí os estudos de religião, têm buscado destacar variados aspectos e desafios teórico-práticos. Entre tais desafios, é possível indicar: (i) a crítica à visão de um pensamento único, (ii) a revisão da perspectiva de “centrocentrismos”, (iii) o questionamento da visão de

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

universalismo das ciências e da ética, (iv) a análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica moderna e uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento, (v) a revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo, e (vi) o exame da ideologia das identidades rígidas e fixas (RIBEIRO, 2020b).

Nossa intenção é destacar nesta reflexão este último aspecto (vi), que trata das identidades rígidas e fixas, priorizando as formulações que apresentam as expressões religiosas sempre no plural.

O exame da ideologia das identidades fixas

A pressuposição da crítica às identidades fixas é que elas, diferentemente de como se apresentam, e se analisadas detidamente, são, de fato, híbridas, algumas vezes fluidas, e permanentemente criadas e recriadas nos mais diferentes processos de fronteirização das experiências da vida e nos entrelugares das culturas. Dentro do quadro das perspectivas decoloniais, Boaventura de Souza Santos (2010, p. 135) afirma que elas:

Aspectos do quadro religioso católico...

[...] não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância, pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso.

A não compreensão desta dinâmica se dá, em certo sentido, pela promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo. Aí está o embrião da descontextualização das identidades que em geral atendem mais aos aspectos da regulação social do que da emancipação social. Ou seja, as dimensões do individual e do abstrato se sobrepõem às do coletivo e do concreto. As energias emancipatórias são absorvidas pelos processos de regulação social e entram em colapso. Aí se revelam as contradições do paradigma da modernidade, não obstante as suas potencialidades. Para o autor (SANTOS, 2010, p. 138-139):

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

Este riquíssimo processo histórico de contextualização e de recontextualização de identidades culturais é interrompido violentamente por um acto de pilhagem política e religiosa que impõe uma ordem que, por se arrogar o monopólio regulador das consciências e das práticas, dispensa a intervenção transformadora dos contextos, da negociação e do diálogo. Assim, se instaura uma nova era de fanatismo, de racismo e de centrismo.

As perspectivas decoloniais, portanto, reinscrevem ou “traduzem” o imaginário social moderno ou da metrópole a partir das condições fronteiriças. Tais condições são marcadas pelo hibridismo cultural e possibilitam novas formas de compreensão da vida e das relações de poder na sociedade e novas identidades. Trata-se de imagens complexas, intertextuais, localizadas no tempo e no espaço, que não obstante a isso são permeadas e transpassadas por outros discursos também localizados historicamente. Com isso, a prática discursiva híbrida, como prática significatória, anula a possibilidade de binarismos maniqueístas, ou seja, as análises das representações são complexas e rejeitam formas de reducionismo.

A noção de hibridismo revela, por assim dizer, o conceito de entrelugar. Este se constitui como espaço intersticial,

Aspectos do quadro religioso católico...

onde significantes e significados se encontram e produzem novos sentidos e identidades. Entrelugar, portanto, é acima de tudo um espaço produtivo, onde ocorrem as diversas formas de hibridismos e recriação de identidades culturais (BHABHA, 2001).

No tocante aos estudos de religião, são diversas as implicações e as possibilidades de se encontrar aportes teóricos mais adequados. Um deles é o recurso à noção de hibridismo. Kwok Pui-Lan (2015, p. 64) afirma que

[...] a compreensão de identidade híbrida aponta para a formação da identidade como um processo dinâmico e fluido, de tal modo que as pessoas podem mudar ao longo do tempo como resultado da interação com outros. No diálogo interfé, às vezes há o receio de que perderemos nosso compromisso religioso se formos abertos a outras tradições. Esse temor, no entanto, baseia-se em uma compreensão estática do eu. Se compreendermos o eu como uma rede de relações a interagir constantemente com outras, seremos mais abertos à transformação e à mudança.

Para o aprofundamento do *princípio pluralista* esta crítica é importante, uma vez que ele possui uma antropologia aberta,

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

marcada por identidades em construção. Tal perspectiva realça a vivência comunitária e está associada a um dos importantes postulados da teologia que é o sentimento de pertença gerado pela livre adesão à fé. A ela estão integradas diferentes dimensões. Uma delas é a da comunhão, base da fé e alternativa social, tendo em vista as lógicas individualistas, consumistas e de insensibilidade que marcam a cultura capitalista nos dias de hoje. Também a dimensão da gratuidade, fonte igualmente transparente nos princípios teológicos, sobretudo protestantes, e que relativiza os esforços humanos e os mecanismos de autossalvação. Com o *princípio pluralista* se advoga a recriação e o fortalecimento de vida comunitária devido ao seu potencial utópico. Com isso, se atenuam as formas de imediatismos e de absolutismos e se criam condições para expressões criativas de participação, de representação lúdica e de manifestação da graça.

O *princípio pluralista*, na dimensão antropológica, indica a necessidade de uma nova linguagem religiosa e teológica, facilitadora da criação e recriação de novas identidades, forjada nas expressões da corporeidade, da sexualidade e dos desejos humanos, associadas às dimensões místicas de formas de vida marcadas pela alteridade, pela afirmação da diferença, pela poesia e pelo empoderamento de grupos subalternizados como

Aspectos do quadro religioso católico...

os de homossexuais, indígenas, trabalhadores rurais, grupos de base especialmente de mulheres, de negros e de jovens (RIBEIRO, 2020).

Tal visão gera formas de espiritualidades centradas na realidade corporificada no cotidiano, tanto nas dimensões de prazer como nas de dor, incluindo as mudanças e os processos do corpo, da vida pessoal, da autoafirmação e, ao mesmo tempo, conectada ao compromisso social e atividade política. Dessa espiritualidade surgem as possibilidades de afirmação do corpo, tanto em seu poder erótico como em seu poder criativo de dar a vida e de ser fonte de cura, e de reconstrução de identidades.

O esforço teológico em buscar novas imagens do sagrado está centrado nas identidades e expressões de fé que estejam preocupadas com as situações de opressão e de violência que marcam a vida de parcelas consideráveis da população, especialmente mulheres, negros e grupos LGBTQ+. Tal expressão do sagrado, despida de androcentrismos e as consequentes formas de patriarcalismos, sexismos e heteronormatividades, promove a cura, valoriza o corpo, a sexualidade, o cuidado e a proteção da natureza com uma consequente responsabilidade ética pela criação. Tal perspectiva possui lugar de destaque nas religiões

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

indígenas e africanas, uma vez que elas possuem imagens divinas que habitam ou se revelam no meio da comunidade, baseiam-se em uma inter-relacionalidade, solidariedade e maior respeito às pessoas e à natureza (RIBEIRO, 2020).

A diversidade das experiências religiosas indicadas a seguir representa, ainda que fragmentariamente, o esboço acima referido, que, se visto sob a égide do *princípio pluralista*, pode ser mais bem identificado e analisado.

A diversidade interna do catolicismo e das religiões afro-brasileiras

Ao olhar a formação do campo religioso brasileiro e a sua constituição atual sob a ótica do *princípio pluralista*, vemos que a pluralidade é um dos aspectos que mais se destaca. É fato que a noção hegemônica de cristandade, fortemente presente nos círculos acadêmicos, ocultou a diversidade da matriz religiosa brasileira desde o período colonial (BITTENCOURT, 2003). Mas os estudos e as ênfases decoloniais têm mostrado vários outros aspectos, sobretudo a necessidade de incorporar a perspectiva plural nas análises. Em outras palavras, seria for-

Aspectos do quadro religioso católico...

mular e apresentar os grupos religiosos sempre acompanhados do “s”: catolicismos, pentecostalismos, espiritismos etc.

A longa tradição de pluralidade do catolicismo romano, por exemplo, se expressa em uma variedade de dimensões: na diversidade litúrgica; na multiplicidade de espiritualidades; em sua amplitude geográfica e diversidade cultural; na diversidade de compreensões acerca da moralidade, nas transformações de toda ordem (doutrinárias e litúrgicas inclusive, mas não só) que se dão ao longo do tempo. A própria experiência individual e coletiva do catolicismo se modifica e diversifica à medida em que ele se insere e se enraíza em distintos contextos culturais e meios sociais, articulando-se a diferentes modos de vida e entrecruzando-se com múltiplos interesses políticos, que se alteram e se atualizam ao longo do tempo (SERRA; RIBEIRO, 2021).

Emerge daí uma multiplicidade de modos de “ser católico”, individualmente e em comunidade, que se reflete na escolha de variados recortes e ênfases na apresentação da mensagem cristã; em formas diversas de organizar o culto; em maneiras e medidas distintas de distribuição do poder e participação no processo decisório em todos os níveis da hierarquia; em formações sincréticas que absorvem, incorporam, adaptam,

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

reinterpretam e articulam elementos, valores, linguagens, estéticas, tradições e símbolos, quer sejam externos ou internos aos cristianismos, estritamente religiosos ou mesmo seculares. Uma polifonia que se evidencia, por exemplo, na diversidade de carismas e estilos de vida de ordens e congregações religiosas, surgidas nos mais variados contextos e em resposta às mais diversas situações, e cuja fundação, muitas vezes, remonta aos primeiros séculos do cristianismo.

A polifonia é explicitada também pelas heresias e heterodoxias diversas que foram sendo combatidas, reprimidas, eliminadas ou absorvidas ao longo da trajetória da Igreja. Ou, ainda, nas diferentes maneiras de regulação do corpo, que abrangem desde tradições doloristas, demonizadoras do corpo e da sexualidade; passam por estratégias de contenção e ascese que acarretam uma corporeidade cerebral e rígida (SERRA, 2019a); e chegam a experiências místicas, individuais e coletivas, marcadas por êxtases, arroubos de espontaneidade corporal e emoção religiosa – caso do pentecostalismo da Renovação Carismática, por exemplo.

Ao subverter o *status quo* e alimentar o catolicismo com elementos mais ou menos heterodoxos, crenças e práticas mais ou menos marginais, os diferentes grupos dão sua contribui-

Aspectos do quadro religioso católico...

ção criativa para a contínua (re)configuração do tecido eclesial. Por aí se vislumbra como a variação e a pluralização do catolicismo romano resultam de uma dinâmica complexa de disputas, resistências e negociações permanentes, em que descontinuidades e continuidades, rupturas e reapropriações se articulam histórica e sociologicamente (SERRA, 2019b).

No tocante à formação do campo religioso afro-brasileiro, Érica Jorge Carneiro (2020, p. 181-182) afirma que

Não é possível pensar o campo religioso afro-brasileiro sem abordar o conceito de pluralidade porque ele não é uma condição *a posteriori* desse universo, mas antes constitui sua natureza. O argumento em prol da diversidade parece ser reivindicado por várias tradições a despeito de algumas vertentes advogarem para si o *status* de mais genuínas, mais rígidas ou ainda mais puras na prática dos seus fundamentos. No entanto, a pluralidade para o campo afro-brasileiro é ainda mais evidente pois que este se constituiu a partir de matrizes étnicas, culturais e regionais completamente diversas.

A pesquisadora também afirma que o campo religioso afro-brasileiro se firmou na sociedade brasileira por ter sido for-

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

mado não por apenas uma, mas por várias tradições completamente diferentes em termos culturais, geográficos, linguísticos e religiosos. Elas nasceram no país em um processo resultante do encontro das tradições cristãs e do espiritismo, a maior parte delas em nome do projeto colonial, das tradições africanas a partir da diáspora nos fluxos escravagistas (contribuições religiosas das etnias jeje, fon, nagô, angola, haussá) e das tradições ameríndias (a pajelança indígena) (CARNEIRO, 2020).

Érica Jorge Carneiro, ao analisar as “escolas afro-brasileiras”, mostra que a diversidade das práticas rituais é apresentada na forma como cada terreiro interpreta a noção de sagrado. Sabe-se que, diferentemente das tradições abraâmicas, as expressões religiosas afro-brasileiras não possuem um livro sagrado, normas e códigos preestabelecidos e definidos de ritualização e também não há um órgão regulador que codifique e fiscalize o cumprimento e manutenção das normas. Desde sua formação, as religiões afro-brasileiras são marcadas pela oralidade. Desta forma, ao seguir metodologias próprias da tradição oral, tais experiências concedem certa flexibilidade, permitindo que cada terreiro tenha práticas que mais se aproximem do que aprenderam com sua linhagem espiritual, sobretudo os seus pais e mães, sem ferir as noções básicas e

Aspectos do quadro religioso católico...

fundamentais que regem esse campo religioso. Segundo a autora (2020, p. 182-183):

Para compreender melhor a pluralidade do campo religioso afro-brasileiro faz-se necessário entrar em contato com o conceito teológico defendido e cunhado por Rivas Neto denominado Escolas Afro-brasileiras. O sacerdote e fundador da primeira faculdade de teologia com ênfase em religiões afro-brasileiras defendeu que há uma gama ampla de concepções teóricas e práticas que fundam maneiras específicas de cultivar a religiosidade afro-brasileira. Em razão da diversidade dos seus adeptos, há uma diversidade de rituais. Dá-se o nome de Escolas às várias formas de entendimento e vivência das Religiões Afro-brasileiras. ■

De acordo com estas análises, cada escola afro-brasileira possui um corpo de conhecimentos e fundamentos religiosos a ser defendido, que constitui uma epistemologia própria, um método exemplificado na prática litúrgica de ritualizar os fundamentos religiosos e uma ética igualmente peculiar, o que requer um estilo de vida afro-brasileiro baseado em um modo de perceber, interpretar e viver a religiosidade para além das limitações geográficas dos terreiros.

REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

Em geral, os estudos apontam alguns critérios básicos para que um segmento se defina como afro-brasileiro. Ele deveria apresentar: (i) crença nas divindades africanas, sejam elas os Orixás da tradição ketu, os Voduns da tradição jeje ou os Inkices da tradição angola, (ii) manifestações de transe ou incorporações mediúnicas, (iii) musicalidade e danças, (iv) presença de pai ou mãe de santo que transmita as suas sabedorias por meio da oralidade e (v) vivência e a presença de uma família de santo (CARNEIRO, 2020).

Tais características enquadram uma prática religiosa no universo afro-brasileiro. No entanto, há várias questões que diferenciam uma escola da outra. Há, pelo menos, três grandes grupos afro-brasileiros, a saber: as umbandas, as encantarias e os candomblés, sendo cada um deles formado por várias escolas. “Assim, entende-se que há características comuns que permitem que os três grandes grupos sejam classificados como afro-brasileiros, mas igualmente, o conceito permite defender a multiplicidade existente em cada um” (CARNEIRO, 2020, p. 183).²

2. Para uma compreensão das características destas “escolas”, além da síntese didática de Érica Jorge Carneiro no verbete “Pluralidade religiosa afro-brasileira” do *Dicionário do Pluralismo Religioso* (2020), já referido, vejamos também a obra *Escolas*

Aspectos do quadro religioso católico...

A referência aos grupos religiosos sempre no plural é fruto e, ao mesmo tempo, reafirma o *princípio pluralista*. Este é um esforço que temos feito em várias frentes dos estudos de religião e esperamos que ele contribua para melhor identificação e análise do quadro religioso e cultural brasileiro, especialmente os traços de diversidade que o caracterizam.

Considerações finais

Na tarefa de aplicação do *princípio pluralista*, tomamos como exemplo aspectos da realidade católica brasileira e das religiões de matriz afro-brasileira, sobretudo as diversidades internas presentes nestes grupos. Nossa intenção foi somar esforços com outros empreendimentos em curso na análise da pluralidade religiosa brasileira.

Em um primeiro momento, sintetizamos as bases conceituais do *princípio pluralista*, destacando-o como uma media-

das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade, de Francisco Rivas Neto, publicada pela Arché Editora em 2012.

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

ção de interpretação da realidade, não somente religiosa, que busca vê-la a partir dos entrelugares e fronteiras da cultura. O *princípio pluralista*, como visto, possui uma dupla natureza teórica. A primeira é marcada pela ênfase na análise de dimensões mais descritivas da realidade sociocultural, especialmente a diversidade religiosa. A segunda se refere à ênfase de caráter teológico-hermenêutico, que observa a realidade em suas possibilidades de alteridade ecumênica e sob o prisma de visões teológicas pluralistas.

No segundo momento procuramos efetuar um exame da ideologia que reafirma as identidades como sendo fixas e imutáveis, procurando expressar as dinâmicas culturais e os movimentos internos às expressões religiosas que as fazem ser constituídas e reconhecidas como plurais.

No terceiro momento procuramos exemplificar a aplicação do *princípio pluralista* com uma interpretação da realidade católica brasileira, destacando as suas diversidades internas e a das religiões de matriz afro-brasileira, especialmente a pluralidade das escolas dos candomblés, umbandas e encantarias.

Referências

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.
- CARNEIRO, Érica Jorge. Pluralidade religiosa afro-brasileira. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz de Souza; PANASIEWICZ, Roberlei (Org.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Recriar: 2020, p. 181-186.
- MIGNOLO, Walter. Delinking. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural studies*, Abingdon-on-Thames, Routledge, vols 2 and 3, n. 21, March/May 2007, p. 449-514.
- PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 25, p. 234-254, 2017.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Religião, decolonialidade e o princípio plu-*

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro

ralista. Numen, Juiz de Fora, v. 23, n. 1, p. 21-40, jan-jun, 2020b.

RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

SERRA, Cris; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O Catolicismo brasileiro visto sob a ótica do princípio pluralista. *Interações*, Belo Horizonte, jan-jun, 2021 (aceito para publicação).

SERRA, Cris. O coração, a santa e a dádiva: contribuições teológicas de corpos fora-da-lei. In: JURKEWICKZ, Regina (Org.). *Teologias fora do armário: teologias, gênero e diversidade sexual*. Jundiaí (SP): Max, 2019a.

SERRA, Cris. *Vimos pra comungar: Os grupos de católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019b.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda¹

Dra. Monique Augras²

Resumo: uma análise da entrevista de três psicanalistas sobre relações entre psicanálise e religião evidencia a clara discriminação desses especialistas para com as religiões afro-brasileiras. Ocorre, no entanto, que pais e mães de santo sabem usar recursos elaborados contra a opressão para se defenderem, até mesmo por meio de uma jocosa reinterpretação da psicanálise.

Palavras-chave: discriminação; psicanálise; resistência.

1. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 38, n. 3, p. 92-100, jul./set. 1986. Reedição em Augras (1995, p. 67-78). O presente texto apresenta várias atualizações do artigo original, redigido a partir de minha participação na referida mesa-redonda.

2. Formou-se em Psicologia e concluiu Doutorado na Sorbonne. Professora Titular da PUC-Rio, radicada no Brasil desde 1961, contratada pelo ISOP da Fundação Getúlio Vargas (1961-1990).

