RODRIGO RIBEIRO FRIAS

**Metamorfoses identitárias de lideranças religiosas não iorubás
inspiradas no convívio com lideranças religiosas iorubás**

Versão Corrigida

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Doutor em Ciências.

Área de Concentração: Psicologia Social

Orientador:
Prof. Dr. Alessandro de Oliveira dos Santos

São Paulo
2019

Autorizo a reprodução e a divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Frias, Rodrigo Ribeiro

Metamorfoses identitárias de lideranças religiosas não iorubás inspiradas no convívio com lideranças religiosas iorubás / orientador, Alessandro de Oliveira dos Santos – 2019
206 f.

Tese de Doutorado (Doutorado em Psicologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019

Versão corrigida

1. Identidade religiosa. 2. Psicologia Africana. 3. Etnia iorubá. 4. Religião Tradicional Iorubá. 5. Egbé Oduduwa. Título.

Nome: FRIAS, Rodrigo Ribeiro

Título: *Metamorfoses Identitárias de lideranças religiosas não iorubás inspiradas no convívio com lideranças religiosas iorubás*

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof(a). Dr(a). _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

DEDICATÓRIA

Para o Egbé Odùdúwà

AGRADECIMENTOS

Agradeço às seguintes instituições, sem as quais não teria sido possível realizar esta pesquisa:

Ao Departamento de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (PST – IPUSP), por abrigar esta pesquisa.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por viabilizar economicamente a realização desta pesquisa.

Ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, da Plataforma Brasil, do Ministério da Saúde, pela autorização a pesquisar e pelas orientações importantes para a etapa de campo desta pesquisa.

À República Federal da Nigéria, por permitir meu ingresso no país e meu trânsito pelas cidades de Lagos, Abèòkúta e Òşógbo, onde coletei informações relevantes para a pesquisa.

Ao Reino da Espanha, e especialmente à Comunidade Autônoma da Galícia, por permitirem meu ingresso no país e meu trânsito nesta região. Lá coletei informações relevantes para a pesquisa.

Ao Ègbé Odùdúwà, por me oferecer os informantes orais necessários para a realização desta e de outras investigações, pelos trinta anos de formação e convívio e pela mediação do contato com o Sagrado.

Agradeço a todos os familiares biológicos e espirituais, a todos os colegas e a todos os amigos cujas existências enriqueceram o meu caminhar. Agradeço especialmente às seguintes pessoas, mais particularmente envolvidas na realização desta pesquisa:

Ao Professor Doutor Alessandro de Oliveira dos Santos, meu orientador, que teve a grandeza de acolher e guiar a investigação.

Às participantes da Banca de Qualificação, Profas. Dras. Christeen Smith e Simone Gibran Nogueira, pelas leituras cuidadosas e observações certeiras.

Aos participantes da Banca de Defesa, Profs. Drs. Wellington Zangari, Juarez Tadeu de Paula Xavier, Luiz Eduardo Valiengo Berni, Síkírù Sàlámi e Fátima Regina Machado, igualmente pelas leituras cuidadosas e observações certeiras.

A todos os professores, funcionários e alunos do IPUSP, a todos os membros do Egbé Odùdúwà e a todos os demais que, de algum modo, contribuíram para a realização desta pesquisa.

Agradeço, particularmente, aos informantes orais desta investigação, apresentados aqui em ordem alfabética:

Bàbáláwo Awódiran Şówùnmí, Bàbáláwo Fábùnmi Şówùnmí (in memorian), Bàbáláwo Tajudeen Ayonleifa Kareem (Bàbá Àárè), Bàbálórìṣà Adéşínà Síkírù Sàlámì (Babá King), Bàbálórìṣà Adéşìṣà Nurudeen Adébísí, Bàbálórìṣà Àkànjí Adébísí (in memorian), Bàbálórìṣà Erinlẹ (in memorian), Bàbálórìṣà Ifáyẹmí Ayégbajéjé, Bàbálórìṣà Kazeem Kúyẹ (Şónşó), Bàbálórìṣà Morufu Àjàní Ifádìmy, Bàbálórìṣà Ocimar Carmaliengo, Bàbálórìṣà Rahid Akinbile, Bàbálórìṣà Wagner Roberto Rodrigues, Bàbálórìṣà Wasiu Adeyọọye (Babábólá), Ìyálórìṣà Ayijutu Pópóqlá (Ìyáşolà), Ìyálórìṣà Jasmina Antic, Ìyálórìṣà Kehinde Abeke Tiamiyu (Ìyá Àbíyẹ) (in memorian), Ìyálórìṣà Maria Aran Cardelo (Mãe Maria Caamaño), Ìyálórìṣà Maria de Lurdes Batista Barbosa Salla, Ìyálórìṣà Mojíşólá Àbẹbí Akibò (Ìyálóde), Ìyálórìṣà Nilza Menezes Lino Lagos, Ìyálórìṣà Òbímònùré Àşàbí Diyaolù (in memorian), Ìyálórìṣà Risikat Àyìndé (Ìyárùkà), Ìyálórìṣà Ronilda Iyakemi Ribeiro, Ìyálórìṣà Saudat Dìsu (Ìyá Èşù), Ìyálórìṣà Wosilatu Amope Ogunbayo (Ìyá Pàlàkẹ).

Por fim, como não poderia deixar de ser, agradeço ao Ser Supremo, aos orixás, aos ancestrais veneráveis e ao povo iorubá, pela extraordinária honra de me tornarem um ser humano. Eu reverencio as Senhoras e os Senhores.

EPÍGRAFE

Ìbà Èṣù

Ilẹ̀ ọ̀gẹ̀rẹ̀, ìbà
Ìwọ náà ni a ó kókó tẹ,
Kí á tó tẹ omi,
Èṣù Ọ̀dàrà, ìbà
Ìbà ọ̀gànjó
Ìbà àṣẹṣẹ̀yọ ọ̀òrùn
Ìbà ìwọ ọ̀òrùn
Ìbà akódá,
Ìbà aṣẹ̀dá,
Tí nṣe ẹ̀bọ̀ra ayé.

Saudação a Exu (fragmento)

Terra, cujo poder se espalha por todo o universo, eu te saúdo!
É sobre você que se caminha primeiro,
Antes de se entrar na água.
Exu Odara, eu te saúdo!
Eu saúdo a madrugada!
Saúdo o Sol nascente!
Saúdo o Sol poente!
Saúdo os Primórdios da Existência!
Saúdo os Criadores da Existência!
São vocês os Veneráveis do Universo.

RESUMO

FRIAS, Rodrigo Ribeiro. *Metamorfoses identitárias de lideranças religiosas não iorubás inspiradas no convívio com lideranças religiosas iorubás*. Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (PST) como exigência parcial para obtenção do grau de doutor. Orientador: Prof. Dr. Alessandro de Oliveira dos Santos. São Paulo, maio de 2019

Considerando a existência de poucos estudos sobre os iorubás e o fato de constituirmos uma sociedade de marcante presença africana, esta investigação debate, entre outros temas, pertença grupal, relações étnico-raciais e liberdade de crença no Brasil. Tendo por objeto de estudo a metamorfose identitária de sacerdotisas e sacerdotes não-africanos do coletivo Egbé Oduduwa, inspirada no convívio com lideranças religiosas iorubás, nascidas e residentes em Abeokutá (Ogun State, Nigéria), a pesquisa foi realizada em espaços de prática da Religião Tradicional Iorubá em Mongaguá (São Paulo, Brasil), Pium (Tocantins, Brasil), Abeokutá, Liubliana (Liubliana, Eslovênia) e La Coruña (Galícia, Espanha). O percurso teórico desta investigação permitiu traçar um panorama de estudos sobre as religiões de matrizes africanas no Brasil e reunir dados sobre: raça-etnia como bases ideológicas do colonialismo e do pós-colonialismo; caminhos de enfrentamento do racismo e marcos do pensamento psicológico brasileiro. As definições de Psicologia da Religião adotadas, próprias das Ciências Psi no continente africano, particularmente na Nigéria e África do Sul, privilegiaram a ótica negro-africana. O percurso das investigações em campo permitiu aprofundar conhecimentos sobre a concepção iorubá de universo, tempo e pessoa e a Religião Tradicional Iorubá como princípios socializadores. O procedimento de coleta de dados incluiu observação participante, entrevistas com as lideranças religiosas que compuseram a amostra de pesquisa e diálogos com informantes orais; para sua análise os dados foram organizados em torno de eixos temáticos emergentes das falas das lideranças entrevistadas; a interpretação dos dados foi realizada com base na sabedoria iorubá veiculada por tradicionalistas da palavra oral e em relevantes expoentes do pensamento científico africano e europeu. Além de estimular e subsidiar debates sobre a construção de uma psicologia inspirada em saberes tradicionais, entre os quais os negro-africanos, se pode concluir, com base no corpo teórico de referência e no conteúdo dos diálogos entabulados, que sociedades tradicionais têm muito a oferecer ao processo contínuo de (re)construção teórico-metodológica dos Saberes Psi, e que o conhecimento desses Saberes Ancestrais pode instrumentalizar agentes sociais em seus esforços por combater a discriminação étnico-racial, em favor da Justiça e da Paz.

Palavras-chave: Identidade religiosa; Psicologia Africana; Etnia iorubá; Religião Tradicional Iorubá; Egbé Oduduwa.

ABSTRACT

FRIAS, Rodrigo Ribeiro. *Identity's metamorphosis of not Yoruba religious leaders inspired by Yoruba religious leaders*. Thesis presented to the Institute of Psychology of the University of São Paulo (PST) as partial requirement for the degree of doctor. São Paulo, May 2019.