Dra. Monique Augras

O presente texto originou-se de mesa-redonda organizada em dezembro de 1984 pelo ISER (Instituto de Estudos da Religião) e o Departamento de Psicologia da PUC-Rio. Reuniu psicanalistas, psicólogos e antropólogos em torno de um tema debatido em artigo sobre “A crença na psicanálise” (NICÉAS et al., 1984): quais seriam as semelhanças/dessemelhanças entre o campo psicanalítico e o campo religioso?

Muito instigante, aquele artigo registrara o conteúdo da entrevista de três psicanalistas cariocas respondendo às questões colocadas por quatro antropólogos³. “Como a religião aparece no consultório? Vocês estão concorrendo com algum pai-de-santo a distância? [...] A psicanálise é também um sistema de crenças alternativas, na medida em que ela compete, ou não, substitui, ou não, a religião?” (p. 4).

No mínimo, essas questões têm o mérito de colocar claramente o problema. Desde sempre, é notável a ambiguidade que permeia o discurso “psi” frente aos fenômenos religiosos e,

3. Respectivamente: Carlo A. Nicéas, Joel Birman e Jurandir Freire, psicanalistas; e Alba Zaluar, Luis Fernando Dias Duarte, Peter Fry e Rubem Cesar Fernandes, antropólogos.

Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda

mais precisamente, a importância de que se revestem as práticas mágico-religiosas no seio da população brasileira. Vai desde a antiquada colocação da religião como “ópio do povo” e fonte de alienação até a tentativa de recuperação das religiões populares como “psicoterapia do pobre”. Este último aspecto, que se tornou quase lugar-comum em congressos sobre terapias alternativas, deixa claramente transparecer o etnocentrismo por trás da aparente benevolência.

Reinterpretados pelo código “psi”, os cultos populares⁴ parecem alcançar alguma espécie de legitimação. Mas a relação com o sagrado perdeu-se no meio do processo reducionista.

A oportunidade de examinar mais detidamente o lado psicanalítico desse discurso fez com que procurasse situar meus comentários sob prismas diversos: o problema da eficácia simbólica, tão bem equacionado por Lévi-Strauss; o modelo da passagem de seita para igreja, nos mais estritos moldes weberianos; a elaboração de um código esotérico e as estratégias utilizadas para manter a exclusividade de sua produção; a

4. Ou, melhor dizendo, as formas religiosas praticadas pelas camadas subalternas da sociedade (cf. BRUMANA; MARTINEZ, 1991).

Dra. Monique Augras

disputa, enfim, para assegurar o monopólio da gestão dos bens de cura/salvação.

Como veremos, tal disputa – na qual os pais de santo, pequenos empresários independentes de cura, desempenham também o seu papel – configura uma forma de *demanda* bem diversa da demanda psicanalítica⁵.

A eficácia simbólica

■ Já pode ser considerado clássico o artigo de 1949 no qual Lévi-Strauss desenvolve o conceito de eficácia simbólica, para dar conta do êxito da cura levada a efeito pelo xamã. Interessante é que, ao descrever as peculiaridades do tratamento de uma índia em difícil trabalho de parto, pelo meio de canto do xamã que invoca todas as entidades míticas, Lé-

5. Quando utilizada por psicanalistas, a palavra *demanda* significa procura, exigência, pedido. É esta a significação do francês *demande*. Mas, no português clássico, *demanda* é litígio, ação judicial, combate, discussão. Mais fiel ao vernáculo, a umbanda usa *demanda* no sentido de conflito, guerra. Por si só, essa divergência semântica pediria que se lhe dedique um estudo específico. Por enquanto, serve apenas para conotar o título do presente trabalho.

Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda

vi-Strauss vai paulatinamente propondo certa analogia com a psicanálise:

Em ambos os casos, trata-se de trazer à consciência conflitos e resistências até então inconscientes, seja por terem sido recalçados por outras forças psicológicas, seja – no caso do parto – por causa de sua própria natureza, que não é psíquica, mas orgânica, ou até mesmo simplesmente mecânica. Em ambos os casos ainda, conflitos e resistências dissolvem-se, não pelo fato do conhecimento real ou suposto, que a doente adquire progressivamente, mas porque tal conhecimento torna possível uma experiência específica, no decorrer da qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que lhes permitem desenvolver-se livremente e chegar ao desenlace. (Lévi-Strauss, 1958, p. 219).

Tanto o xamã como o psicanalista desempenham papel relevante nesse processo. O xamã entra como personagem do seu próprio canto e guia os espíritos que vão tirar a doente da atual situação de desordem, para recolocá-la na ordem simbólica do universo mítico. De modo análogo, o psicanalista inclui-se como protagonista dos conflitos intrapsíquicos, por meio da transferência. Prosseguindo na analogia, Lévi-Strauss chega a

Dra. Monique Augras

propor nova definição do inconsciente, que já prefigura a noção de grande matriz mítica que desenvolverá em suas obras ulteriores. O inconsciente “reduz-se ao conceito pelo qual designamos uma função: a função simbólica, especificamente humana sem dúvida, mas que, em todos os homens, atua conforme as mesmas leis; que, de fato, diz respeito ao conjunto dessas leis” (p. 224). Acaba reinterpretando a psicanálise à luz do xamanismo e conclui que o estudo de sua eficácia simbólica pode ser utilíssimo para esclarecer os mecanismos da cura psicanalítica.

Como se vê, partindo de uma clara dessemelhança factual, Lévi-Strauss chega praticamente a afirmar uma identidade de natureza entre prática mágica e psicanálise.

Em *Totem e tabu*, Freud, candidamente, oferecia a luz da psicanálise para esclarecer a balbúrdia em que se debatiam os antropólogos da era vitoriana: “somente a psicanálise projeta alguma luz nessas trevas” (1973, p. 1.288).

Parece que, por assim dizer, o texto de Lévi-Strauss dá o devido troco, ao conotar a psicanálise como “forma moderna de técnica xamanista” (1958, p. 225). Não somente há semelhanças, mas, na visão do antropólogo, há filiação, em linha direta. O campo psicanalítico aparece como o mais novo território desbravado na área da magia.

Resta saber se os estudiosos da religião, vista como instituição e não mais sob o aspecto de práticas concretas, vão encontrar coincidências similares.

Poder e saber

Em um livro polêmico e divertido, Castel resolveu aplicar o modelo weberiano à análise da expansão do movimento psicanalítico, que foi passando gradativamente de “organização artesanal de tipo corporativo a uma organização de tipo semi-industrial”, ou, do ponto de vista da sociologia religiosa, evoluiu “de seita a igreja” (1978, p. 120).

Na atuação de Freud, Castel (1978, p. 120) identifica a própria figura do profeta segundo Weber: a relação psicanalítica é, antes de mais nada,

[...] a irrupção no discurso sobre a psiquê de um *corpus* herético que se desenvolve, perturbando as maneiras canônicas de falar da histeria, do corpo, do sexo, da partilha da razão e da fé, etc. O profeta entra então necessariamente, e de uma só vez, em luta com os sacerdotes (no caso, principalmente os médicos) pelo monopólio destes bens.

Dra. Monique Augras

O carisma pessoal de Freud contribuiu para que, em torno dele, se aglutinasse um grupo de seguidores, “fortemente soldado” pela afetividade, sublimada em termos de adesão à doutrina, no processo que reforçaria o apego à figura do mestre, bem como o empenho em preservar rigorosa ortodoxia.

Mais tarde, o êxito do movimento psicanalítico faz surgir a necessidade de organizar, distribuir, controlar as diversas associações, de modo a assegurar ao mesmo tempo a difusão do saber e a concentração do poder. É nesse mecanismo que Castel identifica a passagem de seita a igreja.

■ A semelhança, no entanto, não se reduz aos mecanismos de estruturação das estratégias de poder. Na medida em que a prática psicanalítica se organiza essencialmente no modo do deciframento e visa resgatar significações encobertas que se tornarão manifestas, sua proposta pertence à ordem da recriação de significados. Move-se no campo simbólico. Descreve a dinâmica da constante dialética entre realidade e desejo e, nesse percurso, elabora nova linguagem e constrói sistema específico de interpretação.

Nessa perspectiva, é possível multiplicar as referências às características do campo religioso, tais como foram descritas por Bourdieu (1982) na esteira de Weber. A religião propõe

Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda

um sistema de interpretação do mundo. Cria todo um saber que determina o que é importante, ou não, o que é sagrado, ou não, o que é poderoso. Este saber é apanágio de um corpo de especialistas, os sacerdotes, que produzem conhecimento dirigido, ao mesmo tempo, para dentro e para fora do campo. Ou seja: esses especialistas desenvolvem, com exclusividade, um sistema simbólico que tem como objetivo fundamental legitimar o seu próprio discurso, o que produz também outro tipo de linguagem, mais diluída e menos exclusiva, que vai ser absorvida pelos leigos, de modo a assegurar a manutenção daquele saber como único sistema verdadeiro de representação do mundo. ■

Parece que um mecanismo semelhante pode ser observado entre os psicanalistas. Tal como a religião, a psicanálise criou um corpo de especialistas que tem a função de interpretar, explicitar as características da realidade dentro do seu sistema e, por conseguinte, garantir o monopólio das definições dessa realidade. Esse sistema de legitimação do saber interno não é exclusivo dos psicanalistas, mas, sem dúvida, por dedicarem-se essencialmente à interpretação, tendem a puxar para si o privilégio do deciframento e “fechar-se na referência autárquica do saber já acumulado” (BOURDIEU, 1982, p. 38).

Dra. Monique Augras

A pergunta inicial sobre possíveis semelhanças entre campo psicanalítico e campo religioso nos leva a responder positivamente. No que diz respeito ao plano do discurso, as semelhanças se impõem. Resta saber como psicanalistas se situam em relação às religiões que podem eventualmente serem evocadas na prática de seus consultórios.

A disputa pelo monopólio

Na fala dos entrevistados, logo se delineia certa concorrência entre psicanálise e religião. Mas, à medida que a prática psicanalítica se apresenta como exercício de desilusão, parece que a psicanálise se situa em uma relação de assimetria com as diversas religiões atuantes no Brasil.

Em 1927, em *O futuro de uma ilusão*, Freud deixa bem claro que a finalidade da psicanálise é acabar com a crença, por ser alienante. A referida “ilusão” é precisamente a crença religiosa, cujo fascínio deve ser denunciado, já que o objetivo de Freud e, portanto, da psicanálise, é educar para a realidade, ou seja, levar o indivíduo a uma compreensão racional do que seja o mundo. No conflito reiteradamen-

Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda

te afirmado entre desejo e realidade, quem deve ganhar é a razão.

Será que ganhou? Os psicanalistas entrevistados têm suas dúvidas. Afirmam que no próprio âmago da psicanálise residem áreas de mistério. Para Jurandir Freire (NICÉAS et al., 1984, p. 19), tal mistério nada mais é do que a resistência que a realidade opõe ao desejo de saber. Mas Joel Birman (apud NICÉAS et al., 1984, p. 16) considera que “a gente poderia pensar metaforicamente que o inconsciente ocupa o lugar do sagrado”. Filha da magia para Lévi-Strauss, agora a psicanálise aparece como sucessora da religião. Mas no lugar do sagrado instaura também o reino da solidão, naquele momento tão bem descrito por Freud, quando o indivíduo se vê sozinho, em sua visão crítica do mundo, sem acreditar em nada que lhe possa ajudar a viver.

Os entrevistados afirmam que a religião diz respeito ao grupo, ao passo que a psicanálise trata do indivíduo, que pretende tornar autônomo. Nesse ponto, a argumentação é um tanto ambígua, porque o cristianismo – sobretudo em sua vertente protestante – é geralmente visto como religião individualizadora. Em todo caso, vê-se que, enquanto sociólogos weberianos possibilitam encontrar semelhanças, os psicanalistas

Dra. Monique Augras

entrevistados apontam para diferenças, ou, melhor dizendo, para uma franca concorrência.

Esse aspecto merece exame mais detalhado, pois somente ocorre, na entrevista, em relação com as religiões hegemônicas, ou seja, as cristãs. Em relação aos cultos periféricos – para utilizar a nomenclatura de Ioan M. Lewis (1977) – delinea-se a adesão dos entrevistados à hierarquia estabelecida pela sociedade global em relação às crenças “populares”. À pergunta inicial – “Vocês estão concorrendo com algum pai-de-santo a distância?” – os psicanalistas brasileiros entrevistados são unânimes em responder que, com o pai de santo, não há concorrência, há soma. Insinuem que o tipo de serviços prestados pelo pai de santo não chega a constituir ameaça específica, por situar-se em esfera bem diversa da atuação psicanalítica. Mesmo porque, dizem, a classe social dos seus clientes não costuma recorrer a esse tipo de apoio nem expressar suas problemáticas na linguagem dos cultos periféricos: “Isso não aparece, *nesse tipo de população que o analista atende, nunca com essa forma tão grosseira*, que o outro fez um ‘despacho” (BIRMAN, apud NICÉAS et al., 1984, p. 8, grifo meu).

Além do nítido elitismo, essa afirmação parece singularmente fantasiosa, ou seja, expressar fantasia do próprio analis-

Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda

ta, aos olhos de qualquer pesquisador do campo das chamadas religiões afro-brasileiras. Pelo contrário, é patente a disseminação das práticas e, sobretudo, das crenças que as sustentam, em todos os estratos da sociedade global. Uma das características mais notáveis da umbanda consiste em sua capacidade em fluir em todos os níveis, circular em todos os espaços intersticiais dos diversos sistemas socioculturais, e até mesmo apoderar-se dos discursos vigentes. Não há como confinar a prática da cura mágica ao âmbito das classes populares, mormente quando se sabe, desde Ortiz (1978), que a expansão do movimento umbandista tem sua origem na classe média emergente nos anos 1930 e seus valores incorporam, sem sombra de dúvida, a ideologia da pequena burguesia. Essa mesma pequena burguesia que vem sustentando os consultórios dos analistas.

Ao mesmo tempo que a atuação do pai de santo é colocada no devido lugar – isto é, cá embaixo –, os psicanalistas entrevistados deixam clara a preocupação em definir-se por contraste, ou seja, afirmar repetidas vezes que o psicanalista sério recusa o jogo de poder e as conotações mágicas. Não se pode censurá-los por isso. A maneira, porém, como é descrita a atuação do pai de santo não deixa de ser particularmente reveladora dos estereótipos vigentes no discurso das elites.

Dra. Monique Augras

“O pai-de-santo opera em sistema fechado” (é a umbanda que é referida como tal); “simula um discurso transcendente” (é-lhe, portanto, negada a mera convicção em suas próprias crenças); pode ter “efeito extremamente pernicioso” (em relação a que tipo de avaliação valorativa?). É ressaltado o fato de que o pai de santo não deseja que o cliente o abandone (coisa que, sabidamente, não acontece com psicanalista algum). Finalmente, a sua visão de mundo é estruturada em termos de inveja e ódio (terá sido Melanie Klein alguma mãe de santo?).

É óbvio, portanto, que não há nem poderia haver concorrência entre psicanalista e pai de santo, aqui descrito como perfeito charlatão. Mas a descrição estereotipada em termos tão fortemente contrastados, quando opostos à atuação do psicanalista, levanta outra questão. Por que será que tudo aquilo que não presta, tudo aquilo que o psicanalista não quer para si é jogado em cima do pai de santo?

Desde os primórdios de sua obra, Freud já vinha descrevendo um mecanismo de defesa chamado *projeção*, definido classicamente como:

Operação pela qual o sujeito expulsa de si e localiza no outro (pessoa ou coisa) qualidades,

Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda

sentimentos, desejos, inclusive “objetos” que não reconhece ou que recusa para si. Trata-se de uma defesa muito arcaica que se vê atuando particularmente na paranoia, mas também em algumas formas de pensamento “normais”, tais como a superstição. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1971, p. 317).

Explicar e interpretar essa interessante faceta da visão do pai de santo pelo psicanalista constitui, obviamente, tarefa para psicanalistas. Deixamo-lhes o encargo.

Do ponto de vista sociológico, pode-se proceder a outro tipo de observação, ligado ao modo como as religiões dominantes costumam lidar com os representantes das religiões dominadas. Nesse ponto, é preciso voltar para Weber (1944), quando mostra que a religião estabelecida procede a uma recuperação, uma reinterpretação do sacerdote descrito como empresário de salvação, pequeno e independente. Por ser independente, ou se acaba com ele – mas isso é muito pouco econômico – ou sua atuação é interpretada nos termos da religião dominante. Bourdieu explicita: “um sistema de práticas e crenças é fadado a surgir como magia, feitiçaria, ou *religião inferior* todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica” (BOURDIEU,

Dra. Monique Augras

1982, p. 43, grifo meu). Isso remete a um sistema nitidamente hierarquizado e muito bem amarrado em termos de poder. Deste modo, a religião oficial monta uma série de estratégias para absorver as formas independentes de religiosidade, dentro do seu próprio sistema, sem, contudo, reconhecê-las como religiões.

No Brasil temos isso bem patente, no caso da folclorização das religiões de matriz africana. Virando folclore, essas religiões puderam ser consumidas pela indústria turística. Este exemplo ilustra perfeitamente o mecanismo pelo qual uma religião periférica acaba sendo literalmente *engolida* pelo sistema dominante.

Os psicanalistas entrevistados parecem reproduzir a hierarquização estabelecida pelas religiões hegemônicas. Convictos de estar concorrendo com estas, menosprezam as religiões dos grupos subalternizados. O jogo do poder está presente em todos os níveis do corpo social e permeia todas as modalidades de interação entre grupos e indivíduos. No mercado dos bens de salvação, a disputa pelo monopólio não pode deixar de ser acirrada.

As estratégias de domínio, no entanto, não são unilaterais. A pesquisa de campo permite encontrar, nos terreiros,

Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda

pessoas que têm clara noção dos limites de uma e outra atuação. Pais de santo que não se furtam a encaminhar postulantes à iniciação para o consultório do psiquiatra quando julgam tratar-se de “problemas de nervos” em vez de “caso de santo”, que é de sua competência. Inversamente, como mostrou Loyola (1984), há muitos pais de santo, curandeiros, erveiros, que não vacilam em substituir-se ao clínico geral, inclusive para receitar “remédios de farmácia”. Nesse caso, as fronteiras entre a esfera empírica e a simbólica diluem-se.

Ao lado dessas atuações que, como se vê, vão do maior respeito pelos limites alheios até a mais evidente prática ilegal, podem-se encontrar exemplos nos quais o discurso psicanalítico é utilizado como ferramenta de legitimação junto às elites. Chegou às minhas mãos monografia de alunas do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros da PUC de São Paulo, baseada em observação de campo, que, entre outros achados, relata o seguinte:

Nos deparamos também com uma Ialorixá negra que, diante de sua clientela composta basicamente de intelectuais e profissionais liberais, interpreta o orixá (principal), o *adjunto* (orixá secundário) e o odu (destino),

Dra. Monique Augras

segundo as categorias freudianas Ego, Id e Superego, tentando dar às suas práticas rituais um *status* equivalente ao da psicanálise.