Considering the existence of few studies on the Yorubás and the fact that we constitute a society with a strong African presence, this research debates, among other subjects, group membership, ethnic-racial relations and freedom of belief in Brazil. The object of study was the identity metamorphosis of the collective Egbé Oduduwa's non-African priests, inspired by the relationship with Yoruba religious leaders born and resident in Abeokuta (Ogun State, Nigeria). The research was carried out in spaces of practice of Yoruba Traditional Religion in Mongagua (São Paulo, Brazil), Pium (Tocantins, Brazil), Abeokuta, Ljubljana (Ljubljana, Slovenia) and La Coruña (Galicia, Spain). The theoretical course of this investigation allowed to draw a panorama of studies on African matrices of Brazilian religions and to gather data on: race-ethnicity as ideological bases of colonialism and post-colonialism; fight against racism and historic landmarks of Brazilian psychological thinking. The definitions of Psychology of Religion adopted, proper to the Psi Sciences on the African continent, particularly in Nigeria and South Africa, favored the Black African optics. The course of the investigations in the field allowed to deepen knowledge on the Yoruba conception of universe, time and person and the Traditional Religion Yoruba as socializers principles. The data collection included participant observation, interviews with the religious leaders who composed the research sample and dialogues with oral informants; for their analysis the data were organized around thematic axes emerging from the speeches of the leaderships interviewed; the data's interpretation were carried out on the basis of Yoruba wisdom conveyed by traditionalists of the oral word and in relevant exponents of African and European scientific thought. Besides stimulating and subsidizing debates on the construction of a Psychology inspired by traditional knowledge, among them Black Africans, based on the theoretical body of reference and the content of the dialogues one can conclude that traditional societies have much to offer to the continuous process of theoretical and methodological (re)construction of the Psi knowledge, and that the knowledge of these Ancestral Knowledge can instrumentalize social agents in their efforts to combat ethnic-racial discrimination in favor of Justice and Peace.

Keywords: Religious identity; African Psychology; Yoruba ethnic group; Yoruba Traditional Religion; Egbe Oduduwa

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
Capítulo 1	DETERMINAÇÕES HISTÓRICAS, SOCIAIS E POLÍTICAS DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS	19
Capítulo 2	BREVE PANORAMA DE ESTUDOS SOBRE RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO BRASIL	35
Capítulo 3	PSICOLOGIA E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO BRASIL	47
Capítulo 4	PSICOLOGIA DA RELIGIÃO E IDENTIDADE RELIGIOSA AFROCENTRADA NO BRASIL	63
Capítulo 5	EXISTE UMA PSICOLOGIA AFRICANA?	82
Capítulo 6	NOÇÕES TEÓRICAS DE IDENTIDADE	96
Capítulo 7	NOÇÕES IORUBÁS ADOTADAS NESTE ESTUDO	103
Capítulo 8	NÃO HÁ SABEDORIA QUE POSSA SUBSTITUIR A CORDA QUE AMARRA A LENHA. SOBRE O MÉTODO	122
Capítulo 9	SÍNTESE DAS ENTREVISTAS	135
Capítulo 10	RESULTADOS DA PESQUISA	163
Capítulo 11	CONSIDERAÇÕES FINAIS	175
	REFERÊNCIAS	181

INTRODUÇÃO

A existência do iorubá nigeriano Ajayi, nascido talvez em 1809 e falecido em 1891, poderia permanecer desconhecida se não fosse o dia de 1821, em que sua cidade foi invadida, seu próprio pai morto e sua família rompida. O menino, com prováveis doze anos, tornou-se um cativo e, depois de passar por diversas mãos negras, foi encarcerado em um navio negreiro, em cujos porões temeu ser devorado por brancos. Mas o navio foi interceptado pela Marinha Britânica, que lhe devolveu a liberdade e, levado a Serra Leoa, Ajayi foi acolhido por um casal de missionários ingleses e educado. Em apenas seis meses era capaz de ler o Novo Testamento e se tornou monitor escolar; o mais difícil foi arrancar seu coração das garras de Satã, de suas crenças originárias, mas, batizado, deixou o pecado e adotou o nome Samuel Crowther. Em 1827 passou a lecionar língua inglesa e teologia na Church Missionary Society; primeiro africano ordenado sacerdote por aquela instituição, em 1864 foi consagrado bispo. Participou de missões cujos relatos publicou, alguns em coautoria, e seu esforço para educar os nativos da Yorubaland segundo os costumes ingleses resultou em diversas produções linguísticas, entre as quais os mais antigos registros extensos de aspectos gramaticais e vocabulares da língua iorubá. Passados muitos anos foi enviado em missão a Abeokutá, onde reencontrou sua mãe e alguns irmãos e amigos e pôde libertar vários deles da idolatria. A carga ideológica presente nas obras do Bispo Samuel, como a dos livros de viagem da época, expõe preconceitos travestidos de boas intenções, alguns justificando os muitos níveis de exploração europeia como um mal necessário à libertação dos colonizados, cujos corpos seriam alforriados, pondo-se fim à escravidão, cujas mentes seriam adestradas, afastando-se de costumes tribais sub-humanos, e cujos espíritos expurgariam crenças negras bárbaras, dando lugar à mais importante libertação: a aceitação da palavra sagrada.

Contemporâneos do Bispo Samuel que o mencionam em suas obras, Lady (1850), Tucker (1853) e Burton (1863) expõem o continente negro em duas situações antagônicas. Caracterizam a nudez, a ignorância, a escravidão e a perda de almas a serviço do Mal como atributos típicos de uma África animalesca, ao menos bárbara, entregue à própria sorte, e as vestes, o intelecto, a liberdade e a conquista de almas para o rebanho do Bem, típicos de uma civilização europeia moderna, de outro. O ocorrido nas colônias inglesas é representado como a luta entre um Império moderno, científico, humanista e teocrata e algumas tribozinhas selvagens, sem desenvolvimento civilizatório, nem idioma, nem tradições ou história. Certo

imaginário relativo à África e ao africano opõe indivíduos ignorantes e fetichistas, pertencentes a subespécies negroides, sanguinolentas, fatalmente condenadas ao inferno, a seres humanos civilizadamente organizados, com a salvação das próprias almas garantida.

Encontrei um dos caminhos que favorecem a reversão deste imaginário nefasto construído em séculos. Existe uma Religião Tradicional Iorubá? Seus líderes pretendem substituir outras religiões de matrizes africanas presentes no Brasil? Ela pode oferecer imagens do continente africano que inspirem afrodescendentes positivamente? Pode atuar positivamente na formação da pessoa, dentro e fora dos ambientes institucionais em que é veiculada? É possível exaltar o orgulho do pertencimento a um coletivo de inspiração negro africana a partir dos modelos de conduta e dos valores civilizatórios veiculados por ela? É pertinente discutir as relações étnico-raciais no Brasil a partir de um viés religioso, especialmente de um que pode ainda não ter constituído uma tradição afrodiaspórica consistente neste país? Por que seria necessário debater esses temas? Estas são algumas das questões que orientaram a minha pesquisa. Tenho por hipótese que o fato de um indivíduo frequentar regularmente uma instituição que evidencia e valoriza aspectos positivos da herança africana no Brasil favorece a adesão a este discurso e o empoderamento de tal indivíduo. Em se tratando do Egbé Oduduwa, campo da minha investigação, parto da hipótese de que as metamorfoses lá favorecidas sejam fortemente influenciadas pelas noções iorubás de universo e de pessoa, saúde, doença e cura. Discutir o pertencimento étnico-racial e a adesão a grupos afrocentrados, incluindo os religiosos, é uma necessidade primordial em nosso país.

Os primeiros africanos chegaram oficialmente ao Brasil em 1530 e a escravidão do país foi abolida em 1888, tendo sido a mais longa da História. Fomos também o maior destinatário de negros na época da diáspora forçada: de um total estimado de entre oito e doze milhões de pessoas comercializadas pelos negreiros, estima-se que de três e meio a quatro milhões, talvez mais, possivelmente oriundos de mais de cem etnias, foram trazidos para cá. Mas dados tão frágeis ainda dizem pouco. Na composição dos números deste comércio costuma-se desconsiderar subnotificações, mortos na captura e no traslado e lançamentos ao mar, entre muitas intercorrências. Outro aspecto da escravidão foi a situação dos africanos que permaneceram em suas terras de origem: para além dos trazidos vivos para as Américas e registrados famílias, cidades e etnias inteiras foram massacradas, por vezes com reestruturação impossível. Com a abolição da escravatura no Brasil os senhores de escravos foram indenizados para compensar a sua perda material, mas os negros recém-libertos foram largados ao deus dará e substituídos na labuta braçal por trabalhadores remunerados advindos de outros países, entre

os quais a Itália e, posteriormente, o Japão. A grande maioria dos negros permanece à margem da sociedade brasileira e o continente de origem enfrenta dificuldades graves até hoje.

A violência física contra os corpos negros é uma endemia. De acordo com algumas fontes cerca de 56.000 pessoas são assassinadas no Brasil todos os anos: 53% deles são jovens; destes 77% são negros e 93% são homens; a média de assassinatos de jovens negros entre 15 e 29 anos de idade no Brasil é cerca de quatro vezes superior à média de assassinatos de brancos na mesma faixa etária (AGÊNCIA SENADO, 2016). Para outras fontes apenas em 2016 ocorreram 62.517 homicídios, perfazendo uma média de 30,3 mortes para cada 100.000 habitantes, trinta vezes superior à europeia; em dez anos o total foi de cerca de 553.000 mortes. A violência é a causa de 56,5% dos óbitos de jovens de ambos os sexos com entre 15 e 19 anos, o que corresponde a 142,7 por 100.000 habitantes; entre os homens com entre 15 e 29 anos há 280,6 mortes por 100.000 habitantes, demarcando-se diferenças ainda mais alarmantes entre os intervalos de 15 a 19 e de 15 a 29 anos e entre gêneros. Nesse período os homicídios de indivíduos não negros foram reduzidos em 6,8%, mas os de negros registraram crescimento de 23,1%, correspondendo a 71,5% do total (IPEA; FBSP, 2018). Há quem argumente que o genocídio da população negra na Bahia, maior estado com pretos e pardos da união, vitime mais seres humanos em um ano do que os Estados Unidos, particularmente letais no quesito raça-etnia, em cinco (SMITH, 2016).