Porém, se há correspondência entre as categorias básicas do culto e as da psicanálise, é o que menos importa, pois teorizar sobre o candomblé à luz da teoria freudiana não altera o fato de que as práticas rituais desenvolvidas por esta Ialorixá se fazem sempre com as premissas do culto, isto é, o Id, o Ego e o Superego, no interior do candomblé são “tratados” sempre com ebós, banhos de ervas, assentamento de santos, feitura de cabeça, despachos, etc. (CARNEIRO; Cury, [s.d.], p. 20).

▪ Belo exemplo de sincretismo, este. Do mesmo modo que os antigos sobrepunham nomes de santos católicos às divindades africanas, a esperta mãe de santo paulista enfeita os deuses pessoais com roupagens da Santíssima Trindade freudiana. Se, em certos aspectos, Ego e orixá principal podem ser vistos como coincidentes, parece difícil combinar o orixá segundo com o caráter anárquico do Id que talvez fosse melhor representado pelo exu pessoal. Em compensação, assimilar o odu, caminho do destino, ao Superego é deveras uma ideia brilhante.

Em todo caso, como no tão propalado sincretismo, trata-se menos de encontrar equivalências do que fingir adesão ao

Psicanalistas e pais de santo: coisa de demanda

discurso dominante. Pois na hora da *práxis*, da dinamização do sistema, a mãe de santo volta ao código do candomblé e cumpre os rituais de sempre: prepara banhos, faz matança, dá ebó. E sua clientela, “composta basicamente de intelectuais e profissionais liberais”, raspa a cabeça e pede a bênção.

Em processo exatamente inverso daquele que foi descrito, desta vez é a religião periférica que engole e digere o sistema dominante. O não dito, o implícito sempre presente, o sagrado, toma de volta o lugar do inconsciente.

É a própria lei do retorno.

Referências

- AUGRAS, M. *Psicologia e cultura: Alteridade e dominação no Brasil*. Rio de Janeiro: Nau, 1995.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. *In: A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982, 37-98.
- BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. *Marginalia sagrada*. Campinas: UNICAMP, 1991.
- CARNEIRO, S.; CURY, C. *O candomblé*. São Paulo: PUC, manuscrito, [s./d], 31 p.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dra. Monique Augras

- CASTEL, R. *O psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- FREUD, S. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, vol.2, 1973.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor. 1971.
- LEVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. *In: Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 205-226.
- LEWIS, I. M. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LOYOLA, M. A. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984.
- NICÉAS, C. A. et al. A crença na psicanálise. *Religião e Sociedade*, v. 11, n. 2, p. 4-29, 1984.
- ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- WEBER, M. Sociología de la religión (tipos de comunidade religiosa). *In: Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura, t. 2, 1944, p. 79-295.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide e alguns de seus predecessores no estudo do candomblé¹

1. A versão primitiva deste trabalho data substancialmente do segundo semestre de 1976, quando redigi a maior parte do extenso capítulo *Previous Literature* de minha tese de doutorado em Antropologia pela *Universidade de Columbia* na Cidade de Nova Iorque, tese essa que, devido a acidentes de percurso de várias espécies, só vim a defender no primeiro semestre de 1983 e a registrar (“to file in”) formalmente em 1988. Porém, bastante antes desses trâmites oficiais, eu já havia começado a apresentar capítulos e seções da tese em congressos científicos e a publicá-los sob a forma de artigos. Tal foi, por exemplo, o caso do artigo listado como Motta (1976) nas referências deste artigo. O texto sobre Bastide, eu o apresentei oralmente, em tradução direta do original inglês, sob o título *Roger Bastide e a pesquisa afro-brasileira*, na terceira reunião da *Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais* (Anpocs), em Belo Horizonte, outubro de 1979. Tive a nova e magnífica oportunidade, treze anos depois, de reapresentá-lo, em tradução francesa, no colóquio sobre Roger Bastide, organizado por Philippe Laburthe-Tolra

Dr. Roberto Motta

Dr. Roberto Motta²

Resumo: a liturgia do Xangô gira em torno do sacrifício de animais, seguido pela divisão das vítimas em axé, destinado exclusivamente aos deuses, e em eran, as carnes vermelhas, redistribuídas pela comunidade, redundando numa estratégia

-
- em Cerisy-la-Salle, em setembro de 1992, sendo meu texto incluído no livro principal que resultou desse congresso (MOTTA, 1994). Em versão traduzida para o português e um pouco abreviada, o texto foi também publicado em 1996, mas, submerso num oceano de comunicações de muitos autores sobre vários aspectos do mundo afro-brasileiro, não creio que tenha chegado à atenção dos estudiosos da obra de Roger Bastide. A atual versão retoma fundamentalmente o texto de 1996, porém com um novo título, porventura mais fiel ao conteúdo, além de pequenas supressões e restaurações, visando reaproximá-lo do texto lido em Cerisy-la-Salle, inclusive pela menção expressa à presença de Pierre Verger.
 - 2. Roberto Mauro Cortez Motta graduou-se em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) em 1962. Obteve o título de Mestre em Ciências Sociais e Desenvolvimento, pelo Institute of Social Sciences, em Haia, na Holanda, em 1964, e o de Doutor em Antropologia pela Columbia University, nos Estados Unidos, em 1973. Realizou pós-doutorado na Université Paris Descartes, Harvard University e University of California. Tem passagem como professor visitante e pesquisador em várias instituições, no Brasil e no exterior, entre elas a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Fundação Joaquim Nabuco, Sorbonne e Center for Study of World Religions, de Harvard.

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

econômica e alimentar. Porém, ultrapassando toda utilidade, o sacrifício culmina na festa, na dança, no transe, implicando no renascimento místico do devoto e na renovação da solidariedade entre os membros do grupo de culto.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; sacrifício; festa; xangô.

I

Roger Bastide, entre todos os grandes sociólogos e antropólogos, é certamente o mais versátil. Esse protestante conseguia ser muito “católico”, muito universal em suas preferências teóricas. Muitas passagens de sua obra são influenciadas por Durkheim e Halbwachs. Noutras — o que, aliás, não envolve contradição —, ele demonstra ser discípulo de Georges Gurvitch. Um pouco mais adiante, sem esquecer Lévy-Bruhl, nosso autor se apresenta como continuador de Marcel Griaule. Certos trechos de seu livro sobre *As religiões africanas no Brasil* mostram que era igualmente receptivo a um certo marxismo. Finalmente, num de seus últimos artigos, faz muitos elogios a Claude Lévi-Strauss e ao método estruturalista, bastante apropriado, em sua opinião, para o estudo do sincretismo reli-

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dr. Roberto Motta

gioso, método do qual considera precursor nosso compatriota Raimundo Nina Rodrigues (BASTIDE, 1970).

Apesar da grandiosidade deste prólogo, vou ocupar-me exclusivamente, nesta comunicação, dos trabalhos de Bastide mais diretamente voltados para as religiões afro-brasileiras. De fato, vou limitar-me a seus dois grandes livros, o já referido *As religiões africanas no Brasil*³ e *O candomblé da Bahia (rito nagô*³), que contêm, sobre esse tema, o essencial de seu pensamento. Recordemos que, no tempo de Bastide, eram ainda necessárias, na Sorbonne, para o doutorado de Estado, duas teses, “la grande” e “la petite”, as quais, no caso de nosso autor, estão representadas por esses dois trabalhos, se bem que, com suas 260 páginas na primeira edição francesa, esta última não seja exatamente pequena. Farei agora um esforço para apresentar as linhas centrais do pensamento de Bastide nesses volumes, destacando o que tomou emprestado aos seus predecessores brasileiros. Penso, aliás, que em nada diminuo a sua glória quando saliento as influências que recebeu no Brasil. Justamente uma de suas qualidades mais admiráveis consiste

3. Citado de acordo com a edição brasileira (BASTIDE, 1971).

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

na honestidade com que menciona suas fontes, pelo menos na bibliografia final de *Le candomblé de Bahia*.

Na verdade, Bastide, embora executando essa tarefa com uma originalidade em nada diminuída por seu ecletismo teórico, foi, acima de tudo, um compilador e organizador. Seus trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras são essencialmente baseados em dados secundários, isto é, nos trabalhos de seus predecessores, sobretudo brasileiros. Mas não podemos também subestimar o que recebeu de Pierre Verger, que, sendo, nesta matéria, “il gran maestro di color che sanno” e estando presente aqui em Cerisy, poderá confirmar, ou não, muitas de minhas observações.⁴ Bastide não chegava a ser o que se chama um pesquisador de campo. Ele admite, em *O candomblé da Bahia*, um total de nove meses de “enquête personnelle”, de investigação pessoal, no Brasil — cinco dos quais na Bahia

4. Parece que Bastide dependeu muito de Verger em suas pesquisas na Bahia, ou sobre a Bahia, sendo, entre outros aspectos, muito devedor a este último no que se refere à descrição das técnicas da “adivinhação objetiva”, de que trata na seção “Les babalô” de *Le candomblé de Bahia* (Bastide, 1958, p. 99-109). Essa colaboração já havia, aliás, se manifestado desde a publicação, como obra conjunta dos dois autores, de *Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador* (BASTIDE; VERGER, 1953, apud LÜHNING, 2002, p. 193-221).

Dr. Roberto Motta

—, dispersos, esses nove meses, dentro de um período de sete anos (1958, p. 14). Ainda por cima, tudo leva a crer que, na linguagem de Bastide, “enquête personnelle” tivesse, em primeiro lugar, o sentido de contatos com outros estudiosos, residentes nos lugares que visitava. Não precisamos ter preconceitos. Franz Boas, muitas vezes considerado como protótipo do “field worker”, não teria dedicado muito mais tempo do que Bastide ao trabalho de campo,⁵ enquanto outros, conhecidos por suas muitas viagens e pelo que sobre elas escreveram, não teriam ido muito além dos gestos e das palavras.

■ Entrando no assunto propriamente dito, penso que a sociologia (ou antropologia) de Bastide, ao menos a que aplica aos estudos afro-brasileiros, resume-se em dois grandes conceitos: em primeiro lugar — seguindo, sem dúvida, formulações de Durkheim e de Halbwachs —, o de memória coletiva, concebida como o ponto de partida de toda forma de sociabilidade africana no Brasil. Em outras palavras: para nosso autor, o candomblé é a sociedade africana, sobretudo ioruba,

5. É pelo menos o que sustenta Leslie White no ensaio *The Ethnology and Ethnography of Franz Boas* (1963).

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

transportada para o Brasil. Ora, essa sociedade africana é a memória coletiva africana. Pois sociedade (qualquer sociedade) é consciência coletiva, e essa consciência coletiva, à medida que vai durando através do tempo, é a memória coletiva. Nós nos lembramos, logo existimos. E a religião, finalmente, não passa de uma forma privilegiada de consciência coletiva. Religião, memória, sociedade — esses termos se implicam, um não pode existir sem os outros dois.⁶ O candomblé se encontra no Brasil, mas não é do Brasil, e, quando, em certas situações, vem a ser brasileiro é que “degenerou” e não é mais autêntico.

Acompanhemos um pouco esse princípio na “grande thèse” de Bastide, isto é, como já sabemos, em *As religiões africanas no Brasil*. A influência da sociedade e da cultura brasileiras sobre o candomblé, se por um lado é incontestável, é também, de acordo com o espírito que anima o pensamento bastideano, puramente extrínseca. É assim que a integridade da memória vai ser

6. Para Halbwachs, como diz Jeanne Alexandre (1949, p. 8) na apresentação de *Mémoire et société*, “Se o social se confunde com o consciente, deve também confundir-se com a reminiscência em todas as suas formas. Matéria e sociedade opõem-se; sociedade, consciência e personalidade implicam-se; logo, e com mais razão, sociedade e memória também se implicam”.

Dr. Roberto Motta

afetada pela arbitrariedade do tráfico de escravos, que não atinge de igual maneira todos os segmentos da sociedade africana:

Podemos dizer que a memória coletiva é a memória de um grupo, mas com a condição de acrescentarmos um seu aspecto, o de ser a memória articulada entre os membros desse grupo. Ora, foram justamente essas articulações que a escravidão romperá. [...] O tráfico negreiro não prejudicou de modo uniforme todos os setores da sociedade. [...] A fidelidade à África é total, mas é uma fidelidade de partes isoladas. (BASTIDE, 1971, p. 341).

■

O que acarreta, no Brasil, a formação de “buracos” na memória africana, processo ao qual a mitologia, mais que o ritual, é particularmente susceptível: “O mito de Oko está ligado ao do nascimento de Xangô, filho de Iemanjá. Esse último subsistiu no Brasil. O esquecimento de Oko deve-se provavelmente ao fato do sacerdote encarregado de seu culto ter podido escapar à escravidão” (BASTIDE, 1971, p. 341).

Há também as diferenças de latitudes e de calendários, que deslocam certas festas dos contextos originais:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

A data da festa dos inhames novos em setembro, ao invés de julho-agosto, é uma espécie de compromisso entre a tendência brasileira de deslocar a data para fazê-la coincidir com o calendário agrícola subequatorial e a tendência africana para manter a mesma data. (BASTIDE, 1971, p. 78).

A estrutura da sociedade brasileira desempenha também um papel importante. Não sem bastante ingenuidade, Bastide (1971, p. 97) escreve:

No Brasil, como pedir aos deuses a fertilidade das mulheres, se elas põem no mundo apenas pequenos escravos? [...] Como pedir aos deuses boas colheitas numa agricultura que é comercial, e não mais de pura subsistência, e em benefício dos brancos, isto é, da raça dos exploradores? [...] É assim que ocorre uma primeira seleção dos deuses; as divindades protetoras da agricultura são postas à parte, acabando por serem completamente esquecidas no século XX. Em compensação, a figura de Ogum, o deus da guerra, de Xangô, o deus da justiça, ou de Exu, o deus da vingança, tomam lugar cada vez mais considerável na cogitação dos escravos.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Roberto Motta

Esta última citação nos deixa entrever alguma coisa da influência do marxismo sobre nosso autor, a qual parece perfeitamente acomodada ao conceito de memória coletiva, derivado de Maurice Halbwachs:

A cultura africana deixou de ser a cultura comunitária de uma sociedade global para se tornar a cultura exclusiva de uma classe social, de um único grupo da sociedade brasileira, a de um grupo explorado economicamente e subordinado socialmente. (BASTIDE, 1971, p. 98).

Os sistemas simbólicos, “as normas e os modelos da sociedade luso-brasileira” (BASTIDE, 1971, p. 335) não deixam de exercer alguma influência. Escrevendo, é verdade, há quase quarenta anos — desde então o Brasil mudou consideravelmente —, Bastide afirmava, a propósito da suposta bissexualidade de Oxalá, que “esse hermafroditismo chocou profundamente a mentalidade dos afro-brasileiros, passando Oxalá a aparecer na forma de uma divindade masculina” (1971, p. 348). Nosso autor descobre

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

[...] um esforço de moralização das divindades africanas que modifica certos traços de seus mitos [...] ainda mais pronunciado no caso de Iemanjá, que é identificada freqüentemente com a Imaculada Conceição. Como, nesse caso, aceitar que ela tenha esposado seu irmão e que tenha sido violada depois por seu próprio filho Aganju? (1971, 354).

Mas não havia, no Brasil, somente obstáculos à memória africana, que também encontrou “nichos” graças aos quais pôde perpetuar-se. Já a distância entre as classes e as raças, sobretudo em contexto urbano, representou, a seu modo, um desses nichos. Nesse ponto, Bastide, como ele mesmo declara (1971, p. 95), acha-se em próxima dependência de Gilberto Freyre e de René Ribeiro. Depende igualmente desses dois recifenses⁷ quando trata das “estruturas de apoio” que possibilitaram o sincretismo, mencionando, inclusive, as irmandades, à sombra das quais o candomblé foi capaz de sobreviver, e isso não somente no período colonial ou enquanto durou a escravidão:

7. Ver, de Gilberto Freyre, *Sobrados e mocambos* (1936); de René Ribeiro, entre outros trabalhos, *Cultos afro-brasileiros do Recife* (1952); *Religião e relações raciais* (1956); *As estruturas de apoio e as reações do negro ao cristianismo na América portuguesa* (1957).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Roberto Motta

Não só as “nações” eram preservadas enquanto grupos de festas, mas ainda cada qual podia originar uma confraria religiosa étnica. [...] Dessa maneira, criou-se um catolicismo negro que se conserva dentro das confrarias e que, não obstante a unidade dos dogmas e da fé, apresenta características particulares. (BASTIDE, 1971, p. 171-172).

Nessas estruturas de apoio, podemos distinguir, além dos aspectos mais sociológicos, representados pelas irmandades, aspectos mais simbólicos, como a intercessão dos santos e sua especialização funcional, com Bastide (1971, p. 362) reconhecendo uma

[...] relação cultural da concepção funcional dos santos, que presidem cada qual a uma atividade humana ou que estão encarregados de curar tal ou qual tipo de doença, e a concepção igualmente funcional dos voduns ou dos orixás, que dirigem um setor da natureza ou que são, do mesmo modo que os santos, protetores de profissões: a de caçador, a de ferreiro, a de guerreiro, etc.

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

II

Bastide, como ele próprio escreveu, teve por objetivo “colocar o problema das relações entre diferentes civilizações em termos de memória coletiva” (1971, p. 524). Vamos agora seguir esse núcleo teórico em sua “petite thèse”, na qual o conceito de memória coletiva desempenha papel ainda mais decisivo e explícito, tanto mais que se encontra desembaraçado de toda concessão ao marxismo. Escutemos o autor: “A religião africana marca e controla a existência inteira de seus adeptos [...] e, na medida em que o negro é africano, ele pertence a um outro mundo mental. É esse mundo de representações coletivas que queremos descrever” (1958, p. 15).

Desse postulado deriva a conclusão de que cada gesto e cada símbolo do candomblé significam um retorno à África. Diga-se, outra vez, que não é sem alguma ingenuidade que Bastide (1958, p. 20) prolonga do seguinte modo o trecho que se acaba de citar:

Quando ocorre a crise da possessão, as eke-dys, servidoras dos filhos e das filhas dos deuses, retiram-lhes o casaco — se se trata de um

Dr. Roberto Motta

homem — o xale, que poderia estrangulá-las em caso de convulsão — se se trata de uma mulher — e, antes de tudo, tiram-lhes os calçados. O gesto é altamente simbólico. Trata-se de despojar o indivíduo de sua personalidade brasileira para fazê-lo retornar à sua condição de africano. A descida do orixá devolve-o à vida tribal de seus pais; de agora em diante, ele pisará na terra, que é também uma deusa, com os pés descalços.

Logo se reconhece a afinidade com Marcel Griaule em tais passagens. Como diz o próprio Bastide (1958, p. 24):

Os terreiros de candomblé podem estar separados, podem ser rivais. Mas estão todos ligados por uma mesma realidade, da qual participam todos, a da civilização africana. [...] Não descrevemos o candomblé enquanto instituição, mas, desde o princípio, em termos de civilização e de metafísica africanas.

Penso, entretanto, que somente alguns raros “connaisseurs” reconhecerão, na obra de Bastide, uma influência não menos forte que a de Griaule: a do baiano Edison Carneiro e de sua noção de “pureza” ou de “autenticidade” nagô. Certo: os conceitos de metafísica africana, bem como outros do mes-

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

mo gênero, Bastide os havia recebido de fonte europeia. Mas é a aplicação desses conceitos ao “rito nagô”, além da própria descrição do candomblé, que constitui, talvez, no estudo das religiões afro-brasileiras, a maior dívida de Bastide com relação a seus predecessores brasileiros.

Foi efetivamente a Edison Carneiro, muito antes de Bastide, que se deveu o esforço de “canonização” ou “normatização” da memória afro-brasileira. Foi Carneiro que consagrou o “rito nagô” — na verdade, aquele praticado em dois ou três terreiros da Bahia, onde era particularmente bem recebido — como o único rito autêntico da religião afro-brasileira, sendo todo o resto — sobretudo os candomblés ditos “bantos” (pois havia, para Carneiro, como para Bastide, diversas espécies de africanos) — literalmente relegados à categoria de “degeneração”, devendo, se necessário, ser suprimidos pela polícia.

É que, para Carneiro, fora dos terreiros nagôs tradicionais, o que se passa é que, “assim agindo e reagindo, a mitologia negra vai se degradando, se decompondo, se incorporando ao folclore nacional” (CARNEIRO, 1981, p. 97). “A verdade”, ele escrevia,

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Roberto Motta

[...] é que esses candomblés [bantos] vão se degradando, perdendo a sua precária independência. Muito provável será, portanto, a afirmação de que esses candomblés só se mantenham à custa, à sombra dos candomblés gege-nagôs, aproveitando a sua mítica, o seu ritual fetichista. Nada mais. Até mesmo as largas facilidades que se permitem os negros bantus concorrem, enormemente, para a difusão do charlatanismo.

O que não é muito diferente de dizer, como Bastide (1958, p. 203), que

■

[...] infelizmente o pensamento africano, no seu transporte da África para a América, sofreu perdas e metamorfoses. Só nos restam fragmentos daquela concepção do homem como símbolo do divino, fragmentos, muitas vezes, desajeitadamente amarrados uns aos outros pelos cordões da filosofia católica do ambiente brasileiro.

Bastide adota, sem alteração, as ideias de Carneiro sobre a pureza nagô. Acontece, muitas vezes, de o francês encontrar-se em dependência não apenas conceitual, mas literária, com relação ao brasileiro. É assim que, ao mesmo tempo em

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

que afirma que “o transe é bem verdadeiro”, admite também que “casos de simulação podem produzir-se nos terreiros não-tradicionais” (1958, p. 177). E isso tanto mais que, seguindo ainda Carneiro, ele estava convencido de que “casos de pederastia passiva” eram “bastante numerosos em certos terreiros bantos” (1958, p. 217), e não, como parecia acreditar,⁸ nos outros terreiros...

Bastide estava também persuadido de que os terreiros de “rito nagô formam, em plena cidade da Bahia, verdadeiras sociedades de socorro mútuo e de ajuda fraterna, que mantêm o espírito comunitário africano; o termo convento, aplicado, algumas vezes, a esses grupos, convém-lhes perfeitamente” (1958, p. 47).

8. Em suas observações sobre a “pederastia” banto, Bastide se encontra certamente em dependência de Carneiro. Mas sofre também a influência da antropóloga norte-americana Ruth Landes, a qual trabalhou na Bahia em estreita ligação com Edison Carneiro. De Ruth Landes, veja-se o artigo “A cult matriarchate and male homosexuality” (1940). Critiquei o ponto de vista de Carneiro e Landes (e de Bastide) em meu artigo “Carneiro, Ruth Landes e os candomblés bantos” (MOTTA, 1936), no qual também demonstrei a precedência de Edison Carneiro com relação à sua discípula Ruth Landes.

Dr. Roberto Motta

A descrição de Bastide lembra a Igreja de Jerusalém tal como a retratam Os Atos dos Apóstolos. Os líderes do culto⁹

[...] são, em geral, pessoas notavelmente inteligentes, sutis, de uma polidez refinada, com uma memória espantosa e que sempre nos receberam como um filho. Mas, justamente por isso, a transferência do conhecimento obedece à lei africana. [...] Cada informação adicional obriga seu possuidor a novos deveres ou, se se preferir, a novas obrigações; essas obrigações podem ser financeiras, e chegamos assim a uma segunda lei. A vida religiosa está dominada pela reciprocidade e pela troca. Alguns brancos não o compreendem¹⁰ e consideram

9. De fato, como se desprende do contexto de Bastide, trata-se, eminentemente, das líderes do culto, isto é, das ialorixás das grandes casas nagô. No artigo *A construção da identidade mítica no candomblé*, incluído neste volume, nossa ilustre colega e querida amiga Monique Augras refere que “Bastide se deixou seduzir pela habilidade de uma grande ialorixá da Bahia, que, ao abrir-lhe as portas de sua casa, persuadiu-o, com toda a suavidade de que é capaz uma filha de Oxum, a transformar a descrição do seu terreiro em modelo ortodoxo do mais puro candomblé”. Não pensamos em contradizer nossa colega, mas destacar que essa criação de “modelo ortodoxo” não se teria sido completada sem uma influência de caráter mais bibliográfico, isto é, se Bastide não tivesse tido acesso aos escritos de Carneiro (do qual depende até na maneira de exprimir-se) e de sua discípula Ruth Landes.

10. Certos brancos também não compreendiam que o pai de Monsieur Jourdain, isto é, do Burguês Fidalgo da comédia de Molière, “era muito gentil, muito pres-

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

os babalorixás e as ialorixás como espertalhões que se aproveitam da superstição popular para enriquecerem. Não negaremos que o caso não possa se produzir em certos terreiros bantos ou candomblés de caboclo, mas, então, se trata de seitas em plena desagregação e que são rejeitadas com violência pelos verdadeiros africanos (BASTIDE, 1958, p. 48).

Digamos, para terminar, que Bastide não se limitou a estudar o candomblé. Ele também, em muito, contribuiu para sua *invenção*. Certo: já existia no Brasil, muito antes que ele aqui chegasse, uma religião chamada *candomblé*. A *invenção* encontra-se na “canonização” ou “normatização” de um de seus ritos, considerado, a partir de então, como regra de boa memória e padrão de ortodoxia, que se impõe hoje em todo o Brasil como uma das religiões nacionais, ou, mesmo, como a *religião nacional*. Consagrando esse rito, Bastide seguia o precedente de Edison Carneiro. Ora, este era um escritor de certa distinção. Mas não possuía o prestígio de Bastide, garantido pela autoridade da sociologia e da filosofia europeias. Digo sempre que o candomblé não pode dispensar algum sincretis-

tável; e, como entendia muito de panos, escolhia-os em todos os lugares, trazia-os para casa e dava-os aos amigos em troca de dinheiro”.

Dr. Roberto Motta

mo. Este se fazia antigamente com a Igreja Católica. Hoje, é a ciência social que lhe fornece a aparelhagem conceptual, de que tem necessidade para a sua “eclesiogênese”,¹¹ isto é, para que possa transformar-se em igreja por direito próprio, com seu corpo ritual bem padronizado, seu sacerdócio hierárquico, sua teologia, seus doutores da fé — entre os quais, não sei se exatamente contra a sua vontade, São Roger Bastide.

Referências

- BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année Sociologique* (troisième série), 21, p. 65-108, 1970.
- BASTIDE, Roger. *Le candomblé de Bahia* (rite nagô). La Haye: Mouton, 1958.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olivia Krähenbühl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

11. Cf. Motta (1988^a).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Memória, rito nagô e terreiros bantos: Roger Bastide...

BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia). *Revista do Museu Paulista*, n.s., vol. vii, p. 357-380, 1953.

CARNEIRO, Edison. *Negros bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981. Freyre, Gilberto

CARNEIRO, Edison. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro:, José Olympio, 1936.

LANDES, Ruth. A cult matriarchate and male homosexuality. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, v. 35, n. 3, p. 386-397, 1940.

LÜHNING, Angela (org). *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MOTTA, Roberto. Carneiro, Ruth Landes e os candomblés bantos. *Revista do Arquivo Público* (Recife), v. 30, n. 32, p. 58-68, 1976.

MOTTA, Roberto. A eclesificação dos cultos afro-brasileiros. *Comunicações do Iser*, ano 7, nº 30, p. 31-43, 1988a.

MOTTA, Roberto. *Meat and feast: the Xangô religion of Recife, Brazil*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Columbia University (Ann Arbor: UMI dissertation service), 1988b.

MOTTA, Roberto. L'apport brésilien dans l'oeuvre de Bastide sur le candomblé de Bahia, dans Philippe Laburthe-Tolra (sous la direction de).

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Dr. Roberto Motta

Roger Bastide ou le Réjouissement de l'Abîme. Paris: L'Harmattan, p. 169-178, 1994.

MOTTA, Roberto. A invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza nagô. *In:* LIMA, Tânia (org.). *Sincretismo religioso: o ritual afro.* Recife: Editora Massangana, 1996, p. 24-32.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife.* Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

RIBEIRO, René. *Religião e relações raciais.* Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1956.

■ RIBEIRO, René. As estruturas de apoio e as reações do negro ao cristianismo na América portuguesa. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco* (Recife), 6, p. 250-260, 1957.

WHITE, Leslie. *The ethnology and ethnography of Franz Boas.* Austin, Bulletin of the Texas Memorial Museum, n. 6, 1963.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde e doença a partir da Umbanda Esotérica ou Iniciática

Dra. Maria Elise Rivas¹

Resumo: o presente artigo tem como ponto central apresentar uma visão teológica de saúde e doença a partir da doutrina propugnada pela Umbanda Esotérica ou Iniciática, uma escola umbandista. Para tanto, será posicionado o conceito de organismos mental, astral e físico e qual a relevância da iniciação

1. Maria Elise Rivas é sacerdotisa da OICD (Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino), uma instituição religiosa afro-brasileira. Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), foi vice-diretora da FTU (Faculdade de Teologia Umbandista), onde se graduou em Teologia, primeira e única instituição de formação teológica afro-brasileira. Autora de diversos livros, tanto religiosos como científicos e de militância pelas religiões afro-brasileiras.

Dra. Maria Elise Rivas

para se atingir o estado de saúde. Tal pesquisa está baseada no livro *Umbanda: o despertar da essência*, publicado originalmente em 1995 e ampliado na nova edição de 2021.

Palavras-chave: corpo; iniciação; saúde; teologia umbandista; umbanda esotérica.

Introdução

Em 1995 escrevi pela primeira vez o texto *Umbanda: o despertar da essência*, portanto, 26 anos atrás, como uma proposta de um texto religioso no qual abordava aspectos importantes da minha escola umbandista². Na época, a Umbanda Esotérica era conduzida pelo meu pai de santo, F. Rivas Neto,

2. Como escola umbandista pode ser entendido como vertente das várias possibilidades de compreender e praticar a umbanda. A escola específica abordada é a Esotérica ou também conhecida como Iniciática, tendo como fundador Mestre Yapacani (W. W. da Matta e Silva) nos idos de 1946 e que fora continuada por Mestre Arapiaga (F. Rivas Neto) até 2018, quando eu assumi essa tradição. Sobre o conceito de “escolas” propugnado pela teologia afro-brasileira, sugiro o texto do seu idealizador (RIVAS NETO, 2012).

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde...

conhecido no meio como Mestre Arapiaga. São conhecimentos religiosos desenvolvidos por ele que assimilei e traduzi na obra em questão. Logo, o produto é uma relação dialética entre o que meu pai de santo ensinou e eu experienciei.

No ano de 2021 reeditei essa obra pela Aláfia Editora (RIVAS, 2021) e, no processo de revisão e ampliação de seu conteúdo, deparei-me com algumas abordagens que se encaixam perfeitamente numa discussão não apenas religiosa dos *insiders*, mas, especificamente, no campo da teologia afro-brasileira de forma geral considerando a proposta da teologia umbandista de maneira mais precisa.

Considerando as várias possibilidades, opto no presente artigo por pormenorizar no ângulo teológico uma proposta de saúde e doença da teologia umbandista pela ótica da escola Esotérica ou Iniciática. Para tanto, vou desenvolver a noção de corpo que o ser humano possui quando observado pela Mestra ou Mestre de Iniciação³. Na sequência, discorrerei sobre os

3. Nome dado à Iniciada ou Iniciado que atinge graus iniciáticos na escola de Umbanda Esotérica e pode dirigir seu próprio templo umbandista, desde que com a permissão do mundo espiritual e autorização da Mestra-Raiz, a responsável por toda a linhagem da Umbanda Esotérica ou Iniciática.

Dra. Maria Elise Rivas

motivos e causas que propiciam o estado de saúde e doença do espírito. Por fim, uma breve consideração sobre a Iniciação como chave de sucesso no equilíbrio entre mente e corpo, espírito e matéria.

Corpos de manifestação do espírito

A noção de corpo é algo simples e, ao mesmo tempo, complexo. Sua simplicidade reside na percepção que qualquer pessoa pode ter. A questão é objetiva: só existo neste plano, nesta dimensão porque tenho um corpo. Algumas pessoas podem se preocupar mais com essa identidade corporal, outros menos, mas, no fim e ao cabo, existimos e percebemos nossa existência a partir de um corpo.

A complexidade reside no instante em que procuramos mergulhar nessa realidade e observar como outras áreas do conhecimento humano podem contribuir com suas percepções e análises. No caso em questão, especificamente a fisiologia e a psicanálise ratificaram uma perspectiva dual.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde...

A visão dual de corpo é aquela que ora prioriza a mente e ora a materialidade do corpo. Em meio a esse dualismo psicofísico o corpo passa ser definido segundo as duas vertentes teóricas mencionadas anteriormente, a vertente que o sacraliza por sua condição de casa da alma e do espírito, ambos imortais, enquanto de outro lado, a vertente que o negligencia por sua condição material e mortal, o corpo concebido em sua vulnerabilidade e inevitável perecibilidade. A vertente Psicanalítica concebe o corpo como suporte físico da mente, todavia, explica o seu aspecto imaterial de: inteligência, emoção e sentimento. A vertente fisiológica é válida e necessária para explicar a base biológica o corpo, sobretudo da expressão corporal. Porém, não suficiente para chegar à plenitude de sua caracterização. Mesmo assim, a vertente fisiológica contribui com investigação psicológica o corpo, porque traz subjacente a influência da convivência em sociedade, com cultura e história, o que maximamente se aproxima de uma interpretação mais holística de corpo. (COSTA, 2011, p. 246).

A interessante pesquisa de Vani Maria de Melo Costa (2011) não para nesse ponto. Ela discorre sobre as várias noções do corpo ao longo da história e mostra a abertura para discutir o corpo além de uma dualidade engessada. Esse ângulo é possível, mas não é o único nem necessariamente respon-

Dra. Maria Elise Rivas

de às necessidades da sociedade hoje e no passado para lidar com diversas questões, como, por exemplo, a sua higidez.

Como alertado no texto que reeditei e tomo como base para a discussão do presente artigo, “ressalto que de modo algum adentro a área médica científica ou da biomedicina, mas sim utilizo da sabedoria tradicional de terreiro e seu ponto de vista na compreensão de doenças” (RIVAS, 2021, p. 61). Logo, minha proposta é de dialogar com os diversos saberes e não propor uma sobreposição e, muito menos, uma substituição entre os saberes tradicionais, religiosos e científicos.

■ Diante do exposto, a Umbanda Esotérica ou Iniciática, por meio de seus pressupostos e doutrina religiosa, admite que o espírito como princípio rege todas as realidades existentes: natural, social e sobrenatural. Nossa condição de seres humanos só é possível por essa lente religiosa na justa medida em que se torna viável a manifestação do espírito na presente realidade.

Tal manifestação pode ser didaticamente comparada a sete veículos do espírito indo do mais sutil ao mais denso conforme:

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde...

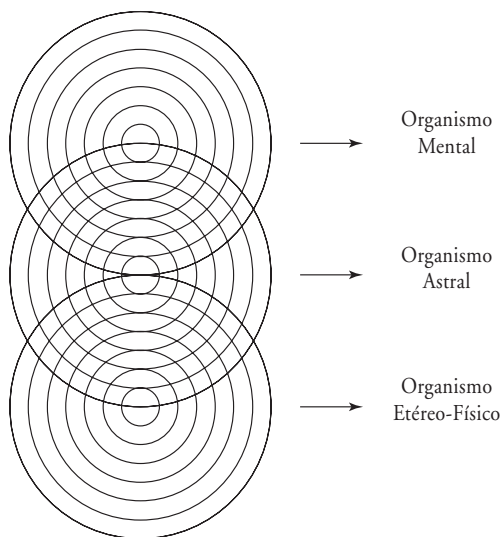
1º veículo Psicossomático Karmânico	É um veículo que não tem ligação direta com o espírito, seja ele encarnado ou não. Nele constam todas as informações referentes ao ser espiritual no reino natural, como um verdadeiro arquivo, com todas as atividades, para que assim ocorra a devida aferição kármica.
2º veículo Causal	É o primeiro veículo ligado diretamente ao ser espiritual. É um invólucro da individualidade. Constitui-se de substância una já em estado diferenciado em matéria mental. Sede dos pensamentos abstratos, da intuição (não da modalidade mediúnica).
3º veículo Mental	Esta é a sede do raciocínio. Constituído de matéria mental “organizada”. É deste veículo que surge a forma, a “ideia concretizada” dos demais veículos.
4º veículo Astral Puro	Tem como base ser canalizador entre os veículos mentais e os demais.
5º veículo Astral Inferior	Funciona como um invólucro para o veículo astral puro, mantendo as características básicas do mesmo. Servindo também de mediador entre os veículos astral puro e etérico.
6º veículo Etérico	A constituição atômica é mais próxima do que a ciência oficial conhece hoje. Serve como decodificador de todos os veículos anteriores para o físico. Tem como uma das funções absorver o prana.
7º veículo Físico	Corpo físico propriamente, composto de átomos, moléculas e células. (RIVAS, 2021, p. 62)

Essa abordagem da Umbanda Esotérica ou Iniciática nitidamente bebe das influências das tradições hinduístas, teosofistas e do ocultismo europeu de uma forma geral. Ao demonstrar os 7 corpos, procura-se dar uma dimensão da complexidade da manifestação do espírito em múltiplas realidades. Afinal, não apenas as sensações dos 5 sentidos são os canais de contato do ser humano com a natureza. O indivíduo

Dra. Maria Elise Rivas

possui sentimentos e pensamentos que determinam ou, pelo menos, influenciam a ação dele no mundo.