Mas a violência não é somente física e as mortes dela decorrentes não são nem apenas biológicas, e nem apenas imediatas. Dados censitários demonstram que a discriminação racial permanece ativa no Brasil atual e reflete tendências iniciadas no Brasil Colônia. Os negros vivem menos que os brancos, suas gestações são menos acompanhadas por exames neonatais e são eles os que mais moram em ambientes sem saneamento, têm menos acesso a alimentação, água, tratamento médico e farmacológico, permanecem menos tempo na escola, em geral nas piores instituições de ensino e ingressam no mercado de trabalho mais cedo, ocupando as posições mais degradantes e mal remuneradas (IBGE, 2008; IBGE, 2010). A morte física resulta em sofrimento psíquico para os sobreviventes e a morte em vida, igualmente dolorosa, enfrenta na exclusão socioeconômica e no epistemicídio dois de seus piores fantasmas.

A História e a Demografia disponibilizam chaves de leitura da imagem desumanizada da população negra e da desvalorização, no inconsciente coletivo brasileiro, de tudo o que diz respeito à África e aos africanos e seus descendentes, o que resulta em coerção física e em exploração material e sujeição do corpo ao tratamento como objeto. Nem sempre considerado

um ser humano dotado de alma, mente ou cultura, como demonstram estudos de época, documentos administrativos e livros de viagem, não raramente o negro foi visto como propriedade, criança industriosa ou ser de intelecto rebaixado e caráter ruim, ou mesmo como descendente de Cam, o filho que Noé baniu, considerado por alguns o ancestral dos africanos, e por isso mesmo considerado merecedor de exploração pelos descendentes dos não banidos. A coerção física, a pobreza extrema, o desenraizamento e todo tipo de sofrimento contribuiu para o rebaixamento de sua autoestima e para o enfraquecimento de sua autoimagem. A Guernica brasileira poderia ser pintada como uma debulhadora eviscerando corpos não brancos.

A discriminação étnico-racial costuma reduzir seres humanos a epidermes e classificá-los com base em um variado leque de matizes cromáticos, embora não exista suporte científico algum para isto. Mas, para além da corporeidade, o não caucasiano dispõe de intelecto, cultura, alma e todos os demais traços que deveriam integrá-lo ao escopo maior da humanidade? Certamente. Daí a importância de propor formas de resgate da sua humanidade e de expressões civilizatórias como a aqui apresentada.

O entendimento das relações étnico-raciais é fundamental para a compreensão dos motivos pelos quais o negro parece redutível a um corpo ou, quando muito, a um corpo provido de humanidade diminuta. É importante, pois, para a compreensão psicológica de indivíduos que integram a população negra e das práticas religiosas de matrizes africanas. Psiquismo e religiosidade parecem indissociáveis em grande parte da população brasileira e as discriminações contra praticantes de religiões de matrizes africanas no Brasil projetam-se nos campos das identidades individuais e religiosas e das práticas religiosas para integrar o escopo maior da discriminação étnico-racial no país. Tais considerações, quando fundamentadas em leituras e reflexões, adquirem maior pujança quando expressas por indivíduos que integram coletivos negros como o que passo a apresentar.

A integração do indivíduo a um ou mais grupos consiste em uma das estratégias mais eficientes para a superação do quadro nocivo dos preconceitos e das discriminações. Tenho vínculos de parentesco sanguíneo e espiritual com uma família iorubá originária da cidade de Abeokutá, capital do estado de Ogum, na Nigéria (África Ocidental). Há trinta anos integro um numeroso coletivo denominado Família Oduduwa ou Egbé Oduduwa. O vocábulo iorubá *ẹgbé* designa sociedade, corporação, grêmio, associação, fraternidade, companhia, reunião, partido, grupo, festa, coro, camarada, igual. Esse coletivo reúne-se em templos situados em Mongaguá (São Paulo, Brasil), Pium (Tocantins, Brasil), Abeokutá (Ogum, Nigéria) Liubliana (Liubliana, Eslovênia) e La Coruña (Galícia, Espanha), além de casas federadas. Nesses templos são

preservados e transmitidos fundamentos teológicos e práticas litúrgicas da Religião Tradicional Iorubá, uma das matrizes de religiões brasileiras afrodiáspóricas. A intervalos regulares os templos recebem devotos e visitantes para a realização de rituais de culto aos Orixás.

Embora meus enfoques sejam o povo iorubá e suas influências na formação da identidade e das relações entre indivíduo e grupo em uma instituição religiosa com sedes no Brasil e em outros países, acredito que iniciativas religiosas e culturais como a aqui descrita incluem-se no contexto mais abrangente dos esforços pela valorização da África e da diáspora africana, reconhecido o fato de o imaginário brasileiro estar carregadíssimo de estereótipos negativos. Por considerar a autoimagem positiva e a autoestima elevada como molas propulsoras de realização pessoal, profissional, familiar e grupal, e também como promotoras de integração social dos indivíduos, com inegáveis reflexos sobre a economia e outros setores da sociedade, busco participar da produção de conhecimentos que incentivem mudanças em tais representações. Procuro alterações que favoreçam a constituição de identidades negras positivamente afirmadas, pois somente quem reconhece a si mesmo como merecedor de justiça, paz e dignidade luta pelo reconhecimento de seus direitos de humanidade e de cidadania. Desejo mudanças que estimulem a prática do respeito e da solidariedade entre representantes de grupos religiosos e étnico-raciais.

Algumas iniciativas oficiais vêm sendo adotadas em prol dessas mudanças. Incluem-se entre elas a promulgação da Lei 10.639/03, que obriga o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana no Ensino Fundamental e Médio em Escolas Oficiais e Particulares, alterada pela Lei 11.645/08, e as diretrizes da LDB de 1996, os PCNs de 1998 e o Parecer 003/2004, que recomendam a formação de professores e a elaboração de materiais didáticos relativos às africanidades e à herança africana no Brasil. Investigar questões como as aqui propostas é colaborar para o cumprimento de leis de caráter reparatório diante da situação de invisibilidade em que foi colocado o negro no Brasil. É, também, contribuir para a construção de identidades negras positivamente afirmadas e para que os descendentes de africanos passem de vítimas a sujeitos da História. A ressignificação dos africanos no imaginário brasileiro inclui o reconhecimento de serem eles, como homens e mulheres de muitos outros grupos étnico-raciais, descendentes de deuses, de reis e de heróis míticos. No caso dos descendentes de africanos em nosso país, o reconhecimento de haverem seus ancestrais participado ativamente da construção da sociedade brasileira.

Para fundamentar teoricamente esta investigação, e considerando com Yin (2005), entre outros, que a base teórica para a coleta, a análise e a interpretação de dados deve ser definida desde a elaboração do projeto de pesquisa, explicito que o referencial teórico por mim adotado serve ao propósito de elucidar aspectos do tema investigado: identidade. São subtemas: construção de identidades; metamorfoses identitárias; identidade negra, identidade e pertença a comunidades, modelos identificatórios e identidade religiosa no Brasil.

A pesquisa aqui proposta situa-se, pois, no âmbito dos seguintes debates: identidade e pertença grupal; presença africana e relações étnico-raciais no Brasil; e liberdade de crença, já que as religiões africanas e afrodiaspóricas acham-se sujeitas a preconceito e discriminação, que podem resultar em ataques verbais e físicos e em sofrimento psicossocial. Situado nesses contextos, recorro como objeto de pesquisa a identidade de sacerdotes e sacerdotisas de religiões de matriz iorubá. Elejo como universo de pesquisa o Oduduwa Templo dos Orixás.

As questões norteadoras da pesquisa aqui proposta podem ser assim formuladas: (1) o que caracteriza a identidade religiosa de sacerdotes e sacerdotisas integrantes do Egbé Oduduwa que são iniciados por sacerdotes e sacerdotisas iorubás? (2) O Egbé Oduduwa interfere em identidades negras positivamente afirmadas e na valorização da negritude?

Esta pesquisa, que integra uma antiga trajetória intelectual e acadêmica, tem por objetivo principal investigar especificidades da identidade iorubá de babalorixás e ialorixás de religiões afrodiaspóricas, cujos modelos identificatórios são, além dos Orixás, babalaôs, babalorixás e ialorixás iorubás da cidade de Abeokutá, no estado de Ogum, na Nigéria (África Ocidental). A realização do estudo justifica-se academicamente e socialmente: ela é academicamente relevante dada a inexpressiva realização de estudos sobre os iorubás, apesar da inegável participação desse grupo na formação demográfica e sociocultural do povo brasileiro; e é socialmente relevante por constituirmos uma sociedade de marcante presença africana, à qual não tem sido concedida a devida importância por muitas razões.

Passo a apresentar agora a estrutura da tese. No capítulo 1, “Determinações históricas, sociais e políticas das relações étnico-raciais”, apresento a raça e o racismo como bases ideológicas estruturantes do colonialismo e do pós-colonialismo, que procuro definir. Em contrapartida, evidencio que é possível combater essas representações e reconstruir um modelo de ser humano afrodescendente digno, a partir de propostas de descolonização e combate a conflitos epistemológicos pós-coloniais a superar. Depois de questionar se existe uma Psicologia Africana apresento abordagens psicológicas desenvolvidas em países africanos

como a África do Sul e a Nigéria. No campo psicológico considero oportuno apresentar algumas noções de saúde, doença e cura e alguns modos africanos de tratar doenças.

No capítulo 2, “Breve panorama de estudos sobre relações étnico-raciais no Brasil”, apresento, de modo historicamente mais sistematizado, algumas definições de raça e de racismo, abordo marcos do pensamento psicológico brasileiro sobre raça-etnia, elenco caminhos de enfrentamento do racismo e, como ferramentas úteis para tanto, apresento noções psicológicas de relações étnico-raciais na literatura recente.

No capítulo 3, “Psicologia e relações étnico-raciais no Brasil”, traço um panorama de estudos que contemplam relações étnico-raciais e religiões de matrizes africanas no Brasil entre o final do século XIX e o início do século XXI, tentando evidenciar que a Psicologia foi constituída como ciência no período, com o auxílio de conceitos, métodos e modelos teóricos por vezes emprestados de outras ciências. O enfoque recai sobre as condições para a constituição de sujeitos afrocentrados.