Continuando sobre a descrição da doutrina de umbanda esotérica ou iniciática, esses corpos ou veículos de manifestação do espírito podem ser agrupados em 3 organismos, a saber:



(RIVAS, 2021, p. 66).

O esquema é interessante porque reforça que não existe uma solução de continuidade entre os três organismos. Eles possuem profunda conexão entre si, podendo acessar o orga-

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde...

nismo mental e astral pelo organismo físico e vice-versa. Dessa forma, é possível processar mecanismos sobrenaturais para agir na higidez física, bem como o corpo físico pode oferecer pistas importantes de como se encontra o espírito em seus vários organismos.

O organismo mental é a sede das ideias e pensamentos. O organismo astral é a força-motriz dos sentimentos e o organismo etéreo-físico pode ser reconhecido como grande catalisador das energias visíveis e invisíveis da nossa dimensão natural.

A relação aqui apresentada é gestáltica, o que não deixa de expressar uma natural relação com a cosmovisão umbandista celebrada pela fé dos seus adeptos. Dentro da Umbanda Esotérica ou Iniciática admite-se em sua doutrina que as divindades (Orixás) são os nossos genitores divinos. Ainda que exista sempre um preferencial, o chamado Orixá de cabeça da pessoa, que determina nossa existência numa proposta muito próxima do henoteísmo, todos os Orixás têm morada em todos os nossos organismos.

No organismo etéreo-físico, por exemplo, reconhecemos os chacras, ou vórtices de axé, localizados na cabeça e que podem

Dra. Maria Elise Rivas

ser associados com Oxalá e Yemanjá, no pescoço com Yori⁴, no coração com Xangô, na região esplênica com Oxóssi, na barriga com Ogum e no cóccix com Yorimá⁵. Demonstrei uma rápida associação com os 7 Orixás, mas essas relações podem se estender para mais Orixás, sejam eles na razão de 8, 14 ou 16.

Saúde e doença: perspectivas em diálogo

Uma vez compreendida a constituição dos corpos e sua consolidação nos três organismos, cabe apresentar como associar ao estado de saúde e doença na Umbanda Esotérica a partir dessa percepção de realidades.

Antes, é importante lembrar que a Organização Mundial de Saúde desde a década de 1940 considera a saúde como: “the state of perfect physical, mental and social well-being”⁶, constante na pesquisa de Marco Segre e Flávio Carvalho Ferraz (1997), que, ao abordar a dimensão da saúde pública, concluem:

4. Yori possui relação com os Orixás gêmeos da teogonia iorubana chamados Ibeji.

5. Yorimá possui relação com o Orixá Omulu da teogonia iorubana.

6. Em tradução livre: “situação de perfeito bem-estar físico, mental e social”.

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde...

Assim sendo a abordagem “de dentro para fora” do ser humano, onde o que mais conta é o subjetivismo do indivíduo, recorrendo-se inclusive à teoria e à vivência psicanalítica para a sua fundamentação, pode parecer despropositada e fora do contexto de saúde pública. Não é nisto que se pensa. O destaque à autonomia do ser humano, em que supostamente existe uma “vontade”, fazendo parte de uma “psyche” (alma) que transcende ao próprio ambiente sociocultural e mesmo à sua bagagem genética, talvez dê uma condição melhor de entender a virtual ineficácia de políticas de saúde em determinados casos e circunstâncias. Esta visão anti-positivista e mais humana das atividades dos profissionais de saúde, pode contribuir para um contato mais sintônico, mais empático e, conseqüentemente, mais ético, entre eles e a população assistida. E, concluindo, dentro desse enfoque, não se poderá dizer que saúde é um estado de razoável harmonia entre o sujeito e a sua própria realidade? (SEGRE; FERRAZ, 1997, p. 542).

Portanto, faz mais de sessenta anos que os organismos internacionais admitem a saúde como um estado mais amplo de higidez. Não apenas o correto funcionamento de órgãos e sistemas do corpo humano, mas também estados da mente e da sua interação social.

Dra. Maria Elise Rivas

Com F. Rivas Neto (2017) já é possível mensurar quatro pilares fundamentais da saúde: questões espirituais, materiais (econômicas), afetivas e do corpo humano propriamente dito. Nesses pilares já está inclusa a noção mais ampla de saúde ensinada pela OMS. Entretanto, o conceito de Rivas Neto também atende à pergunta provocativa de Segre e Ferraz (1997) quando leva o tema para um estado harmônico entre o sujeito e a sua própria realidade.

A proposta de Rivas Neto é ampla e, no presente artigo, vou direcionar essa ideia para a realidade da escola esotérica ou iniciática de umbanda. Um jargão comum nessa prática religiosa é desejar “luz na mente, paz no coração e energias positivas”. Tal pedido de benção ao próximo revela um profundo conceito de homeostase entre pensamentos, sentimentos e ações do indivíduo não só em relação a si mesmo, como também à realidade que o circunda.

Destarte, a saúde é alcançada no exato instante em que existe o desenvolvimento pleno de harmonia do organismo mental, equilíbrio do organismo astral e estabilidade do organismo etéreo-físico. Naturalmente, o estado ideal dessa conexão saudável é praticamente impossível no atual momento da sociedade, considerando todas as desigualdades que perduram

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde...

e os próprios fatores individuais que dificultam alcançar esse estágio. Entretanto, é possível buscar as melhores condições de viver bem nesses termos e aqui é importante observar as quatro dimensões citadas por F. Rivas Neto.

Uma outra maneira de observar a homeostase é a manifestação plena do espírito em todas as realidades em que mesmo atua. Algo que no terreiro eu chamo de (re)encontro com seu Orixá. Esse caminho de conhecer a si mesmo, mediado pela Mestra ou Mestre de Iniciação a que o discípulo está vinculado, bem como aos Ancestrais Ilustres⁷ que acobertam essa relação.

Uma vez que essa relação é quebrada ou não está totalmente integrada de harmonia do poder divino (Orixá) com o indivíduo, surgem as variadas doenças que podem estar localizadas no campo psíquico até concretizadas no corpo humano. Certamente, as possibilidades são praticamente infinitas quan-

7. Espíritos que atuam nos terreiros de variadas formas, sendo a mais conhecida a modalidade de incorporação. São eles “pretos velhos”, “caboclos”, “crianças” e “exus” os mais conhecidos na Umbanda Esotérica ou Iniciática. Em outras escolas umbandistas também predominam boiadeiros, marinheiros, baianos, ciganos e outras qualidades de ancestrais.

Dra. Maria Elise Rivas

do se compreende que os níveis de desequilíbrio de um ou mais dos organismos de manifestação dos espíritos são inúmeros.

Um conteúdo esquemático pode ajudar na compreensão dessa manifestação da doença:

Desarmonia no próprio espírito em
sua conduta (insubordinação).

(baixa frequência)



Desarmonia mental, as Linhas de Força trazem
ao primeiro organismo o desequilíbrio do espírito,
tendo aí sua primeira concreção.

(baixa a frequência)



Desarmonia astral, mais uma vez o desequilíbrio
é levado ao organismo inferior através das Linhas de
Força, que concretizarão na matéria astral
os desarranjos do ser espiritual.

(baixa a frequência)



Desarmonia áurica (veículo etérico). As baixas vibrações
dos organismos superiores trazem o desequilíbrio do

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde...

aura (somatória das energias dos organismos),

tornando-o fraco e suscetível.

(baixa frequência)



Desarmonia fisiológica (veículo físico denso).

As baixas vibrações atingem a parte concreta, visível.

(baixa frequência)



Desarmonia anatômica celular, as alterações

na harmonia celular.

(baixa frequência)



Desarmonia ou desarranjo elementar: quando se

instala a doença segundo o conceito científico

(Rivas Neto, 1996).

(RIVAS, 2021, p. 239)

Diante desse cenário, cabe ao Mestre ou Mestra de Iniciação identificar o tipo de doença e qual remédio espiritual poderá ser aplicado para cada caso levando em consideração as características biopsicossociais de quem ocorre ao terreiro.

Dra. Maria Elise Rivas

Importante frisar que, para a doutrina de Umbanda Esotérica ou Iniciática, nunca é negada a ciência ou as possibilidades de tratamentos psicológicos e médicos.

Pelo contrário, a tecnologia terapêutica balizada pela ciência pode e deve ser utilizada em todos os casos para tratar o paciente exclusivamente pelas mãos de profissionais devidamente capacitados e habilitados para tal. Quando se abordam tratamentos na ótica umbandista, refere-se às possibilidades de reconhecer o espírito e suas potências na busca de uma saúde integral. Portanto, as práticas de terreiro reconhecem e valorizam a ciência, propondo de forma complementar e paralela outros caminhos que, somados, ajudam essa mesma unidade biopsicossocial já citada.

Nesse sentido é possível citar as defumações, banhos de ervas, utilização de meios mágicos e religiosos tão caros aos umbandistas. Na obra que uso como referência neste artigo, cito a utilização de meditações, mantras (músicas sagradas), yantras (posições e movimentos realizados com o corpo que propiciam melhor contato com a ancestralidade), sinais sagrados que podem ser riscados com um giz apropriado numa tábua de madeira ou inscritos em artefatos religiosos como talismãs, entre outras possibilidades (RIVAS, 2021).

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde...

Iniciação

De todas as possibilidades de cura de doenças nesse conceito mais ampliado de homeostase, que leva em consideração a harmonia do ser humano com o poder divino, certamente o caminho da iniciação é o mais importante para a Umbanda Esotérica ou Iniciática.

A iniciação não é uma determinação. Depende da vontade do neófito em trilhar esse caminho e da Mestra ou Mestre que irá aceitá-lo. Importante ressaltar que o processo de iniciação tem relações com a predisposição do destino da pessoa e não é apenas o desejo de Mestre e de discípulo.

Outro ponto é que a iniciação é o desejo de reunião (visão de interdependência) de todas as realidades do ser espiritual nas diferentes densidades (espírito e organismos ou corpos de manifestação) quebrando a dicotomia corpo e espírito, bem como o resgate do ser espiritual em teia com a natureza, humanidade e poder divino. A perda desta percepção é causadora das doenças biopsicossociais – visão fragmentada da realidade. Assim, ela é a autocura na medida em que entendemos que somos seres espirituais manifestos.

Dra. Maria Elise Rivas

Dentro da escola umbandista esotérica ou iniciática existe um tripé que contempla o corpo de conhecimento (doutrina) e a forma como seus praticantes exercitam esses mesmos valores na sociedade (ética). O meio que viabiliza a compreensão da doutrina e o comportamento coerente dessa doutrina em sociedade é a iniciação.

A iniciação parte do princípio de conhecer todas as coisas, a começar por si mesmo⁸. Esse movimento exige que sejam priorizados os valores espirituais que propiciam uma vida harmônica consigo mesmo, com o próximo, com a natureza e a sociedade como um todo. Nesse processo, naturalmente muitos vícios e hábitos prejudiciais precisam ser combatidos, uma verdadeira luta para vencer a si mesmo.

Dada a complexidade desse caminho e esforço, acredita-se que a iniciação é um processo que nunca acaba e, portanto, não se trata de ganhar, perder ou findar ao chegar em determinado lugar. O que está em jogo na iniciação é ser um ser humano espiritualizado que compreende as adversidades

8. Esse conceito foi transmitido a mim na vida iniciática pelo meu Mestre, Pai Rivas (Mestre Arapiaga).

Luz na mente, paz no coração e energias positivas: saúde...

da vida e busca diuturnamente agradecer ao mundo espiritual com realizações que beneficiem a coletividade na qual está inserido e traga realização pessoal de tal forma que a primeira se confunde com a segunda.

Conclusão

Diante de tudo que foi abordado é possível depreender que a doutrina de Umbanda Esotérica ou Iniciática pela qual sou responsável propõe teologicamente uma noção mais ampliada de corpo, considerando elementos que são invisíveis aos olhos humanos, mas que influenciam diretamente a vida de cada um de nós. Nessa composição, a chave da saúde está em equilibrar a vida em suas diversas facetas, estabelecendo uma visão harmônica de espírito e corpo sem solução de continuidade.

A doença estaria exatamente no desarranjo dessas relações do espírito com o poder divino ou do primeiro com questões afetas ao outro e à sociedade. Uma vez identificado o problema, é possível usar uma série de instrumentos com a sabedoria de terreiro para viabilizar um retorno ao estado original de saúde.

Das mais variadas possibilidades para atingir o estado de

Dra. Maria Elise Rivas

saúde, para os adeptos da Umbanda Esotérica ou Iniciática, a iniciação desponta como a mais eficiente por ter um efeito perene. Conhecer a si mesmo, atuar no mundo de forma mais espiritualizada sob os auspícios de sua Mestra ou Mestre de Iniciação é fomentar na sociedade um ator social que deixa de sugar os bens naturais e sociais para ser um construtor de caminhos espiritualizados de bem viver. Nesse contexto a Umbanda promove o despertar da essência.

Referências

-
- COSTA, V. M. M. Corpo e História. *Revista Ecos*, v. 10 n. 1, jul., p. 245-258, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/ecos/article/view/777>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- RIVAS, M. E. *Umbanda: o despertar da essência*. Itanhaém: Aláfia, 2021.
- RIVAS NETO, F. *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2012.
- RIVAS NETO, F. *Candomblé: teologia da saúde*. Itanhaém: Aláfia, 2017.
- SEGRE, M.; FERRAZ, F. C. O conceito de saúde. *Revista de Saúde Pública*, v. 31, n. 5, p. 538-542, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-89101997000600016>. Acesso em: 20 jun. 2021.



REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos religiosos em mais um capítulo de história única

Dra. Tatiane dos Santos Duarte¹

Resumo: contextos coloniais, como é o caso do Brasil, têm sido marcados por uma produção epistêmica que descoloriu as diversidades étnico-raciais dos livros didáticos, dos costumes, das leis e do conhecimento científico, contribuindo para

1. Tatiane dos Santos Duarte é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Pesquisadora Colaboradora Plena do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher (Nepem) do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (CEAM), tem se dedicado a analisar as relações entre grupos cristãos, política, espaço público, laicidade, liberdade religiosa e democracia. Filiada Efetiva da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Membro da Comissão Laicidade e Democracia da ABA (2021-2023). Representante da Sociedade Civil do Comitê da Diversidade Religiosa do Distrito Federal (CDDR) (2017-2019; 2019-2021). Integrante do Movimento Espiritualidades em Ação. Militante feminista e mãe. *E-mail:* tatiane.duarte@unb.br

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

um falseamento da história, da nação e de seus sujeitos. Em decorrência disto, muitos Brasis seguem sendo tratados de-sigualmente validados por um racismo estrutural, constantemente mascarado e posto como de ações individuais, apesar da falta de políticas públicas efetivas para as populações negras e seus extermínios cotidianos pelo próprio Estado. Para refletir sobre esse imenso passado que se faz presente, trago algumas notas, a partir do caso dos Comitês da Diversidade Religiosa, para afirmar que a sociedade civil organizada tem conseguido ao menos pautar sobre os racismos religiosos, seja no espaço público, seja no âmbito do Estado. Embora sejam ainda pequenos avanços diante de tanto “sangue retinto pisado atrás do herói emoldurado”, entendo-os como parte necessária da luta contra os racismos religiosos, especialmente em contextos políticos de esvaziamento da agenda dos direitos humanos e avanços dos fundamentalismos religiosos.

Palavras-chave: racismos religiosos, sociedade civil, laicidade do Estado.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

*“Brasil, meu denço
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos”*
(Samba-enredo da Estação Primeira da Mangueira, 2019)

“Eu quero um país que não está no retrato!”

As discriminações e perseguições, conflitos e guerras religiosas ocupam as paisagens não apenas do passado histórico da humanidade, mas a contemporaneidade, sobretudo, de contextos coloniais, como é o caso do Brasil. Especialmente porque as existências, devires e crenças dos grupos que foram esquecidos pelas historiografias, narrativas históricas, poderes públicos e leis do Estado passaram por diversas gerações,

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

ausentadas dos imaginários sociais, sendo contadas pelo eu epistêmico colonial. Diante do não reconhecimento e do tratamento desigual, esses grupos seguem disputando a verdade histórica e seus lugares nas ciências, no direito, no Estado.

Ora, e por que exigem essa reparação histórica? Quem se apropriou da história usurpando as diversidades, escondendo os conflitos, as lutas e as formas de resistência dos que foram oprimidos e se beneficiando das imensas desigualdades étnico-raciais se não o eu epistêmico validado pelo eurocentrismo branco, hegemônico e capitalista? (QUIJANO, 2009). O eu afirmado historicamente como sujeito de superioridade intelectual, ética, moral e política tem sido autorizado como centro do poder/saber/verdade que reafirma quem é o outro que ocupa as bordas do sistema e o quão perigoso, negativo, maligno ele é. Logo, esse sujeito detentor do poder político e discursivo tem reverberado uma história única que legitimou no passado e ainda no presente: que há “um” que pode estar acima de todos!

Desde a invasão portuguesa no século XVI, as dinâmicas em nosso território são engendradas por motivações de dominação e hegemonia de um grupo sobre outros e de uma religião sobre as outras. A violência colonial “dispensa a neces-

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

sidade de legitimação, já que o Outro – este objeto que não é mais visto nem tratado como extensão do Eu – só aparece como predicado dos desejos e gozos do colonizador” (NOGUEIRA, 2020, p. 28). Logo, quando mulheres indígenas e negras foram estupradas pelos colonizadores brancos ao mesmo tempo em que seus povos eram dizimados e escravizados, foi em nome do projeto político e econômico imperial, mas também sacramentado pelo Deus cristão cuja unicidade não se relacionava com as cosmologias e crenças de povos cujas divindades eram relacionais e plurais.

Diante desse paradigma religioso do deus uno, único e dominante, o catolicismo romano foi parte essencial para o evento do empreendimento colonial e atuou através do seu monopólio como agente dos bens de salvação (BOURDIEU, 1996) na nova terra, primeiro como agente de catequese dos povos originários e, depois, como responsável pela educação escolar dos nativos e novos habitantes. E sua primazia não se findou com o Império, visto que o “unitário [cristão] homogêneo” (PEREIRA, 2014), a partir de outras intenções, facetas e ações, continua sendo reverberado e produzindo efeitos para a não garantia e reconhecimento das múltiplas histórias que não estão no retrato.