No capítulo 4, “Psicologia da Religião e identidade religiosa afrocentrada no Brasil”, apresento as definições de Psicologia da Religião adotadas. Trato do contexto da implementação da Psicologia da Religião no Brasil, a começar pela formação dos primeiros estudos. Abordo estudos sobre religiões de matrizes africanas, com enfoque particular na cultura e na religião tradicional iorubá e em temas importantes para a Psicologia da Religião. Procuro saber, por fim, o que pensam pesquisadores africanos sobre alguns temas de Psicologia da Religião.

No capítulo 5, “Existe uma Psicologia Africana?”, abordo autores importantes para a caracterização das ciências psi na África, oriundos especialmente de dois países que contribuem muito para a área: a Nigéria e a África do Sul. Procuro indicar que a Psicologia tem se firmado neste continente e formulado as suas próprias noções de pessoa, questionando certo pensamento hegemônico e adotando o respeito às culturas locais.

No capítulo 6, “Noções teóricas de identidade”, adoto conceitos chave para estruturar a noção de pessoa eleita na tese. Procuro responder porque recorri a noções de identidade afrocentradas e mostro os aportes usados para a compreensão da identidade afro religiosa no Brasil e tento definir a estrutura de coletivos afrocentrados, uma chave de leitura da pessoa em perspectivas africanas.

No capítulo 7, “Noções iorubás adotadas neste estudo”, particularizo o modelo identitário adotado. Teço um breve panorama da origem do povo iorubá e de sua diáspora em solo brasileiro, lembrando os movimentos forçado e voluntário. Caracterizo a noção iorubá de pessoa. Argumento em favor da oralidade iorubá, em especial no caso de manifestações como o Corpus Literário de Ifá, e teço um breve panorama da Religião Tradicional Iorubá como paradigma de princípios socializadores vitais da pessoa; trato dos modelos de conduta ideais do sistema teológico iorubá.

Três capítulos privilegiam a etapa de campo da investigação. No capítulo 8, “Não há sabedoria que possa substituir a corda que amarra a lenha. Sobre o método”, apresento o suporte metodológico que sustenta a etapa de campo da pesquisa. Caracterizo o Egbé Oduduwa, universo de pesquisa; a amostra de entrevistados; e os procedimentos de coleta, análise e interpretação dos dados. O capítulo 9, “Síntese das entrevistas”, apresenta o resultado de meus diálogos com parte dos informantes orais da tese, que gentilmente aceitaram ser entrevistados e responderam as minhas perguntas. O capítulo 10, “Resultados da pesquisa”, organiza os principais temas surgidos nas falas dos entrevistados, associando-os a elementos dos capítulos teóricos. No capítulo 11 são realizadas as “Considerações Finais”. Apresento, por fim, as Referências Oraís, Impressas e Virtuais.

CAPÍTULO 1

DETERMINAÇÕES HISTÓRICAS, SOCIAIS E POLÍTICAS DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

Para Lebakeng (2011) o discurso colonial associa a África ao negativo e desumaniza o africano, enquanto naturaliza o eurocentrismo, visão implícita de sociedades, conhecimentos, linguagens e valores culturais, tida como paradigma para o mundo. A desumanização ocorreu por meio da associação de africanos com répteis como cobras, mamíferos como primatas não humanos, cães, porcos e burros, e roedores como ratos, e pelo seu trato como propriedade escrava, com o apoio de uma pseudociência e de textos bíblicos.

Para Mengara (2001 apud Lebakeng, 2011), os africanos são vistos como seres sub-humanos sem história e conhecimento de si e como crianças culturais moldadas por sexualidade, imoralidade e degeneração. Não podendo governar a si mesmos por irresponsabilidade, precisam de mestres para lhes mostrar o caminho da civilização e retirá-los da ignorância, e não podem reclamar a propriedade da África por serem incapazes de geri-la e por não terem direito à justiça humana. Sem religiões estruturadas, necessitariam da luz cristã para se libertarem do animismo. Em guerras de conquista sem permissão ou imperativos ético-legais, continua o autor, foram os invasores que destruíram instituições sociais, tradições, sistemas morais e costumes, o que facilitou a imposição de valores, tradições, olhares filosóficos, preferências estéticas e fundamentos econômicos coloniais. A posse do território, enfim, teve a companhia do epistemicídio de saberes locais, da imposição de paradigmas epistemológicos ocidentais e da autoproclamada absolvição dessa violência existencial e epistemológica (LEBAKENG, 2011), já que os invasores estariam praticando somente o bem.

Estudos psi não contemplam a diversidade étnico-racial de um único país, quanto mais de todo o mundo. A ampliação do debate para a África e para as Américas amplia exponencialmente as dimensões do problema e intensifica os fatores históricos, geopolíticos, socioeconômicos e étnico-raciais que particularizam e pluralizam os muitos sujeitos das ciências psicológicas, afastando-os do ideal branco, heterossexual, masculino, católico, neoliberal e de classe média euramericano. Por isso mesmo convém adotar a perspectiva de autores sensíveis ao debate.

Conforme Nogueira (2014) a Psicologia da Libertação e a Psicologia Crítica Africana valorizam a força e as capacidades de povos oprimidos, voltam-se para mudanças sociais, favorecem a descolonização de povos latino-americanos e africanos e oferecem respostas a desafios sociais cujos efeitos psicológicos degradam indivíduos. Conforme a autora a noção nigeriano-congolesa de pessoa adotada por acadêmicos dos Estados Unidos e do Caribe desde a década de 1960 remete a uma subjetividade coletiva em função da qual o indivíduo não existe sem a comunidade, que não existe sem ele.

Para Nobles (2009) o problema essencial do afrodescendente é recuperar o significado do ser africano que o opressor não conseguiu destruir, mesmo alterando seu senso de africanidade. Como ele sustenta a Psicologia Negra deve reafirmar a sua base afrocentrada, e não apenas reagir às limitações da Psicologia ocidental ou às consequências psicológicas negativas de ser africano em uma realidade anti-africana, apesar das limitações básicas desse instrumento ocidental quando se trata de compreender indivíduos e coletivos africanos. Segundo o autor a Psicologia Africana oferece o impulso revolucionário necessário para a conquista da libertação física, mental e espiritual e, centrada na essência e na integridade africana, favorece a compreensão, a explicação e a cura do ser, do vir a ser e da pertença africana. É preciso, conforme o pesquisador, que o afro-brasileiro busque suas origens africanas, procurando conhecer seus ancestrais e a si mesmo.

Nobles (2009) argumenta que por quase quatrocentos anos os africanos no Brasil sabiam que eram africanos e que os portugueses eram inimigos da liberdade, mas há mais de cem anos os afrodescendentes brasileiros enfrentam o processo de embranquecimento, que para o autor provoca mais danos psíquicos do que os gerados pela escravidão e pela dominação colonial. Dado o ataque psicológico ao senso de humanidade deles, afirma, ser afrodescendente é ser considerado menos humano, enquanto ser branco é ser dotado de bondade, sucesso, criatividade, gênio, beleza e civilização. Reforça-se na psique das crianças que a negritude é inferior por natureza e que a brancura é o padrão de ser humano e justifica o privilégio. O desejo de se aproximar da brancura, para Nobles (2009), nega o mérito e o valor do negro e torna-se uma condição debilitante, patológica e destrutiva, que promove a vergonha da cor e o ódio de si. O embranquecimento, continua, é patogênico, e negros com a ilusão de que não são negros deveriam ser diagnosticados como vítimas de terrorismo psicológico.

Para Akbar (1981 apud Nobles, 2006) algumas desordens são frutos de uma sociedade tipificada por opressão, racismo e supremacia branca. Na desordem do ego alienado, como o autor a caracteriza, o indivíduo comporta-se de modo contrário à sua natureza e à sua

sobrevivência, aprende a agir em contradição com o próprio bem-estar e se aliena de si, pois seu fenótipo natural e tudo o que lhe recorde a aparência física de um africano o desagrada. Na desordem do ser contra si ele expressa hostilidade aberta ou disfarçada em relação ao seu grupo e a si, e identifica-se com o grupo dominante e internaliza a hostilidade deste grupo em relação ao dele; com o tempo torna-se hostil a tudo o que seja ou o lembre que é negro. Na desordem da personalidade autodestrutiva entrega-se a fugas destrutivas da realidade, incluindo o uso de drogas, os crimes românticos e as fantasias de aceitação, havendo homicídios, imposturas, cafetinagem, prostituição e tráfico cometidos por negros contra negros. Desigualdades no atendimento médico, na educação, na habitação e em outras condições socioeconômicas podem induzir a disfunções fisiológicas, neurológicas e bioquímicas que provocam desordens da personalidade. Para Nobles (2006) identificar os danos causados pelo embranquecimento é fundamental para que se possa articular intervenções clínicas e terapêuticas capazes de aliviar e reparar tais danos. A reabilitação supõe a necessidade de sustentar comportamentos, crenças, atitudes, habilidades e atividades culturalmente significativos e oferecer tratamentos clínicos e intervenções terapêuticas compatíveis com a africanidade.

Césaire afirma, em *Discurso sobre o colonialismo* (1978), que no imaginário europeu a colonização é movida por aventura, saques e vantagens comerciais, mas não visa evangelizar, fazer filantropia, reduzir a ignorância, combater doenças ou defender direitos. Este ato violento retira o colonizado de seu quadro de relações e de valores e nele desperta ódio e relativismo moral. Para Césaire os europeus justificaram a ocupação colonial sob os argumentos de que o ser humano superior regenera o inferior, de que a sua mão empunha melhor a espada que a dele, mais infensa ao instrumento servil, e de que o emprego das riquezas é da competência daquele e da vontade de Deus, já que riquezas não podem ficar em mãos de incapazes ou de selvagens preguiçosos. Argumentam também que a liberdade, a autonomia e a responsabilidade são fardos do branco e que o negro, o suposto responsável pela condição colonial, é uma criança ingrata, cujas revoltas pelo fim da escravidão e da colonização resultam de neurose e de loucura coletiva, já que a opressão à qual ele se diz sujeito seria demencial e imaginária. O autor adverte que tanto o colonizado quanto o colonizador são desumanizados, fato central no trato da identidade nas relações étnico-raciais (CÉSAIRE, 1978).