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

Deste modo, o paradigma branco eurocêntrico fez escola, literalmente, no Brasil, e tem sido base dos epistemicídios que foram cometidos, silenciando rebeldias, apagando quem ousou enfrentar, apartando, segregando e excluindo dos espaços de representação e de sujeitos da história todos que não possuíam em seus corpos, crenças e costumes o unitário colonizador. Deste modo, temos uma verdade única em cujo espelho só cabe um, mas cuja vigência ao longo da história tem servido para criar estigmas sociais, definir certo e errado e atuar como agente de regeneração daqueles que se dedicam “às práticas escuras, pretas, denegridas” (NOGUEIRA, 2020, p. 15).

Por isso mesmo, quando a República nascente suprimiu o monopólio católico romano e garantiu liberdade de culto para outras crenças cristãs, foi o único cristão, ainda hegemonicamente católico romano, que continuava atuando como agente civilizador e de controle social. Ainda que a Constituição de 1891 afirmasse que o Estado não poderia subvencionar ou embarçar cultos religiosos e que esses tinham o direito de se organizar livremente, a administração republicana passou a estabelecer práticas de controle social nas áreas periféricas e nos espaços concebidos como de curandeirismo e de magia (não cristãos). Respalhada pelo Código Criminal de 1890 e sob a

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

prerrogativa do discurso médico sanitarista, os agentes públicos puderam legalmente realizar a invasão a terreiros, prisão de sacerdotes e destruição dos objetos sagrados notificados como crimes contra a saúde pública (SANTOS, 2013).

A “higienização das coisas pretas” (NOGUEIRA, 2020, p. 14) não cessou no Código Criminal de 1890, pois passou a ser constituição de duas políticas implementadas pelo governo brasileiro e que reforçavam ainda mais a herança cultural marcada de branco colonizador. A primeira delas é a teoria do branqueamento que procurou, através do incentivo da imigração de povos europeus, depurar o sangue mestiço e negro de nossa população como forma de alcançar a civilização branca, já que a mestiçagem era considerada pela ciência de então um problema nacional.

A segunda política, diante do fracasso dessa política eugênica de nos tornar uma nação branca civilizada, tratou de realizar uma formulação sociológica sobre a mestiçagem que, não mais como de caráter negativo, surge como parte constitutiva de nossa formação social harmônica e racialmente democrática. Mesmo que os quadros expostos nos prédios e casas e os bustos colocados nas praças só retratassem como heróis e personalidades brancos, colonizadores e herdeiros da terra, as

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

raízes do Brasil recém-republicano se assentam na formulação da democracia racial que positiva a desigualdade entre os diferentes e mascara o racismo que o embasa, constituindo-se a memória social sobre nossas diferenças raciais e nossas relações com essas. Afinal, por aqui, ninguém é racista!

Diante dessa história sem encruzilhadas, em presença da “cristianização da política e da sociedade” e do aumento das violências e tensões étnico-raciais, “falar que alguém pode/deve tolerar outrem é continuar estabelecendo uma assimetria epistêmica que afirma um sujeito identitário e um objeto de destinação” (NOGUEIRA, 2020, p. 29). Pois, mesmo que muitas vezes as violências atinjam os corpos de pessoas negras, os ataques são contra todos os sistemas de crença, manifestação e expressão que não são parte do “um” hegemônico.

Por isso, tem-se preconizado pela intelectualidade negra e movimentos sociais negros e afro-religiosos o termo racismo religioso, todavia, é fruto de um debate político entre esses sujeitos que, mobilizados, discutem há tempos sobre a melhor forma de designar e descrever jurídica, política e religiosamente as violações de direitos sofridas por pessoas que professam as religiões de matriz africana e a destruição de seus espaços sagrados. Deste modo, o racismo religioso tem sido usado por

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

esses coletivos tanto em mobilizações pela liberdade de culto quanto nos debates para a formulação de políticas públicas (MIRANDA, 2020).

Pois permite escancarar o racismo mascarado que forma a sociedade brasileira (NASCIMENTO, 2017) e potencializar as nuances das entrecruzilhadas entre racismo e práticas de violência feitas pela demonização do que não é cristão/branco/europeu. Até porque, se crenças, costumes, ancestralidade, linhagem, conhecimentos pretos continuam sendo colocados em determinados lugares e em não lugares no altar da história única, mesmo na democracia, são os corpos pretos que continuam sendo objetificados, demonizados, desumanizados, alvejados, carne dos números e estatísticas das violências e exclusões sociais.

Logo, concordo que intolerância religiosa é, de fato, terminologia insuficiente (NASCIMENTO, 2017) quando as violências racistas se avolumam por aqueles que visam restabelecer a ordem epistemológica, o poder hegemônico e normatizador da cultura eurocêntrica cristã, através do “epistemicídio de práticas e saberes de resistência que compõem a memória africana da diáspora” (NOGUEIRA, 2020, p. 30). Epistemicídios esses que vêm sendo combatidos através da in-

REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

surgência das vozes daqueles subjugados ancestralmente pela verdade colonial.

Movimentos negros, povos de terreiro, intelectuais negros e negras, quilombolas, coletivos feministas negros, representações sociais em instâncias deliberativas, consultivas e formativas (como os conselhos e comitês, como Conselho de Promoção da Igualdade Racial, o Comitê da Diversidade Religiosa) e através da organização civil via Parlamento (na formação das frentes dos Povos e Comunidades Tradicionais, Povos Tradicionais de Matriz Africana²) e tantos outros setores da sociedade seguem pautando a necessidade de o Brasil ouvir outras histórias e a compor-se de outros sujeitos, epistemologias e crenças.

2. Destacam-se ainda nessa insurgência, além da política de cotas raciais para a entrada nas universidades, as Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 que estabelecem o ensino da história e da cultura africana, negra e indígena na educação básica. Apesar da sua ainda não completa execução, é um marco importante para a marcação das diversidades culturais, raciais e étnicas presentes no país em contraposição ao eurocentrismo branco que homogeneizou a história promovendo estereótipos, silenciamentos, desconhecimento, preconceitos, intolerâncias. Trata-se de mais um espaço de disputa e de refutação dos relatos da branquitude sobre os povos negros, seja nos currículos escolares, seja nas teorias científicas (GOMES, 2012).

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

A sociedade civil organizada e os enfrentamentos aos racismos religiosos: panorama e desafios

“Brasil, o teu nome é Dandara

E a tua cara é de cariri

Não veio do céu

Nem das mãos de Isabel

A liberdade é um dragão no mar de Aracati”

(Samba-enredo da Estação Primeira da Mangueira, 2019)

Diante de um imenso passado racista que ainda se faz presente, apenas não para aqueles que recusam índices, fatos e a realidade concreta, o desafio posto às organizações não governamentais da sociedade civil que atuam no enfrentamento das violências e racismos religiosos é imenso. Primeiro, porque as teorias, mesmo historiográficas e sociológicas sobre o Brasil, ainda se pautam por intelectualidades hegemônicas, marcadas de branco e de homem, que continuam a duelar contra

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

o repovoamento das teorias e práticas sociais feitas por sujeitos epistêmicos, não mais objetos de análise, mas como seres de conhecimento que confrontam política e teoricamente as epistemologias de uma história racial única (GOMES, 2012; MUNANGA, 2015; QUIJANO, 2009).

Segundo, porque, apesar do avanço nas considerações sobre a laicidade ao longo das constituições outorgadas, o próprio texto de 1988 é contemporâneo do avanço neopentecostal no país que, alicerçado na lógica teológica da Guerra Espiritual, estabeleceu os inimigos a serem convertidos ou ridicularizados. De acordo com Nogueira (2020), esse processo retomou “uma satanização secular” dos povos pretos realizada agora de forma institucional e amplamente difundida pelos canais da mídia de propriedade dos principais segmentos neopentecostais do país.

É preciso lembrar que a laicidade é um princípio constitucional que baliza a ausência de uma religião oficial de Estado e deve atender todas as formas de expressão religiosa ou de não expressão religiosa de igual forma. No Brasil, a construção da laicidade se deu de forma lenta, gradual, conduzida também por grupos religiosos, justamente porque nossa laicidade tem sido de “separação com colaboração” (ZYLBERS-

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

ZTAJN, 2016), mas em uma estrutura social marcadamente conservadora, cristã, racista e que hegemonicamente atende apenas a alguns.

Nesse sentido, a laicidade não se tornou aqui um modelo teórico e epistemológico acabado, mas tema de estudo e de reflexão social em processo de elaboração, logo, passível de disputa política e religiosa. Deste modo, em um cenário político mais favorável à defesa dos direitos humanos, das liberdades religiosas e laicas, da laicidade e das pluralidades sociais, entendia-se que, dentre os objetivos fundamentais da República, também assumidos pelos entes federados, encontra-se a construção de uma sociedade livre, justa e solidária e a promoção do bem de todos sem preconceitos de origem, raça, cor, sexo, idade ou quaisquer outros, como compromisso que todos devem exortar e, principalmente, atuar para que possam ser plenamente efetivados.

Orientados pelos diversos documentos internacionais de direitos humanos direcionados a enfrentar as intolerâncias e violências motivadas por ou em nome de perspectivas religiosas, nasce no Brasil a proposta dos “Comitês de Diversidade Religiosa”, que se consolidou enquanto recomendação aos estados, proposta no PNDH 3 – Plano Nacional de Direitos

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

Humanos/PNDH-33, em seu Eixo Orientador III – Universalizar Direitos em um Contexto de Desigualdades, Diretriz 10 – Garantia da igualdade na diversidade, Objetivo Estratégico VI – Respeito às diferentes crenças, liberdade de culto e garantia da laicidade do Estado.

Assim, um dos objetivos propostos ao Comitê era discutir mecanismos que assegurassem o livre exercício das diversas práticas religiosas e a proteção do espaço de cultos, bem como pensar formas de coibir a intolerância religiosa através de políticas públicas específicas. A partir do Comitê nacional, a expectativa era de que comitês estaduais e municipais fossem criados⁴. No Distrito Federal, apenas em 2016, através

3. Em 21 de dezembro de 2009, o PNDH-3 foi publicado através do Decreto da Secretaria de Direitos Humanos do governo de Luís Inácio Lula da Silva, aprovava o Programa Nacional de Direitos Humanos-3/PNDH-3³ acenando para a ratificação da Constituição brasileira e das declarações e pactos internacionais sobre direitos humanos.

4. O Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) instituiu, por meio da Portaria nº 3.075, de 16 de dezembro de 2019, o Comitê Nacional da Liberdade de Religião ou Crença, instância colegiada de natureza consultiva e propositiva, vinculado à Secretaria Nacional de Proteção Global, com a finalidade de viabilizar a articulação do Ministério com outros órgãos e entidades para o reconhecimento do direito à liberdade religiosa, a promoção do respeito às diferentes crenças e convicções e a preservação do padrão constitucional brasileiro de

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

do Decreto 37.056/2016, foi instituído o “Comitê Distrital de Diversidade Religiosa – CDDR”, inaugurando no âmbito do Distrito Federal as primeiras ações na esfera do Executivo voltadas para o necessário atendimento ao campo dos Direitos Humanos reconhecendo a liberdade de crença como um direito a ser observado. A primeira seleção para o Comitê da DDR foi realizada no transcurso de 2016, culminando com a definição de seus membros (da sociedade civil e do governo) designados para a gestão 2017/2019.

No artigo 3º do Regimento Interno que foi construído pelo primeiro colegiado, concordou-se que a sua finalidade se destina à promoção, ao reconhecimento e ao respeito às diversidades religiosas e defesa do direito ao livre exercício das diversas práticas religiosas, disseminando uma cultura da paz, da justiça e do respeito às diferentes crenças e convicções. Des-

laicidade, bem como para subsidiá-lo na formulação e proposição de diretrizes de ação e na implementação de planos, programas e projetos relacionados ao respeito às diferentes crenças e convicções, à liberdade de culto e à laicidade do Estado. Entretanto, até agora, o Edital de Chamamento Público dos representantes da Sociedade Civil, processo conduzido pela Comissão do Processo Seletivo Público, não foi realizado. Disponível em <https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/participacao-social/cnrdr/o-comite>, acesso em 14 de maio de 2021.

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

te modo, o CDDR deveria ser espaço fomentador e orientador no âmbito governamental distrital sobre o campo dos direitos humanos, especificamente, no combate à intolerância religiosa, à defesa da liberdade religiosa e da laicidade, especialmente diante do avanço de perspectivas fundamentalistas no Brasil. E não um espaço de representação de entidades religiosas ou de crenças.

Em 21 de janeiro de 2017, a Delegacia Especial de Repressão aos Crimes por Discriminação Racial, Religiosa ou por Orientação Sexual ou contra a Pessoa Idosa ou com Deficiência – DECRIN⁵ foi criada e, embora de forma correta tenha abarcado outros grupos minoritários e/ou violentados, nasce em função da organização política de movimentos sociais negros, representantes das religiões de matriz afro-brasileira e outros coletivos da sociedade civil, para cobrar ações eficazes do estado diante dos registros de casos de intolerância religiosa na capital.

5. Rio de Janeiro e São Paulo possuem uma delegacia para investigar crimes raciais e de intolerância religiosa no estado, a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi).

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

Entretanto, combater uma história única que perdurou por séculos é ação lenta. Especialmente porque, mesmo que o território do Distrito Federal seja conhecido como rota turística da diversidade religiosa, ainda tem uma maioria populacional cristã⁶. Considero, como representante da sociedade civil do CDDR desde 2017, que vínhamos, apesar da hegemonia cristã, conseguindo construir espaços de conversação e de consenso e de deliberações para a elaboração de políticas públicas que garantissem que as diversidades religiosas e não religiosas pudessem ser atendidas pelo Estado como igualmente dignas de reconhecimento social.

Apesar de poucos anos de instauração do CDDR, foram muitas as ações que realizamos, justamente por conta do processo de longa duração de organização política dos povos de terreiro, movimentos negros, ecumênicos, inter-religiosos, em

6. A atual gestão do governo do Distrito Federal, em concordata com setores evangélicos distritais, tem se empenhado na construção do Museu da Bíblia em área central da cidade. Apesar das controvérsias e ações judiciais, a obra orçada em quase 30 milhões de reais segue liberada mesmo diante do cenário e retração econômica por conta da pandemia. É importante lembrar que a Catedral de Brasília, projetada para ser ecumênica, é gerida pela Igreja Católica Romana e sede da Arquidiocese de Brasília.

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

defesa da liberdade religiosa, de direitos humanos e em prol da laicidade e das diversidades. Essas ações se dividiram em: construção de políticas públicas e de aspectos legais; realização de eventos e atividades externas e em parceria com outros setores e grupos e de capacitação de servidores e agentes públicos. Também pautamos e participamos de incidências públicas mais diretas de enfrentamento a ações de intolerância e de racismo religioso ou de retrocessos legais⁷.

Construíamos, assim, uma agenda política pela laicidade que garante a igualdade de direitos das diversidades não apenas no âmbito do Distrito Federal como no da política nacional, considerando nossa localização na capital federal. Fruto da evolução do Brasil nas últimas duas décadas no âmbito da gestão governamental das políticas públicas, estabelecendo uma maior inclusão das pautas identitárias nos orçamentos públicos, maior interlocução entre Estado e os movimentos sociais, ampliação da capacitação institucional e de seus gestores, desenvolvimento de mecanismos de implementação, mo-

7. Ver Relatórios de atividades do CDDR, o de 2017 está disponível em <http://www.mulher.df.gov.br/wp-conteudo/uploads/2018/07/Comit%C3%AA-Distrital-da-Diversidade-Religiosa-CDDR.pdf>, acesso em 31 de maio de 2021.

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

onitoramento e avaliação das políticas. Nesse bojo, as políticas públicas passam a ser formuladas e operacionalizadas a partir de perspectivas multidisciplinares cujas ações transversais visam fortalecer a participação social, nas mais diversas áreas da sociedade.

Entretanto, desde 2019, parece que a laicidade se esvaziou novamente como categoria importante para a democracia, diante de um governo que se alcunha “terrivelmente cristão”. Deste modo, passamos a ver, ainda no ano de 2019, a não execução de políticas e o não acompanhamento das mesmas, não aplicação de recursos disponíveis às políticas, não transparência dos dados das políticas realizadas e dos recursos aplicados, falta de continuidade na produção de dados. Mas não de todas as políticas, apenas relativas a alguns temas, ou melhor, grupos sociais. Ora, o desmonte da agenda dos direitos humanos e seu direcionamento para políticas privilegiam categorias que dialogam com os medos e anseios das bases eleitorais que sustentam o atual governo. Diante disso, conceitos analíticos utilizados e categorias sociais monitorados há décadas estão sendo esvaziados na agenda genérica de direitos humanos pautada na centralidade da categoria família que dialoga com valores hegemônicos conservadores e cristãos.

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

O último relatório sobre a coleta de denúncia do Disque 100, produzido pelo Ministério da Família, Mulher e Direitos Humanos, apresentado em 2019⁸, esvazia não apenas essa pauta dos seus índices, mas a própria agenda dos direitos humanos, focando suas ações em atingir um público-alvo único e homogêneo: desconsiderar marcadores sociais da diferença essenciais nas políticas em um Brasil cuja democracia é classista, racista e hegemonicamente branca é incrementar os racismos, as desigualdades e as violências feitas em nome do “um” hegemônico que tem sido protagonista das políticas e no Estado. Mesmo que seja essa uma ação ideológica promovida pelo governo federal, é preciso investigar como impacta os governos locais, justamente porque deixa de lançar novos dados para reflexão, análise e elaboração de políticas.

Por exemplo, o mapeio dos novos casos de intolerância religiosa no país, capaz de subsidiar políticas públicas e ações direcionadas para esse problema, parou em 2018⁹. Sobre os

8. Disponível em https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/disque-100/relatorio-2019_disque-100.pdf, acesso em 31 de maio de 2021.

9. Dados disponíveis em <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/junho/balanco-anual-disque-100-registra-mais-de-500-casos-de-discriminacao-re>

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

dados nacionais de 2008, segundo o Balanço Geral da discriminação religiosa (2011-2018), em relação ao comparativo de denúncias notificada, entre 2017 e 2018 houve redução nacional de menos 5,77%, no âmbito nacional, por quê? As vítimas não estão fazendo denúncias ou elas não estão sendo encaminhadas? Em todos os anos, há um grande índice em categorias indefinidas como “outros”, “não informado”, “desconhecido”; que são esses outros? Não seria importante conhecer os sujeitos envolvidos, padrão de violação e características para detectar melhor o problema e construir políticas eficazes¹⁰?

Das 506 denúncias em 2018, 399 delas não têm informação do grupo social específico, sendo o tal “outros”. Perfil das vítimas: em maioria, possuem entre 25 e 60 anos (40% do total), sendo 49% de idade não informada, quase 38% de pretas

[ligiosa](#), acesso em: 26 de maio de 2021.