Onde há colonizadores e colonizados há exercício de força, brutalidade, crueldade, ressentimentos e culpas: por isso Césaire associa o domínio colonial da África a um dos mais devastadores regimes de exceção: o nazismo. Em ambos os casos houve violência extrema, incluindo hierarquização e segregação de pessoas, ocupação e delimitação de terras,

apropriação de bens e força de trabalho, menosprezo por culturas, coisificação e adestramento de indivíduos, culpabilização do próprio africano pelas agruras a ele impostas e defesa do latrocínio como um gesto de bondade em seu favor (CÉSAIRE, 1978). Césaire retrata a situação colonial africana na segunda metade do século XX, mas ao menos desde o século XIX há uma delimitação turva entre o colonialismo e o pós-colonialismo em diversas regiões do planeta.

Mbembe (1992) caracteriza o colonialismo como um estado de terror. O estado soberano, para ele, pode se legitimar no poder aplicando o terror para matar inimigos e lidar com a paixão pública por sangue e com as noções públicas de justiça e de vingança. Uma fonte de terror, a escravidão ilustra o experimento biopolítico. A humanidade do escravizado, continua o autor, se converte em sombra devido à tripla perda da casa, dos direitos sobre o próprio corpo e do status político, o que equivale à dominação absoluta, à alienação natal e à morte social. O escravizado é mantido permanentemente em estado de injúria, seu corpo é submetido à dor e sua vida é uma morte em vida, o que contradiz as noções de pessoa e de liberdade de propriedade. Relações entre vida e morte, políticas de crueldade, simbolismos da profanação e o sistema de *plantation* formaram um terror peculiar nas colônias e nos regimes de apartheid (MBEMBE, 1992).

Vivemos em um mundo cada vez mais globalizado, no qual as relações de poder são estabelecidas em uma escala planetária nunca vista e nem sempre consensual. Para Lebakeng, Phalane e Dalindjebo (2006) a globalização é enxergada por seus entusiastas como propiciadora de oportunidades para prosperar, para obter benefícios e recompensas sociais e econômicas e para participar da criação de políticas públicas. Por outro lado, é vista por seus oponentes como a última reordenação do capitalismo tardio, associada à última crise de acumulação do capital. Alguns a consideram uma fase do colonialismo, com uma desigualdade social, econômica e política semelhante à da era imperialista: trata-se, pois, de um processo que beneficia apenas as nações desenvolvidas e causa miséria e desequilíbrio às demais. Para os autores governos africanos pós-coloniais buscam compensar o legado colonial, que incluiu exploração econômica, discriminação étnico-racial, opressão política, alienação cultural, marginalização de conhecimentos e práticas indígenas e desumanização social. Muitos estados africanos são corruptos, agigantados, centralizados, patrimoniais, autoritários e elitistas, mas o maior perigo é a globalização (LEBAKENG; PHALANE; DALINDJEBO, 2006).

No dizer de Steve Biko (2018) o racismo não se manifesta apenas em indivíduos, ele é institucionalizado. O mesmo Biko (1971), clamando por união, argumenta que todos os negros são oprimidos pelo mesmo sistema, que a opressão os divide e que é preciso, juntamente com

pessoas comprometidas, formular um programa de emancipação. Áreas como cultura, educação, religião e economia são fundamentais no processo de emancipação, que compreende as interações entre a história de um povo, sua fé em si mesmo e sua esperança no futuro (BIKO, 1971). Emancipação de quê?

Nobles (2009) argumenta que se reconhece o papel da escravidão na construção do Novo Mundo, mas deixa-se de lado o seu papel no descarrilamento do continente africano e das trajetórias individuais de cada afrodescendente, durante o período escravocrata e bem depois dele. Os africanos raptados, para o autor, precisaram ressignificar suas vidas em lugares novos, mas hoje tomar ciência de que todos os afrodescendentes estão fora de seus trajetos é bastante difícil. Os escravizados dispunham de um mapa mental que os tornava africanos e não se inclinavam à servidão e ao barbarismo, mas a colonização os desafricanizou e os redefiniu, tornando-os infensos ao escravismo. Este descentramento é uma problemática psicológica chave para a compreensão da experiência africana na diáspora (NOBLES, 2009).

Efetivamente, a opressão, a discriminação e a humilhação social descritas por Santos e Schucman (2015) para caracterizar o racismo têm origens históricas, classificam dominadores e dominados, naturalizam relações de dominação e justificam as explorações colonial e pós-colonial, pré-capitalista e capitalista. Para Santos, Fernandes e Casco (2015a) desde o iluminismo teorias racialistas idealizaram um indígena pré-civilizado, bom selvagem, testemunha do passado não corrompido e humano a ser convertido e salvo, e um negro descendente de Cam e predestinado à escravidão. Conforme os autores o negro vive e sente de modo individual um sofrimento psicossocial coletivo, que Gonçalves Filho (2007 apud Santos; Fernandes; Casco. 2015a, define como a dor histórica resultante da inferiorização, em um processo de dominação que os despoja de sua humanidade e marginaliza sua identidade.

Para Quijano (2005) a noção moderna de raça, construída a partir da ocupação das Américas com base em supostas estruturas biológicas diferenciais, fundou identidades sociais como instrumento de classificação social. A constituição da identidade europeia e a expansão do colonialismo europeu conduziram à perspectiva eurocêntrica de saber e à elaboração da noção de raça como recurso de naturalização das relações de dominação. O novo modo de legitimar antigas relações entre dominantes e dominados, instrumento universal, eficaz e durável, influenciou também a dominação de gênero. Povos conquistados foram postos em uma condição de inferioridade, tida por natural e estendida a traços fenotípicos, mentais e culturais, tornando-se o critério raça o primeiro na classificação social universal da população mundial.

Assim, a divisão étnico-racial da humanidade e o racismo podem ter resultado do processo colonial, ou pelo menos se consolidaram globalmente a partir dele.

Santos et al (2015) caracterizam o racismo como a ideologia resultante da construção social da raça, que justifica a opressão, a violência e a manutenção de desigualdades e privilégios. A manifestação individual do racismo é o preconceito e a sua manifestação social é a discriminação racial; ambos produzem efeitos na integridade física e psicológica. A ideologia do racismo tem um papel tão importante quanto as outras formas de violência na dominação étnico-racial.

Conforme Almeida (2018) a noção de raça, relacional e histórica, liga-se à constituição política e econômica das sociedades contemporâneas, à expansão da economia mercantilista e à descoberta do novo mundo, operando a partir dos registros biológico e étnico. O racismo, por sua vez, não é um fenômeno patológico ou uma anormalidade, e sim a tecnologia por trás da desigualdade e da violência que moldam a sociedade, a política e a economia. Sistêmico e reproduzido na política, na economia e nas relações cotidianas, o racismo estrutural vincula-se às próprias estruturas sociais e às práticas institucionais. O fato de o racismo, como processo histórico e político, criar as condições sociais para discriminar grupos de forma sistemática para o autor não anula os sujeitos racializados, mas os insere em uma estrutura. Processo de constituição de subjetividades, molda o inconsciente inserindo padrões de clivagem racial no imaginário social e em práticas sociais cotidianas, com o reforço dos meios de comunicação, da indústria cultural e dos sistemas educacional e jurídico.

Central para o debate sobre descolonização aqui proposto, para Lebakeng, Phalane e Dalindjebo (2006) o termo “africano”, que depende de fatores como pigmentação, localização geográfica e autodeclaração, surgiu no contexto colonial para designar os habitantes da África, tendo por referência representações gregas e latinas, que consideravam o clima quente do continente como determinante de inferiorização e percebiam seus habitantes como não entidades, sem civilização, racionalidade ou história. Para os autores o termo “África” foi adotado por autores pós-coloniais em um movimento político de auto definição, identidade própria e autoafirmação, entre os quais incluíram-se Aimée Cesaire, William E. Dubois, Leopold Senghor, Edward Blyden, Franz Fanon e Cheikh Anta.

Quijano (2005) considera a globalização nas Américas o ápice de um padrão de poder mundial, iniciado na constituição do capitalismo colonial, moderno e eurocentrado. A classificação social da população mundial de acordo com a noção de raça, para ele, permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo o eurocentrismo, que implica a

colonialidade no padrão de poder hegemônico. Nas constituições das Américas, conforme o autor, a exploração foi articulada em torno do capital e do mercado mundial. Novas identidades, sob a noção de raça, foram associadas a papéis e lugares na nova estrutura global, impondo-se uma divisão racial do trabalho. A classificação racial da população e a associação de identidades raciais de colonizados a formas de trabalho não pago desenvolveram a percepção de que o trabalho pago era privilégio de brancos. A articulação colonial de todas as formas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, e sob o seu domínio, determinou a geografia social do capitalismo, concentrando o capital entre os europeus. Ao que parece muitos ainda hoje desejam que lideranças de religiões brasileiras de matrizes africanas, em oposição a quem prega a teologia da prosperidade, vivam da devoção que exercem e pratiquem a caridade, enxergando o trabalho sagrado como a manifestação de um dom natural, e não como uma atividade laboral que poderia incluir a remuneração.

Em decorrência deste processo, continua Quijano (2005), a incorporação de culturas heterogêneas ao mundo dominado pela Europa proveu a configuração intersubjetiva do controle do trabalho em torno do capital. Este continente passou a controlar a subjetividade, a cultura e a produção de conhecimento, atribuiu às demais regiões novas identidades geoculturais, expropriou os colonizados mais aptos ao desenvolvimento do capitalismo, reprimiu formas de produção de conhecimento, padrões de produção de sentidos, universos simbólicos e padrões de subjetividade, colonizou perspectivas cognitivas, modos de produzir a experiência material e intersubjetiva, imaginários, relações intersubjetivas e culturas. O atual padrão de poder, o primeiro global, articula todos os âmbitos da existência social a todas as formas de controle das relações sociais: no controle do trabalho está a empresa capitalista, no do sexo a família burguesa, no da autoridade o Estado-nação e no da intersubjetividade o eurocentrismo. São instituições interdependentes que se pretendem universais.