10. As denúncias registradas passaram a ser categorizadas conforme os seguintes grupos de violação: crianças e adolescentes, pessoa idosa, pessoas com deficiência, pessoas em restrição de liberdade, igualdade racial, LGBT, população em situação de rua, violações relacionadas a trabalho escravo, tráfico de pessoas, violência policial, violência contra policiais, tortura, conflitos agrários, conflitos fundiários urbanos, xenofobia, apologia e incitação ao crime contra vida, intolerância religiosa, neonazismo, violência contra comunicadores sociais.

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

e pardas e 28% de cor não informada. Mais da metade dessas denúncias não tem essa informação sobre os grupos religiosos atacados, quase 10% são do candomblé, 5,53% de “matriz africana”, 14,23% da umbanda. Sobre a relação entre suspeito e vítima, metade das denúncias não tem a informação.

Os indicadores permitem que os gestores tenham compreensão sobre a realidade e de forma transparente e objetiva executem as políticas necessárias. E possibilitam o controle dos dados por parte da sociedade civil organizada para cobrar a inserção dos indicadores necessários para políticas mais eficazes, bem como capazes também de sensibilizar a população para a existência de violações que devem ser geridas institucionalmente e de forma adequada para que efetivamente os direitos humanos sejam garantidos.

Deste modo, o Ministério responsável está desenhando um quadro incompleto de informações mais qualificadas sobre as denúncias de discriminação religiosa. Especialmente em um cenário de aumento de uma agenda política balizada por valores morais e conservadores defendidos por setores cristãos, que juntamente preconizam apenas o cristianismo como valor cultural brasileiro a ser atendido pelo Estado, o não monitoramento adequado das violações de direitos humanos impac-

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

ta o processo de tomada de decisão acerca da implementação de políticas públicas e sociais. Logo, os números apresentados não estão em um contexto vazio, mas compõem o desmonte pela atual gestão governamental da agenda de direitos humanos e de políticas públicas capazes de garantir o desenvolvimento social e a cidadania das diversidades sociais, étnicas e raciais. É mais um capítulo da história única na qual deus, único e hegemônico, parece sempre estar acima de todos os outros deuses e não deuses.

Brasil, chegou a vez de ouvir as marias, mahins, marielles, malês!

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada. (ADICHIE, 2019, p. 32).

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

Brevemente aponte alguns processos de exclusões e criminalizações raciais promovidas no âmbito do Estado e como se resvalam nas relações sociais e continuam se reverberando. Entretanto, continuamos a ver como as diversidades étnicas e raciais são retratadas e tratadas em plena democracia como “culturas, povos e grupos étnico-raciais que estão fora do paradigma considerado civilizado e culto, a saber, o eixo do Ocidente, ou o ‘Norte’ colonial” (GOMES, 2012, p. 102). Esse enredo parece fazer parte da história que o “um” conta sobre os outros, nesse território de história única, talvez por isso presenciemos apenas mais uma “cristianização da sociedade” que não é apenas um “[...] movimento de fé. Trata-se efetivamente de um projeto de poder” (NOGUEIRA, 2020, p. 16) que esteve presente mesmo quando a nossa Constituição era redigida e conseguiram se organizar para demandar ao Estado e disputar as esferas representativas. Mais recentemente, se constituíram como a espinha dorsal de um governo em um Estado, apesar de tudo, constitucionalmente democrático, como afirmei em outro momento (DUARTE, 2020), que ousa afirmar em cada live e pronunciamento “Deus acima de todos!”.

Ora, sabemos que nossa laicidade é de cooperação com as religiões, entretanto, suspeito que ocorre seu esvaziamento

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

discursivo e uso nas políticas públicas do Estado pelos agentes públicos que deveriam cumprir sua função com legalidade, impessoalidade, eficiência, moralidade e publicidade. Deste modo, sem qualquer conceito e debate sobre a laicidade em um país plural, o enfrentamento ao racismo pela valorização das diversidades sociais e étnicas se enfraquece na agenda do Estado, especialmente quando o “um” verdadeiro é verbalizado como núcleo da agenda política do governo que, embora democraticamente eleito, é cristofascista (PY, 2020).

Por certo, é mais uma versão de uma história única que se reprisa, mas igualmente perversa e violenta com os eus que continuam a não estar em nenhum retrato como autores e protagonistas. E que se torna ainda mais desafiadora em uma democracia que se parece cada dia a se declinar diante do esvaziamento da agenda dos direitos humanos, avanço dos fundamentalismos religiosos, restrição da participação popular nos espaços representativos do Estado, marcando um tempo de intolerâncias e de legítima desumanização dos outros (MACHADO, 2020).

Mas é “Na luta é que a gente se encontra!”. Urge, portanto, formas de resistências que sejam pedagógicas, conceituais, epistemológicas, políticas (em sua diversidade e amplitude) e

Dra. Tatiane dos Santos Duarte

sociais que garantam a ratificação de tratados, o avanço de leis, prerrogativas jurídicas que balizem cidadania e direitos, mas, sobretudo, o adensamento de uma formação social capaz de reconhecer histórias, narrativas, corpos e sujeitos que compõem as diversidades que sempre fomos e que continuaremos a ser, MARIAS, MAHINS, MARIELLES, MALÊS!

Referências

ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma história única*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2019.

DUARTE, Tatiane dos S. Our time has come! It's time for the church to govern: evangelicals in Brazilian politics and in our ethnographies. *Vibrant Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*, n. 17, p. 1-24, 2020.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Vibrant Currículo sem Fronteiras*, v. 12, n. 1, p. 98-109, jan/abr 2012.

MACHADO, Lia Zanotta. From the Time of Rights to the Time of Intolerance. The Neoconservative Movement and the impact of the Bolsonaro Government. Challenges for Brazilian Anthropology. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*, n. 17, p. 1-35. 2020.

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

“O avesso do mesmo lugar”: enfrentamentos aos racismos...

MIRANDA, Ana Paula. M. Terreiro politics against religious racism and christofascist- politics. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr*, n. 17, p. 1-20, 2020.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 62, p. 20-31, dez. 2015.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*. Brasília, v. 6, n. 2 (Especial), novembro de 2017.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Ecumenismo: coceira no púbis e dádiva. In: CARDOSO, Nancy; SOUZA, Daniel. Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 39-52.

PY, Fábio. Pandemia cristofascista. In: ANJOS, Fellipe; MOURA, Joao Luiz (org.). São Paulo: Editora Recriar, 2020, p. 1-53. (Série #contágiosinfernais).

SANTOS, Thiago Lima do. Leis e religiões: as ações do Estado sobre as religiões no Brasil do século XIX. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, n. 15, p. 1-14, 2013.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In:

REVISTA ESTUDOS
AFRO - BRASILEIROS

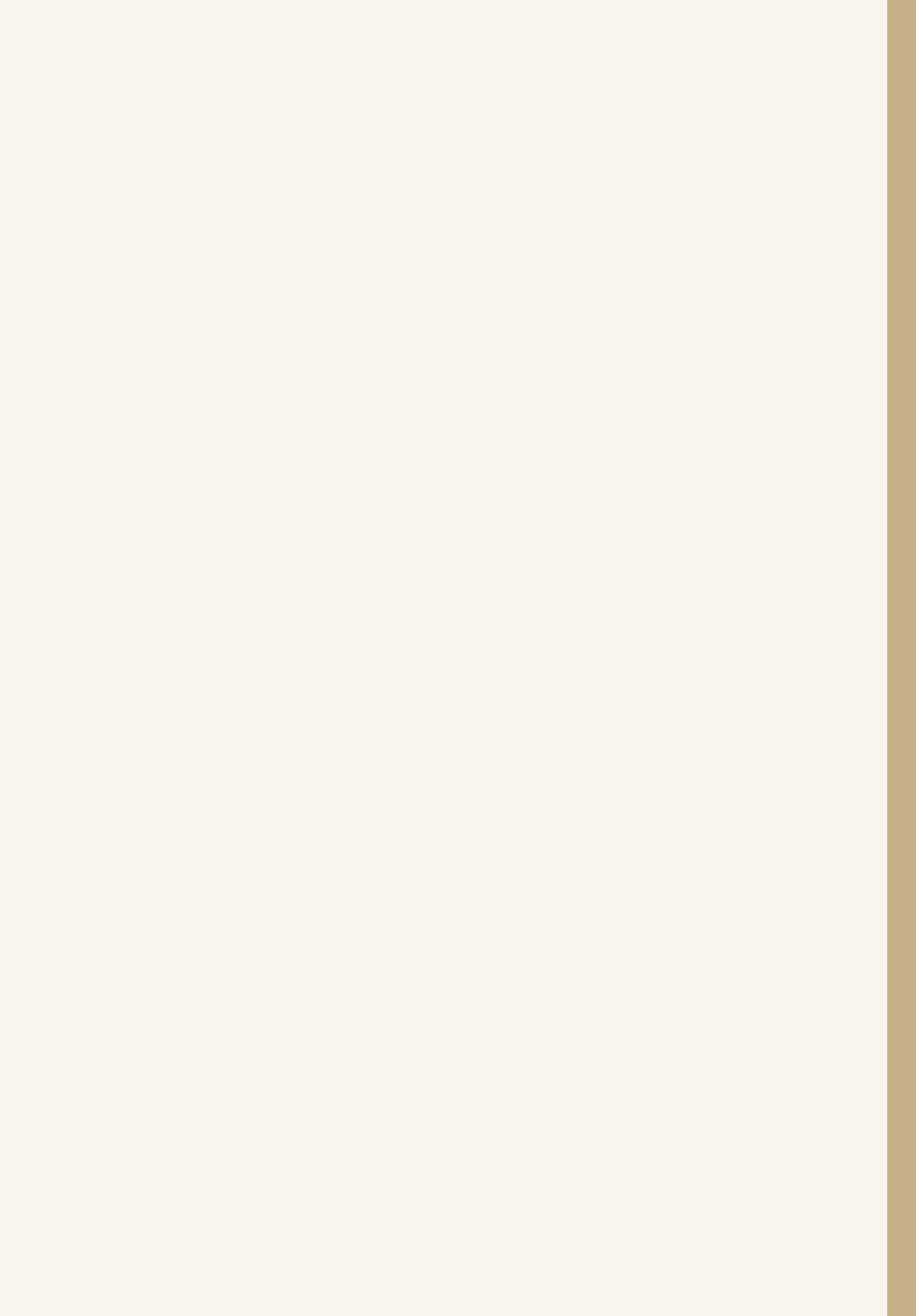
Dra. Tatiane dos Santos Duarte

SOUZA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 73-117.

ZYLBERSZTAJN, Joana. *A laicidade do Estado brasileiro*. Brasília: Verbena Editora, 2016.

■

*Dialogando
com o povo*





REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Intolerância religiosa: compreender para transformar

Leila Duarte Lima¹

*“Não podemos resolver ou transformar um conflito
se não o entendermos previamente.”*

John Paul Lederach

Resumo: para caminhar rumo à transformação do conflito de modo que possamos extinguir algo que não desejamos (violência) e construir algo que desejamos (pacificação social), o pri-

1. Bacharela em Direito com Especialização em Direito Processual Civil Máster en Resolución de Conflictos y Mediación pela Universidad Europea del Atlántico. Compõe o Cadastro Nacional de Formadores de Instrutores em Mediação e Conciliação Judiciais – ConciliaJud do Conselho Nacional de Justiça como Formadora de Instrutores em Mediação e Conciliação Judiciais, Instrutora em Mediação e Conciliação judiciais, Mediadora Judicial – Disponível em <https://conciliajud.cnj.jus.br/cnfi>.

Leila Duarte Lima

meiro passo é entender o conflito. Para tanto, urge distinguir conflito de violência, reconhecer as potencialidades positivas que os conflitos apresentam, compreender suas causas e sistemas de abordagens. Neste contexto, nasce este artigo que, sem pretender esgotar o assunto, traz uma análise dos conflitos de intolerância religiosa sob a perspectiva da moderna teoria do conflito², mais especificamente com base no Círculo de Conflitos desenvolvido por Christopher Moore (1988) e as formas de abordagem.

Palavras-chave: teoria do conflito; violência; intolerância religiosa.

■

2. Moderna Teoria dos Conflitos: nascida a partir de segunda metade do século XX, apresenta-se em várias áreas do conhecimento humano e tem-se dedicado aos estudos de procedimentos preventivos e transformativos de conflitos.

Entendendo o conflito

Concepção do conflito

Começamos por afirmar que conflito não se confunde com violência. Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), violência é a imposição de um grau significativo de dor e sofrimento evitáveis. A violência (física, emocional ou psíquica) muitas vezes se torna uma resposta diante da ausência de um sistema que incentive a transformação e/ou resolução construtiva de conflitos.

Feito este esclarecimento, falemos sobre os conflitos. Prevalece, no senso comum, a cultura da vilania do conflito, na qual o conflito é tido como negativo, devendo ser evitado e extirpado, por apresentar aspectos exclusivamente nefastos nas vidas das pessoas.

Tal entendimento é corroborado pela própria etimologia do termo, que vem do latim *conflictus* – choque, embate, encontro, combate, luta. E, reforçado pelos dicionários brasileiros, no Minidicionário Houaiss (2001) conflito significa: 1. divergência; 2. enfrentamento; 3. guerra, luta.

Leila Duarte Lima

Por outro lado, os estudos de paz e transformação de conflitos partem do princípio que os conflitos têm muitas funções e valores positivos. O conflito evita acomodações, estimula os interesses e a curiosidade, promove mudanças pessoais e sociais, colabora para definir a identidade tanto pessoal quanto de grupos.

No dizer de Lederach (2012, p. 31) “o conflito nasce da vida”. Os conflitos ocorrem no dia a dia, fazem parte do cotidiano das pessoas, são fruto do viver em sociedade e, portanto, inevitáveis.

Segundo o *Dictionary of Conflict Resolution* (1999, apud BRASIL, 2016), conflito é um processo ou estado em que duas ou mais pessoas divergem em razão de metas, interesses ou objetivos individuais percebidos como mutuamente incompatíveis.

O conflito pode ser entendido como motor da mudança, como aquilo que mantém os relacionamentos sociais e as estruturas sociais honestas, vivas e dinamicamente sensíveis às necessidades, aspirações e ao crescimento do ser humano (LEDERACH, 2012).

Afinal, para a teoria dos conflitos, o conflito é positivo ou negativo? O conflito em si é neutro. Neutro porque poderá

Intolerância religiosa: entender para melhorar

ser construtivo ou destrutivo³, a depender da forma como for abordado. Se, ao final do conflito, as relações sociais tiverem se mantido ou fortalecido, diz-se que o conflito foi construtivo. Caso contrário, isto é, se houver enfraquecimento ou rompimento das relações sociais, o conflito foi destrutivo.

Como já dizia Sun Tzu em *A arte da guerra*, 480-211 a.C:

O conflito é luz e sombra, perigo e oportunidade, estabilidade e mudança, fortaleza e debilidade. O impulso para avançar e o obstáculo que se opõem a todos os conflitos contêm a semente da criação e da desconstrução. (Guia de mediação popular, 2007, p.13).

Desta forma, os esforços dos estudiosos de conflitos não estão direcionados para eliminar os conflitos e, sim, para buscar vias construtivas para tratar os conflitos melhorando acon-

3. O conceito de resoluções construtivas e destrutivas de conflitos, a partir do impacto do conflito nas relações sociais dos envolvidos, foi desenvolvido pelo Professor Morton Deutsch (1973). Professor da Universidade de Columbia, em Nova Iorque (EUA), fundador do International Center for Cooperation and Conflict Resolution e autor de diversas obras em teoria de conflito.

Leila Duarte Lima

vivência social e não alimentando a manutenção de violência e abordagens destrutivas diante dos conflitos.

Causas do conflito

Para tratar construtivamente os conflitos é importante compreender suas causas. O Professor Moore (1988) criou o Círculo do Conflito, em que, de forma didática, apontou as cinco principais causas e possíveis intervenções: conflitos de relacionamento, conflitos quanto aos dados; conflitos de interesses; conflitos estruturais e conflitos de valores.

Conflitos de relacionamento

Os conflitos de relacionamento são causados por fortes emoções, percepções negativas e repetitivas. Os problemas de relacionamento muitas vezes dão espaço a discussões que produzem uma escalada progressiva do conflito destrutivo por meio de um ciclo negativo e repetitivo de ações e reações cada vez mais negativas e agressivas.

Conflitos quanto aos dados

Os conflitos quanto aos dados são causados por falta de informação, informação incorreta, pontos de vista diferentes sobre o que é relevante, interpretações diferentes dos dados e procedimentos de avaliação diferentes. Neste contexto, geralmente as partes envolvidas não possuem as informações necessárias para tomar as decisões adequadas. A insuficiência de informações pode criar conflitos desnecessários.

Conflitos de interesses

Os conflitos de interesse são causados pela competição percebida ou real sobre interesses fundamentais (dinheiro, recursos físicos, tempo), interesses quanto a procedimento (forma de resolução do conflito) ou interesses psicológicos (falta de confiança, desejo de participação, respeito). Acontecem quando uma ou outra parte acredita que para satisfazer suas necessidades devem ser sacrificadas as da outra parte.

Leila Duarte Lima

Conflitos estruturais

Os conflitos estruturais são causados por padrões destrutivos de comportamento ou interação, controle, posse ou distribuição desigual de recursos, poder e autoridade desiguais, fatores geográficos, físicos ou ambientais que impeçam a cooperação e por pressões de tempo. Normalmente observam-se estruturas opressivas das relações humanas que muitas vezes são externas às pessoas envolvidas nos conflitos, como, escassez de recursos físicos, tempo, estruturas organizacionais etc.

Conflitos de valores

Os conflitos de valores são causados por critérios diferentes de avaliar ideias ou comportamento, objetivos exclusivos intrinsecamente valiosos, modos de vida, ideologia ou religião diferentes. Valores são crenças utilizadas para dar sentido à vida, explicando o bom e o mal, o verdadeiro e o falso, o justo e o injusto. Importante ressaltar que valores diferentes não são suficientes para causar conflitos. Geralmente os conflitos

Intolerância religiosa: entender para melhorar

de valores surgem quando alguns tentam impor seus valores a outros ou tentam efetivar um sistema de valores exclusivista, que não admita divergência.

Neste momento é importante frisar que “a maior parte dos conflitos tem causas múltiplas e não vem em pacotes arrumados, com suas causas e componentes rotulados” (MOORE, 1988, p. 61). De toda forma, esta classificação permite identificar as causas centrais e auxilia traçar estratégias de atuação.

Formas de abordagem dos conflitos

Corroborando este raciocínio, Moore (1998, p. 19) assegura que:

O conflito parece estar presente em todos os relacionamentos humanos e em todas as sociedades [...] Devido ao caráter nocivo do conflito e aos custos físicos, emocionais e financeiros as pessoas têm buscado maneiras para resolver suas diferenças.

Leila Duarte Lima

Na maioria das disputas, as partes têm vários meios à sua disposição para reagirem aos seus conflitos ou resolvê-los. Os procedimentos disponíveis diferem, consideravelmente, na *maneira* como o conflito é direcionado e definido e com freqüência terminam em resultados diferentes, tanto tangíveis quanto intangíveis. [...] As pessoas que estão em conflito em geral podem resolver suas disputas de várias maneiras.

Quadro 1 – Modelos de tomada de decisão

TOMADA DE DECISÃO								
Pelos próprios envolvidos			Por terceiros				Coercitiva	
Autocomposição			Heterocomposição				Autotutela	
Conversas informais	Negociação	Mediação Conciliação	Decisão Administrativa	Arbitragem	Decisão Judicial	Decisão Legislativa	Ação direta não violenta	Violência
Interesses			Fatos e Direitos				Poder/Força	

Fonte: elaborado pela autora.

O primeiro destaque vai para a percepção de que a transformação de conflitos em geral envolve uma tomada de decisão

Intolerância religiosa: entender para melhorar

que poderá advir dos próprios interessados nos conflitos (autônoma), de terceiros alheios ao caso e com poder de decisão (heterônoma), ou pode ser uma decisão coercitiva. A origem da tomada de decisão é o que caracteriza a autocomposição, heterocomposição e a autotutela.

Na última linha do quadro observam-se os critérios que servem de base para a tomada de decisão. Se na autotutela é força/poder de coerção, geralmente proibida, salvo raras exceções⁴, na heterocomposição (decisão administrativa/decisão judicial), trata-se da análise fria do fato e o direito. Na autocomposição consideram-se, primordialmente, os interesses e necessidades dos envolvidos.

Excluídas as formas proibidas e violentas, não há um método melhor ou pior do que o outro: cada um cumpre determinadas finalidades e não exclui os méritos dos outros. Assim como na medicina há diversos medicamentos para curar

4. As formas coercitivas e violentas em geral são proibidas, salvo raras exceções: legítima defesa, uso da força estatal como, por exemplo, nas penas de prisão, medidas protetivas, buscas e apreensões. Um exemplo de força coercitiva não violenta é a greve, na qual a classe trabalhadora usa seu poder para, muitas vezes, iniciar uma negociação.

Leila Duarte Lima

diversos graus de uma mesma enfermidade, cada método de resolução de disputa pode ser utilizado para compor diferentes conflitos de interesse.

Intolerância religiosa

Em seu artigo Sobre a Intolerância Religiosa, o professor Antonio Ozaí da Silva (2018, p. 64) afirma que

▪ a intolerância religiosa tem nuances e intensidade diversas: inclui desde manifestações de desrespeito, não reconhecimento do direito da liberdade religiosa, da existência institucionalizada e prática ritualística coletiva, ao ódio, perseguição religiosa, destruição de patrimônios da humanidade e massacres em nome de Deus.

Partindo do Círculo dos Conflitos de Moore, a intolerância religiosa, de forma abstrata, se enquadra nos conflitos de valores e conflitos estruturais.

Conflitos de valores e conflitos estruturais, no caso da intolerância religiosa, devem ser entendidos numa pers-

Intolerância religiosa: entender para melhorar

pectiva social e coletiva, não apenas na ocorrência pontual ou individual.

Os conflitos estruturais são causados por estruturas opressivas de relações humanas (GALTUNG, apud HEREDIA, 1998, p. 42). No Brasil, as religiões afro-brasileiras são os principais alvos de intolerância religiosa, sendo consideradas, pelo movimento negro, “outra face do racismo” (MIRANDA, 2012, p. 61), evidenciando a estrutura social desigual e opressiva.

Os valores, por si só, não seriam causas de conflitos. Os conflitos surgem em contextos em que um valor (discurso religioso) pretende assumir a preponderância em detrimento de outros valores.

O crescimento dos grupos pentecostais na sociedade, no cenário político e em especial nos meios de comunicação, com discursos de demonização das religiões afro-brasileiras, coincide com o aumento de ocorrências da intolerância religiosa, cujas principais e mais numerosas vítimas são as pessoas adeptas das religiões afro-brasileiras.

Este crescimento das ocorrências de intolerância religiosa, em detrimento da legislação brasileira e da Constituição Federal, ficou evidente nas conclusões reunidas pela Relatoria

Leila Duarte Lima

Estado Laico e Combate à Violência Religiosa, da Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC) (BRASIL, 2018).

Apesar de a Constituição garantir que ninguém deve ser submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante e determinar que o Estado deve assegurar o livre exercício dos cultos religiosos, protegendo seus locais e liturgias, é possível constatar que indivíduos e comunidades religiosas afro-brasileiras estão submetidos à sistemática perseguição, situação vista com nitidez, por exemplo, no Estado do Rio de Janeiro. Em que pese o Brasil possuir extenso arcabouço normativo e políticas públicas gradativamente implantadas, visando promover o direito de igualdade e combater o racismo, discriminação e intolerância religiosa, constata-se o recrudescimento da violência em face das religiões afro-brasileiras.

A par deste recrudescimento observa-se que as abordagens de resolução de conflitos adotadas pelo Sistema de Justiça Brasileiro têm se demonstrado ineficientes, tanto nas opções de autocomposição (conciliações) quanto no sistema heterocompositivo, mais especificamente, no processo retributivo criminal.

Em análise realizada pelo Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR-RJ) em parceria com a ONG Projeto

Legal, cujo objeto forma os processos judiciais encaminhados para os Juizados Especiais Criminais, demonstra-se que os chamados operadores do direito percebiam os conflitos de natureza religiosa como atos de “falta de educação”. (MIRANDA, 2012, p. 67).

Quanto aos adeptos da religiões afro-brasileiras, os conflitos eram vistos como discriminação e preconceito, contudo, os agentes públicos (policiais e judiciais) os interpretavam como crimes contra o sentimento religioso.

O crime contra o sentimento religioso previsto no Código Penal Brasileiro⁵ é um crime de menor potencial ofensivo, ou seja, com pena máxima de dois anos, sendo da competência dos Juizados Especiais Criminais.

Os Juizados Especiais Criminais têm como tônica as resoluções autocompositivas de conciliações e transações penais. O que em tese seria espaço para diálogo e resolução não vio-

5. Código Penal Brasileiro. Art. 208. Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:

Pena — detenção, de um mês a um ano, ou multa.

Parágrafo único. Se há emprego de violência, a pena é aumentada em um terço, sem prejuízo da correspondente à violência.

Leila Duarte Lima

lenta de casos concretos de intolerância religiosa, se tornou espaços de revitimização e frustração.

Na prática, as audiências de conciliação que foram acompanhadas tiveram a duração média de 10 minutos, o que obviamente revela que a audiência é totalmente dedicada ao comprimento de ritos procedimentais e preenchimento de formulários, sem que haja espaço para discussão do tema que motivou a denúncia, provocando nas vítimas um grande sentimento de frustração por não poder contar sua história e um descrédito da Justiça como instância capaz de garantir e prover direitos. (MIRANDA, 2012, p. 68).

Outro cenário jurídico é o crime de injúria racial e de racismo. A injúria racial, também prevista no Código Penal, art. 140, § 3º, estabelece reclusão de um a três anos e multa. O crime de racismo por sua vez, é previsto na Lei 7.716/1989, cujo enquadramento mais frequente é o do art. 20, que consiste em praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, cuja pena é de um a três anos e multa. Embora as penas sejam semelhantes, ao contrário da injúria racial, cuja prescrição é de oito

Intolerância religiosa: entender para melhorar

anos – antes de transitar em julgado, isto é, da sentença final –, o crime de racismo é inafiançável e imprescritível, conforme determina o artigo 5º da Constituição Federal.

Esta previsão legal e o conseqüente processo judicial não têm sido suficientes para dar às vítimas a segurança jurídica necessária nem para coibir a ocorrência de novos crimes.

Abordar a intolerância religiosa exclusivamente sob o viés do sistema de justiça, seja autocompositivo ou heterocompositivo, não é e não será suficiente. O que não significa negar a urgente necessidade de um melhor aparelhamento do sistema de justiça para garantir este direito e coibir o crescimento dos casos.

Sob a perspectiva da teoria dos conflitos, estes são uma oportunidade de crescimento e aprimoramento das relações sociais. Os conflitos de intolerância religiosa, como conflitos de valores e estruturais, apontam para necessidade de grandes transformações sociais.

Retomando a análise dos conflitos, as possíveis intervenções para casos estruturais são: definir claramente e mudar papéis; substituir padrões de comportamento destrutivos; realocar a posse ou o controle dos recursos; estabelecer um processo de tomada de decisão justo e mutuamente aceitá-

Leila Duarte Lima

vel; mudar os meios de influência utilizados pelas pessoas em conflito (menos coerção, mais persuasão); mudar o relacionamento físico e ambiental das pessoas em conflito (proximidade e distância); modificar as pressões externas sobre as pessoas em conflito; mudar as pressões de tempo (mais ou menos tempo).

E as possíveis intervenções para conflitos de valores são: evitar definir o problema em termos de valor; permitir que as pessoas em conflito concordem e discordem; criar esferas de influência em que domina um conjunto de valores; buscar atingir um objetivo superior compartilhado por todas as pessoas em conflito.

Neste sentido temos visto no Brasil um caminho oposto. O avanço do discurso religioso, mais especificamente pentecostal, nas esferas públicas, vem sendo acompanhado do recrudescimento da intolerância religiosa, em especial, praticados contra as religiões afro-brasileiras.

Como conflito estrutural arraigado no racismo, a intolerância religiosa reclama da sociedade brasileira maior eficiência na eliminação do racismo, sistema de comportamento social destrutivo e violento. Bem como o fortalecimento do sistema judicial como um espaço de tomada de decisão aceitável para

Intolerância religiosa: entender para melhorar

o agressor e para as vítimas, que, como vimos, muitas vezes se sentem revitimizadas ou desvalorizadas. Citam-se ainda as pressões cada vez mais evidentes e violentas realizadas sobre os adeptos das religiões afro-brasileiras, muitas vezes apoiadas pelas instituições públicas ou suas concessionárias, como o caso dos meios de comunicação.

Sob a perspectiva das intervenções dos conflitos de valores, a laicidade toma uma especial relevância. A laicidade do Estado garante que as questões não sejam estabelecidas sob a ótica de um valor único, garante que haja um conjunto de valores religiosos na sociedade e estimula coesão social em torno do objetivo superior que é garantir a liberdade e diversidade religiosa.

A laicidade tem sido duramente atacada com diversos discursos e ações políticas. A máquina pública brasileira caminha na direção diametralmente oposta do que é recomendado para soluções construtivas e pacíficas de conflitos, no que tange à intolerância religiosa.

A abordagem transformativa de conflitos contempla tanto o epicentro do conflito quanto o episódio. A ineficiência do sistema de justiça não deve impedir ou desanimar em busca do acesso à justiça.

Leila Duarte Lima

Neste contexto, cabe aos organismos de Defesa dos Direitos Humanos, a par de tomarem ações ao seu alcance, relatarem situações tanto para organismos internacionais, a exemplo, do que foi feito pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados⁶.

Aos adeptos das religiões afro-brasileiras se torna cada vez mais relevante a união em prol da defesa dos valores constitucionais de laicidade e diversidade religiosa. Devem exercer seu direito de representar⁷ contra cada discriminação que ocorrer, cobrando das instituições ações firmes e eficientes. Este é

6. Ofício endereçado à Relatora especial sobre formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância relacionada. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/onu-matriz-africana>.

7. As representações podem ser feitas pelo Disque Direitos Humanos: DISQUE 100 ou diretamente na Delegacia de Polícia. É direito da vítima ser bem atendida. Caso contrário, pode ser feita representação ao Ministério Público, tanto com relação à intolerância religiosa quanto ao tratamento recebido na Delegacia Policial. Saiba mais sobre os direitos das vítimas de crime na campanha: Você foi vítima de Crime? <https://www.mpdf.t.sp.br/portal/index.php/comunicacao-menu/campanhas-e-publicacoes/campanhas-menu/11170-voce-foi-vitima-de-um-crime> e https://www.mpdf.t.sp.br/portal/pdf/comunicacao/campanhas/filipeta_campa_nha_vitima_crime_mpdf.t.sp.br.

Intolerância religiosa: entender para melhorar

as instituições façam as transformações sociais que queremos. Paralelo a isto, o diálogo se faz essencial, tanto o inter-religioso quanto o intrarreligioso, de forma a possibilitar ações conjuntas e unidas em busca de efetivas transformações sociais e a não perpetuação das misérias. Tal trabalho realiza-se primeiramente em cada pessoa.

O indivíduo é um ser social, determinado socialmente. Ele nasce sob determinadas circunstâncias, que independem dele e condicionam sua vida. Contudo, em sua interação com a realidade social, modifica-se a si mesmo e pode mudar as condições em que atua. Em outras palavras, ainda que determinados pelas circunstâncias sócio-históricas, os indivíduos não são seres autômatos e meros prisioneiros das circunstâncias; há uma margem de autonomia individual, de possibilidade de pensar e agir diferente, de transformar as próprias circunstâncias. Neste sentido, tanto a tolerância quanto a intolerância são opções. Não obstante, no combate às intolerâncias, não bastam as posturas morais individuais. Embora essencial, a resposta de cunho moral e individual é insuficiente. É preciso que o agir humano consciente também incida sobre as estruturas, instituições e sistemas sociais, políticos, econômicos, políticos e ideológicos que constituem o solo fértil dos germens das diversas formas de intolerância. O apelo à

Leila Duarte Lima

tolerância se revela ineficaz se não incidir, de forma concreta, sobre as instituições sociais e a vida coletiva. A boa vontade individual, as posturas angelicais, o moralismo individualista, etc., não são suficientes para estabelecer a tolerância entre seres humanos com crenças e práticas diferentes, muitas vezes concebidas como excludentes. É preciso que a tolerância tenha garantias institucionais sociais. (SILVA, 2018, p. 94).

Considerações finais

■
A pretensão deste artigo é, acima de tudo, fazer um convite a atender o chamado que os conflitos da intolerância religiosa oferecem para toda a sociedade brasileira: a necessidade/oportunidade de reflexões que possibilitem uma real transformação social. Uma sinalização para ir além de exclusivamente tratar do conflito de intolerância religiosa como caso de polícia e ouvir o alerta de que devemos promover reais transformações.

Transformar os conflitos só é possível a partir de sua compreensão.

Intolerância religiosa: entender para melhorar

Compreender, não é aceitar. Não podemos ignorar a intolerância religiosa. Ela assume múltiplas manifestações, a depender da realidade socioeconômica, cultural e política em cada país e região do mundo. Ela expressa a teologia do ódio contra quem não venera o mesmo Deus, contra o secularista ou aquele que manifesta sua religiosidade de forma diferente. Ela nutre-se do medo e do ódio.

A violência tende a gerar mais violência, o ódio a produzir mais ódio. As perseguições religiosas e seculares produziram guerras e resistências que degeneraram numa espiral de mais violência e ódio generalizado. O absurdo de impor a fé religiosa ou de negar o direito de manifestar a fé –independente da divindade cultuada –conduz ao absurdo da intolerância, do desenvolvimento da teologia do ódio. Não obstante, as mesmas estruturas, instituições e contextos sociais que alimentam esta espiral de violência e ódio, também reservam espaços para manifestações de tolerância, compreensão e amor. Devemos considerar que as mesmas religiões que oferecem motivações e justificativas para a violência e o ódio também pregam a convivência pacífica, o respeito mútuo e o amor. Se a Bíblia e o Corão testemunham o perigo e a fúria das ortodoxias, também oferecem uma mensagem de paz e tolerância.(SILVA, 2018, p.93).

Leila Duarte Lima

O desafio que se coloca no campo da transformação de conflitos, em especial da intolerância religiosa, é promover uma complexa teia de mudanças de no padrão de violência e coerção frente aos conflitos. É premente desenvolver a capacidade de diálogos individual e social, sistemas de não violência que ofereçam espaços seguros para transformação de conflitos.

Talvez o mais importante seja que a transformação de conflitos coloca diante de nós as grandes questões: para onde estamos indo? Por que nos dedicamos a este trabalho? Em que podemos contribuir e o que gostaríamos de construir? Estou convencido de que a grande maioria dos profissionais que escolheu trabalhar com conflitos o fez pelo desejo de promover mudanças sociais. Acredito que boa parte das comunidades que se empenharam em buscar vias construtivas para tratar de conflitos também estavam interessadas em melhorar a vida das pessoas, e não apenas em manter o status quo. Todos estes profissionais querem mudar a forma como as sociedades humanas reagem ao conflito. A mudança que esses profissionais e comunidades desejam é sair de padrões violentos e destrutivos e caminhar em direção de competências criativas, capazes de reações sensíveis, edificantes e não violentas. (LEDERACH, 2018, p. 87).

Eis o desafio e a esperança: terminar algo que não desejamos e construir algo que desejamos.

Referências

- ALZATE SÁES DE HEREDIA, Ramós. *Análisis y resolución de conflictos: una perspectiva psicológica*. Bilbao: Servicio Editorial. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 1998.
- BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. Azevedo, André Gomma de (Org.). *Manual de Mediação Judicial*. 6. ed. Brasília/DF:CNJ, 2016. Disponível em <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2015/06/f247f5ce60df2774c59d6e2dddbfec54.pdf>. Acesso em: 29 jul 2020.
- BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. Relatoria Estado Laico e Combate à Violência Religiosa. 2018. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/onu-matriz-africana>. Acesso em: 16 fev. 2021.
- DEUTSCH, Morton. *The resolution of conflict: constructive and destructive processes*. Traduzido por Arthur Coimbra de Oliveira e revisado por Francisco Schertel Mendes, ambos membros do Grupo de Pesquisa e Trabalho em Mediação, Negociação e Arbitragem. New Haven

REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

Leila Duarte Lima

and London: Yale University Press, 1973, p. 1-32; 349-400. Disponível em: <http://www.arcos.org.br/livros/estudos-de-arbitragem-mediacao-e-negociacao-vol3/parte-ii-doutrina-parte-especial/a-resolucao-do-conflito>. Acesso em: 17 fev. 2021.

HOUAISS, Antonio. VILLAR, Mauro de Salles. *Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva. 2001.

LEDERACH, John Paul. *Transformação de conflitos*. Tradução Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2012.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, v. 61. Acesso em 16 fev. 2021.

MOORE, Christopher W. *O processo de mediação: estratégias práticas para a resolução de conflitos*. Tradução Magda França Lopes. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 1988.

NASCIMENTO, André Luis et al. *Guia de mediação popular*. Salvador: Juspopuli, 2007. Disponível em: http://www.juspopuli.org.br/arquivos/publicacoes_dw/Guia_de_Mediacao_Popular.pdf. Acesso em: 16 fev. 2021.

SILVA, Antonio Ozaí da. Sobre a Intolerância Religiosa. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 203, abril de 2018. Disponível em <http://ojs.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/42312/751375137520>. Acesso em 16 de fev. 2021.