Santos, Fernandes e Casco (2015a) concordam que a expansão capitalista nas Américas foi um processo colonial marcado por violência e opressão e justificado por diferenças raciais. Para eles a categoria raça também participou da construção do mundo moderno e de suas formas de dominação, legitimando a desumanização e a escravização de povos não europeus, com amparo de interpretações religiosas e de concepções científicas. A acumulação de capital foi possível graças à exploração das colônias e à reificação de vidas, embora levantes insurgentes no Brasil colonial desmintam a imagem de um negro passivo. O regime liberal concebe um sujeito ideal capaz de gerir a própria vida, o que justifica fracassos na sociedade de classes, culpabilizando o negro que fracassa, como se a sua dificuldade de inserção particular resultasse

de uma incapacidade individual de aderência à ordem social. Buscou-se, por fim, apagar a história da escravidão colonial sem se garantir direitos plenos de cidadania aos descendentes dos escravos (SANTOS; FERNANDES; CASCO, 2015a).

O racismo, que foi construído historicamente, permanece atual. Dois estudos norte-americanos podem ilustrar a sua violência nas ciências psi. No primeiro, McGilloway et al (2010) advertem que, no campo das ciências psi, as psicoses e a etnicidade são bem investigadas, mas as relações entre cultura, raça e etnicidade são subestimadas e incluídas em pesquisas sobre desordens de personalidade. Os autores revisaram a literatura sobre as variações étnicas na prevalência, na etnologia e no tratamento dessas desordens, observando que há poucos dados originais, as definições de grupo étnico variam e poucos estudos definem desordens específicas. Pode haver negligência em diagnósticos de desordens entre grupos étnicos ou uma prevalência baixa de diagnósticos completos de pacientes negros. Nos Estados Unidos, continuam os autores, os negros são minoria étnica, mas estão sobrerrepresentados em serviços de saúde mental, em especial em espaços forenses e ambientes de cuidados de pacientes, enquanto as definições de categorias de desordens são culturalmente enviesadas e os diagnósticos refletem noções de personalidade euramericanas. Normas comportamentais de uma cultura podem ser consideradas desviantes em outras, mas há estudos insuficientes sobre o peso da etnicidade nas práticas diagnósticas. Diagnósticos insuficientes, parciais e enviesados permitem rotular alguns como doentes, com todo o peso social desta rotulagem, mesmo quando se trata de pessoas saudáveis.

No segundo estudo Bender et al (2007) examinaram relações entre a etnicidade e o tratamento oferecido a indivíduos brancos, negros e hispânicos americanos com desordens de personalidade. As minorias, especialmente a hispânica, recebem muito menos tratamentos psicossociais e medicações psicotrópicas, sobretudo quando as desordens são mais severas. Hispânicos e afro-americanos recebem de um terço a metade das medicações psicotrópicas e muito menos psicoterapia individual, terapia familiar e hospitalizações psiquiátricas do que brancos. Seus tratamentos psiquiátricos são mais breves, a despeito de as desordens de personalidade serem consideradas mais severas e mais comuns entre eles, incluindo o acesso a medicamentos psicotrópicos. Existe alto risco de desistência prematura e atitudes culturalmente moldadas influenciam os relacionamentos durante o tratamento. No sistema de saúde mental o diagnóstico é euramericano e as normas podem não ser adequadas a variações culturais, a começar pelo modo como a psicopatologia se manifesta em diferentes grupos étnicos. Ambos os estudos apontam as limitações dos processos e mostram que, mesmo quando diagnósticos

eficientes são concluídos, alguns recebem menos tratamento do que outros, ainda que estejam mais adoecidos.

A avaliação da normalidade é impossível com o uso de apenas uma métrica. Comas-Díaz (2006) argumenta que valores ocidentais brancos de classe média da psicoterapia euramericana, como o individualismo, a independência, a orientação de futuro e o pensamento linear (lógico-causal), contrastam com o coletivismo, a interdependência, o holismo e o pensamento circular (analogico), típicos de grupos não hegemônicos. Para a autora as ciências psi devem levar em conta variáveis como etnicidade, raça, gênero, idade, orientação sexual, classe social, habilidade física, religião e espiritualidade, nacionalidade, língua, estado de imigrante ou refugiado e níveis geracionais.

Mesmo na Etnopsicofarmacologia, em resposta à medicação psicotrópica, há diferenças genéticas na metabolização de enzimas e o tamanho e a composição do corpo se diferenciam de grupo a grupo e o volume de distribuição das drogas pode variar, especialmente quando absorvidas pelo tecido gordo. Para a autora comportamentos culturais como dietas, respostas a placebos, crenças em saúde e escolhas de estilo de vida também interferem na metabolização dos remédios, e a cultura influencia o modo como as pessoas os ingerem, além de existirem erros de comunicação (COMAS-DÍAZ, 2006). Para ela, enfim, o psicoterapeuta pode se beneficiar com a compreensão dos papéis da etnicidade e da cultura no tratamento, negociando com o paciente a relação nos termos da visão de mundo dele e reconhecendo que todos são influenciados por forças históricas, ecológicas e sociopolíticas: a sua perspectiva transcultural enriquece o processo e pode diminuir o sofrimento que leva à psicoterapia.

Conforme Mbembe (1992), o pós-colonialismo emergiu da violência das relações coloniais, que buscou curar a África da preguiça e da degenerescência nativa, controlar a sexualidade do negro, domar seu espírito, policiar seu corpo e assegurar a melhora da sua produtividade. Hoje os espaços são compartilhados e a construção de identidades é negociada, mas o poder hegemônico colonial permanece institucionalizado e legitimado: regimes pós-coloniais buscam privar os subordinados de si mesmos, docilizá-los e aumentar sua produtividade. No sistema de dominação pós-colonial as pessoas são enganadas por rituais que reafirmam a tirania, interiorizada a ponto de ser reproduzida nas menores circunstâncias cotidianas, em redes sociais, sociedades secretas, práticas culinárias, atividades de lazer, modos de consumo, estilos de vestimenta e dispositivos retóricos, além de na economia política do corpo. A afirmação pública de liberdade evita ações de oposição ou resistência ao comando,

hábil em práticas ambíguas, fluidas e móveis mesmo em instâncias nas quais as regras são precisas.

Mbembe (2001) associa a noção de biopoder de Foucault à de estado de exceção para caracterizar o poder de dividir as pessoas em grupos e selecionar quem matar e quem deixar viver, típico do pós-colonialismo. Na economia do biopoder o racismo regula as funções assassinas do Estado, a colônia é tratada como zona de guerra e o imperialismo destrói poderes locais, instituindo modelos de controle militar e aplicando a violência como forma de direito e a exceção como estrutura soberana. A ocupação colonial pós-moderna, continua, combina disciplina, biopolítica e necropolítica. O necropoder emprega a dinâmica pós-colonial da fragmentação territorial e da separação de comunidades e institui o estado de sítio, assassinando os inimigos internos e os externos sem distinção. As tecnologias da destruição tornam-se mais táteis, anatômicas e sensoriais, embora as vias de matar e de não matar não variem muito. Na perspectiva de Mbembe todos os regimes totalitários, incluindo o colonial e o pós-colonial, são sistemas de signos que compõem um simulacro de realidade, cujo ideário sobre os povos africanos é falso e discriminatório, mas são também sistemas de estruturação de pensamentos, ações e sentimentos, para além da gestão de corpos ou de sistemas econômicos e geopolíticos.

Conforme Mbembe (2001), a identidade africana possui especificidades culturais, políticas e geográficas, mas há três séculos duas tendências historicistas ditam autoridade simbólica ao imaginário coletivo e à subjetividade da África. O economicismo se apresenta como democrático, radical e progressista, desenvolve um imaginário cultural e político a partir de categorias marxistas e nacionalistas e de uma retórica de autonomia, resistência e emancipação e determina a legitimidade, ou não, do discurso africano. A metafísica da diferença, por sua vez, enfatiza a condição nativa e a noção de uma única identidade africana com base na pertença à raça negra.

Mbembe (2001) argumenta que o pensamento iluminista já abordava a autoafirmação, a autonomia e a emancipação do continente, sugerindo que seus habitantes poderiam ser mantidos nos limites da sua diferença ontológica ou ser submetidos a políticas de assimilação, desde que convertidos a certos padrões. No período pós-escravocrata a crítica africana aceitou algumas categorias históricas básicas do discurso ocidental, incluindo as de civilização e de domesticação, que incluíam a conversão ao cristianismo, e a de economia de mercado, conforme o autor adotando-se formas iluministas de governo. Mas ele sustenta que há uma demanda por alteridade e por ciências, democracias e línguas africanas. Foi estabelecida tamanha equivalência entre raça e geografia que os corpos espacial, racial e cívico passaram a

ser tratados como um único corpo. A escravidão, a colonização e o apartheid, relacionados a procedimentos econômicos e jurídicos que levam à expropriação material e ao estranhamento, objetificam o eu africano, o humilham, o desenraizam, causam-lhe sofrimento e o mantêm em uma zona de não-ser, de morte social e de negação da dignidade, infligindo dano psíquico e exílio; ignora-se um sofrimento histórico que, além de infligir danos psíquicos, molda subjetividades.

Para Mbembe (2001) não há identidade sem a existência de uma territorialidade por nascimento, conquista ou auto representação. A territorialidade por excelência é o local em que relações próximas e diretas são reforçadas pela pertença a uma genealogia comum. As categorias ideológicas de pertencimento e de origem e as categorias espaciais de território e de localidade perfazem a cidadania. Conforme o autor os recursos para invocar a identidade ferida incluem filiação, genealogia e herança, o léxico internacional dos direitos de proteção do meio ambiente, de minorias ou de povos nativos e o mercado, que interfere no turismo e em políticas relacionadas a questões de herança. A religião une pessoas, pois a relação com a soberania divina é a principal fonte de significados da maioria das pessoas. O imaginário religioso mobiliza três formações ideo-simbólicas: a noção de carisma, que autoriza a profecia e a declaração oracular, a possessão e a cura; os registros sacrificiais como mortes e funerais; e os domínios do milagroso, que incluem a crença de que tudo é possível.

Para Mbembe (2001), por fim, quando a globalização passa pela mercantilização de identidades disfarçada de tradição, uma de suas mediações-chave com o local é o estado de guerra, que na África molda a identidade, a família, a escola e outras instituições sociais. Em regimes de subjetividade que incluem tortura, mutilação e assassinato em massa a espetacularização do sofrimento reforça memórias traumáticas. Para agravar este drama a dimensão sacrificial da guerra ocorre em conflitos entre os que têm armas e os que não têm e o valor das coisas se sobrepõe ao das pessoas. Este processo sacrificial inclui uma modalidade de violência que tem por meta a destruição física de pessoas e exploração primária de recursos minerais. O estado de guerra se relaciona a dois outros determinantes centrais da escravidão e do apartheid: a vida e a propriedade. A identidade africana é um permanente estado de medo.

Tanto as reflexões de Césaire quanto as de Mbembe indicam ser possível remover o indivíduo do domínio colonial, sendo difícil, no entanto, remover o domínio colonial da subjetividade deste indivíduo. É este o plano mais sutil e eficaz da sujeição pós-colonial: os flagelos da carne inutilizam ferramentas e as inclinam a não realizar suas tarefas, mas as

mutilações simbólicas, mais úteis à dominação, produzem um exército de indivíduos que internalizam e defendem os valores do dominador, enquanto consomem os seus produtos e serviços. Esta reflexão é enriquecida pela de Fanon, para quem, entre os aspectos psicossociais do pós-colonialismo, inclui-se um dinamismo perverso: o flagelado é massacrado em nome do lucro alheio, é discriminado com o sofrimento que isto implica e aprende a odiar a si mesmo e a amar ao seu algoz: identifica-se massivamente com ele, a ponto de desejar ser ele próprio o europeu, e a ponto de empenhar-se arduamente para destruir em si mesmo o negro-africano que o habita e destruir os negro-africanos de seu entorno.

Em *Os condenados da terra* Fanon (1968) apresenta um mundo cindido por exploração e violência colonial e demarcado por quartéis e delegacias. Para o autor a violência presidiu o arranjo deste mundo, destruiu formas sociais e sistemas de referências originários e criou uma história oficial para a metrópole e suas extensões, e não para as regiões saqueadas. Os grandes desafios da descolonização e da libertação deste modelo incluem a distribuição de riquezas, a independência econômica, mudanças nas relações de trabalho e a ciência de que nações colonizadoras são devedoras de colônias e devem apoiar a sua reabilitação. É necessário, para Fanon, conscientizar todos os cidadãos dos países colonizados e eliminar o fosso entre quadros e massas, pois o racismo, o ressentimento e o desejo de vingança não alimentam uma guerra de libertação por si mesmos.

Fanon sustenta que toda consciência nacional deve ser política e social e todo governo libertário deve ter um programa econômico que explicita a sua noção de ser humano e reparta riquezas. Para ele o colonizador encerra o colonizado, esvazia seu cérebro e aniquila seu passado, ensinando que o arrancou das trevas, que a sua liberdade seria um retorno à barbárie e que o colonialismo o impede de suicidar e o protege de dar curso a seus instintos maus, enquanto a África é uma toca de selvagens supersticiosos amaldiçoada por Deus. Como o domínio colonial desarticulou a cultura do subjugado, negou sua realidade nacional, introduziu novas relações jurídicas em seu ambiente e o lançou à periferia, a maturação da consciência nacional passa pela cultura.

Fanon relatou ter atendido pacientes com variados quadros psiquiátricos provocados diretamente pela violência de agentes da ocupação estrangeira. Ele sustenta ser necessário combater pela liberdade do povo e resgatar sua dimensão humana, já que o colonialismo o despersonalizou e, no plano das estruturas sociais, o reduziu a um conjunto de indivíduos que encontram sentido apenas na presença do colonizador. Para o autor é necessário auxiliar a

consciência do africano a assenhorar-se de si: a libertação diz respeito a toda personalidade e a independência é indispensável para a transformação radical da sociedade.

A descolonização proposta em *Os condenados da terra* inclui a desocupação de terras invadidas e a sua reestruturação administrativa e socioeconômica, a suspensão da brutal violência física e psíquica infringida a suas populações, o fim dos abusos econômicos promovidos pelo sistema colonial e o combate à produção e à cristalização de elementos mentirosos e discriminatórios no imaginário relativo a essas populações. Passa também por uma reestruturação profunda da cultura e do psiquismo do indivíduo colonizado, de modo que sua humanidade seja reconhecida, ressuscitada e estimulada.

Césaire e Mbembe indicam que os colonialismos de ontem e de hoje não são redutíveis à ocupação de território ou à exploração de recursos materiais e humanos: o modo de ser da pessoa e suas interações são alteradas, culturas entram em choque e efeitos psicossociais são inevitáveis em colonizadores e colonizados. Fanon leva essas questões a extremos e, em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), oferece excelentes contribuições para o debate sobre identidade negra e identidade religiosa afrodiaspórica e privilegia a subjetividade e o desenvolvimento psíquico do colonizado. Para Fanon falar é existir para o outro e assumir uma cultura e uma civilização, e na ótica colonial, quanto mais da linguagem da nação civilizadora o colonizado assumir, mais civilizado ele será. Fanon argumenta que o negro deveria combater as estruturas sociais, origem de seus conflitos, em lugar de sucumbir ao dilema de branquear ou desaparecer.

As referências originais do negro foram abolidas por contradizerem a civilização a ele imposta, e no mundo branco ele tem dificuldade para elaborar o próprio esquema corporal e histórico. Para Fanon o imaginário que criou a estrutura mágico-social africana descreve um continente selvagem, pagão, habitado por gente de mentalidade primitiva, exposta a animismo, erotismo animal e poderes invisíveis, não evoluída, atrasada, simplória, escrava de um corpo que não se opõe ao espírito. O autor menciona estudos psicanalíticos sobre a neurose, que convertem um menino negro normal, crescido em família normal, em um adulto anormal, educado para adotar uma atitude subjetiva de branco. Fanon argumenta que ao se compararem entre si os negros, preocupados com a autovalorização e com a realização de um ideal de ego branco, muitas vezes desmantelam uns aos outros. O único meio de romper com a autopromoção às custas da humilhação alheia é cada qual restituir ao outro, mutuamente, a sua realidade humana.

Certos dados coloniais e pós-coloniais favorecem a mensuração. Supõe-se que ao menos oito milhões de africanos foram escravizados e que, desse montante, de três milhões e meio a quatro milhões tiveram por destino o Brasil. Avaliações demográficas, documentos históricos e outros recursos podem confirmar esses dados ou não. Descrições de captura, imobilização, transporte, contenção, castigo, alimentação e labor cativo oferecem dados sobre a violência física aplicada pelo civilizado ao não civilizado. Qualquer pesquisa censitária realizada no Brasil demonstra o que se sabe: o negro vive menos que o branco e em situação mais degradante, reside em locais e exerce atividades laborais mais degradantes, não dispõe do mesmo acesso a tratamentos médicos e farmacológicos, a começar pelo neonatal, não frequenta a escola pelo mesmo tempo que ele, nem com a mesma qualidade e é mais vitimado pela epidemia da violência policial. Muitos destes dados favorecem diagnósticos e propostas de intervenção.

Mas há dados puramente especulativos também. Não se sabe quantos milhões de africanos foram mortos, adoecidos permanentemente ou mutilados no continente de origem e na diáspora, em função do tráfico negreiro e de cinco séculos de violência. Os custos socioeconômicos e culturais da colonização para o continente africano, o número real de famílias arruinadas, a quantidade de grupos étnicos eviscerados, por vezes sem possibilidade de restauração, a profundidade da dor que um único menino sentiu no cárcere ou após a execução sumária dos seus, isso tudo e muito mais é incalculável. Fanon e outros expuseram o domínio do imensurável, e por vezes o do indescritível, mas não o do inexistente. Mostram que o colonizado sofre mutilações onde os olhos não veem e os grilhões não alcançam. A colonização não foi apenas a ocupação de espaços, a apropriação material, o furto de mão de obra: ela destruiu indivíduos e coletividades e, no caso de mantê-los vivos por utilitarismo, exterminou o africano dentro de cada corpo profanado. O colonizado sente os efeitos psicossociais da colonização da pior maneira: sofre e faz, ele próprio, coro ao branco, ele mesmo um aspirante a branco, com repulsa de si, capaz de rejeitar a si mesmo para acolher ao ideal de ego do seu algoz.

Para Quijano (2005) o europeu ocidental imagina-se o ápice moderno de uma trajetória civilizatória e atribui aos demais a pertença a categorias inferiores por natureza, os situando no passado da espécie e estabelecendo tal perspectiva histórica como hegemônica. Para Lebakeng, Phalane e Dalindjebo (2006) o epistemicídio mata a herança africana, valoriza a europeia, absolve a si mesmo da violência e promove uma formação colonialista, de apartheid e conservadora, inclusive em cursos técnicos e em cursos universitários liberais, a estendendo a

áreas como religião, política, legislação e economia. O emprego do inglês e a ausência de línguas africanas em tais ambientes impedem o seu desenvolvimento, sob o argumento de que elas não possuem conceitos epistemológicos.

Para Lebakeng (2011) a sujeição colonial do africano abalou sua confiança, forçou-o a abraçar o cristianismo e, como a colonização remodelou a essência do seu conhecimento e editou a sua história, apropriou-se de sua memória da história, do seu imaginário e das suas práticas. Os padrões atuais são preservados por privilegiados que garantem a não reversão do quadro em favor das epistemologias africanas, que minariam interesses, paradigmas e epistemologias dominantes (LEBAKENG; PHALANE; DALINDJEBO, 2006).

Antes da conquista europeia o africano tinha conhecimentos e tecnologias para lidar com alimentos, metalurgia, couro curtido, condimentos, bebidas fermentadas, fabricação de corantes, mineração e engenharia arquitetônica, além de produzir conceitos teóricos, empíricos, históricos, epistemológicos e metodológicos refinados; pode-se reescrever sua história de modo a considerar sítios institucionais, imaginário visual e conhecimentos disciplinares (LEBAKENG, 2011). Mas, para Lebakeng, Phalane e Dalindjebo (2006), é comum considerar que os conhecimentos tradicionais africanos são defeituosos, inferiores, não refinados e não desenvolvidos, apartando-se tais representações intelectuais das experiências vividas pela maioria das populações africanas.

Para Akomolafe (2011) o período colonial promoveu uma reconfiguração global das identidades, mas hoje críticas e resistências ao pensamento eurocêntrico se organizam em universidades em torno do Sul Global, com enfoque mais em discursos institucionais do que em relações de poder historicamente configuradas. Sendo impossível distinguir categorias culturais e políticas ou retornar ao passado utópico da cultura africana, o autor aplaude a crescente consciência sobre os sistemas africanos em publicações, universidades, políticas de desenvolvimento e práticas institucionais de suporte a culturas indígenas. Sua questão é transcender a alteridade negativa e resgatar a autonomia, a supremacia, a soberania e a hegemonia que permitirão ao continente africano definir a si mesmo, guardando a memória da violência colonial. Mas, Akomolafe (2011) adverte, evocar um passado romântico da África esconde situações problemáticas, demoniza o ocidente e assume que a cultura é uma realidade objetiva instituída em um fluxo discursivo.

Lebakeng, Phalane e Dalindjebo (2006) argumentam que a universidade africana enfrenta crises de identidade, legitimidade, degeneração da pesquisa, evasão de cérebros,

relevância, autoridade, epistemologia, representações históricas e políticas estudantis. Fundada em modelos ocidentais, assim permanece na era pós-colonial, mas deve se africanizar, afastar o mimetismo e a dependência ocidental, adaptar modelos estrangeiros ao local e adotar epistemologias africanas. Muitos acadêmicos lutam para reverter o epistemicídio e afirmar a epistemologia africana.

Para Lebakeng (2000, apud Lebakeng; Phalane; Dalindjebo, 2006) há seis níveis de africanização possíveis. O meta-teorético diz respeito a uma ;visão de mundo africana ontológica, epistemológica, paradigmática e ética. O teórico refere-se a experiências sócio-históricas e práticas socioculturais africanas. O metodológico refere-se a abordagens metodológicas e a presunções por trás delas. O pedagógico implica métodos de ensino condizentes com o contexto sociocultural e as necessidades educacionais de estudantes africanos. O empírico foca ferramentas socialmente relevantes e apropriadas ao contexto africano. O aplicado, por fim, implica a especificação de soluções, planos e políticas. Adotando estes níveis intelectuais e acadêmicos o autor sustenta que os africanos podem rejeitar a noção de que a África não tem civilizações, metodologias, teorias, histórias ou tradições.

As lutas africanas por descolonização epistemológica ocorrem em áreas diversas. Por exemplo, com base na investigação de políticas de cuidados primários de saúde em comunidades da África do Sul, Oloyede (2002) sugere que a perspectiva interdisciplinar da Antropologia Médica deve considerar o modo como serviços psiquiátricos são usados e refletir sobre as suas barreiras. Para o autor a abordagem psiquiátrica deve ser conduzida com sensibilidade cultural e considerar relações entre universalismo e particularismo. Outro exemplo: no campo da Etnobotânica Voeks (2013) compara usos alimentares e medicinais de plantas no contexto originário de povos como os iorubás e os fon e no contexto de candomblés, com adaptações de tradições etnobotânicas a paisagens florestais estrangeiras.

CAPÍTULO 2

BREVE PANORAMA DE ESTUDOS SOBRE RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO BRASIL

Os primeiros africanos escravizados foram introduzidos no Novo Mundo em 1502, e no Brasil em 1530. Entre 1551 e 1850 o abundante tráfico negreiro conduziu o Brasil ao primeiro posto neste intenso processo de importação. Fonseca Junior (2004) argumenta que africanos de mais de 100 grupos étnicos foram trazidos ao país durante a diáspora forçada. É evidente que cada um destes grupos possui uma visão de mundo que lhe é própria. A seguir visito autores importantes para a construção do pensamento brasileiro sobre relações étnico-raciais, com enfoque em populações negras e em suas práticas religiosas. Tal construção migrou da curiosidade pelo exótico e do tratamento mórbido de tecidos epidérmicos e de comportamentos tidos por inferiores para o campo das lutas por reconhecimento e integração.

Temos nos iorubás uma das principais raízes do povo brasileiro, mas a sua participação na constituição biopsicológica e sociocultural do país, como as de diversos grupos africanos e ameríndios, não é devidamente reconhecida e valorizada. Por tais razões há uma contínua formulação de propostas reparatórias locais, como a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2007), que combate a discriminação étnico-racial no Sistema Único de Saúde e defende equidade em saúde para a população negra. Há também iniciativas globais, como a criação da década do afrodescendente, de 2015 a 2024, pela ONU (2014), que incentiva sua valorização e seu acesso a programas de saúde, educação, moradia, segurança e renda.

Silva (2002) investigou as relações étnico-raciais brasileiras na perspectiva antropológica, argumentando que estudos sobre populações indígenas e afro-brasileiras inauguraram a Antropologia no Brasil. Conforme o autor a tradição indigenista foi iniciada por naturalistas estrangeiros, em um período pré-científico, anterior à constituição das primeiras universidades no Brasil, e se desenvolveu no século XIX por meio de expedições científicas. A tradição afro-brasileira teve início na última década do século XIX, quando Nina Rodrigues passou a investigar o negro dos pontos de vista racial e religioso, atendo-se mais ao segundo aspecto após a derrocada do paradigma evolucionista. Para Silva, quando as primeiras universidades brasileiras foram criadas, na década de 1930, Artur Ramos e Roger Bastide instituíram o estudo acadêmico sobre o negro, consolidado por pesquisas institucionalizadas a partir da década de 1960.

No entender de Silva (2002) eleger o índio e o negro como objetos de saber foi central para o estabelecimento das fronteiras da Antropologia. Heroico, idealizado e convertido em símbolo da identidade nacional por movimentos nacionalistas e pela literatura romântica, o índio naturalista esteve no centro de uma cultura etnográfica, a ponto de na Antropologia o termo “etnografia” tornar-se um sinônimo da descrição de povos indígenas. É como se o índio e o negro fossem dois dos motores de certos setores do pensamento científico brasileiro e, mesmo que traduzidos em dizeres idealizados e preconceituosos, eles houvessem gestado áreas acadêmicas em nosso país.

Santos, Bortolini e Maio (2006) afirmam que na segunda metade do século XIX, sob influência do evolucionismo darwiniano, as classificações da diversidade humana por meio de métodos científicos atingiram seu apogeu. A Antropologia Física desenvolveu aparatos teóricos e metodológicos como a antropometria, mensuração das partes do corpo, que investigava especialmente o crânio, invólucro do cérebro tido como marcador de diferenças morfológicas. Esta e outras disciplinas, como a História Natural, promoveram no século XIX e no início do século XX debates sobre similaridades e diferenças morais intelectuais e civilizatórias entre as raças.

Próxima das ciências naturais e sociais e conduzida por profissionais de prestígio, como médicos, mas biologizante e evolucionista, Silva (2002) argumenta que a Antropologia comparava grupos étnicos. Retrato, na época, o negro como elemento externo ao país e como o principal obstáculo ao desenvolvimento social da nação. Representações pré-científicas o associavam a indolência, agressividade, imoralidade e promiscuidade, enxergando primitivismo em suas danças, crenças religiosas e festividades. Em invisibilidade social, era considerado um mal necessário à formação econômica do país, enquanto suas representações em obras literárias românticas, naturalistas e realistas reproduziam estereótipos comuns: ao contrário do índio, que personificou valores morais e ideais nacionalistas, o negro foi associado à escravidão e à condição racial e social dela decorrente, ideário alterado apenas pelo movimento modernista. A Antropologia brasileira do final do século XIX postulou a inferioridade racial do negro e questionou a abolição.

Nesta ciência, então incipiente, Silvio Romero tratou o negro como objeto de ciência, o reconheceu na formação da sociedade e da literatura popular, compreendeu seu universo cultural a partir da língua e da religião e exaltou a comodidade de estudá-lo “em casa” (SILVA, 2002). Romero atuou em áreas diversas e teve muitas publicações entre o fim do século XIX, antes dos trabalhos de Nina Rodrigues, e o início do século XX. Para Silva (2002) as poucas

obras sobre o negro anteriores às dele eram descrições de cronistas e viajantes, autos do Santo Ofício o acusando de feitiçaria e, com o advento da imprensa, notícias de seção policial relacionando seus cultos a curandeirismo e charlatanismo. Essas notícias compuseram a documentação jurídica de processos criminais, eram parciais e reforçaram preconceitos, o associando a exotismo, folclore, delitos e farsas.

A imagem do índio oscilou entre a inferiorização racial da Antropologia biologizante e a valorização de seu universo cultural pela etnografia, mas a do negro o desqualificou muito antes de lhe atribuir uma cultura passível de descrição mínima (SILVA, 2002). Compreender a construção histórica deste imaginário é fundamental para o entendimento da construção das relações étnico-raciais no Brasil.

No final do século XIX Raimundo Nina Rodrigues defendia que a raça era vital na constituição da sociedade e dos indivíduos. Baseado no evolucionismo social relacionou patologias psiquiátricas e tipologias criminais a pertencas étnico-raciais e argumentou que o retrocesso econômico baiano era responsabilidade de negros e mestiços, que influenciavam a população com suas doenças, costumes e religiões. Conforme Silva (2002), Nina Rodrigues atuou na Faculdade de Medicina da Bahia, no campo da Medicina Legal e da Antropologia Criminal em meio à Abolição e à Proclamação da República, quando pareceres de cientistas orientavam políticas de intervenção social. Nina defendeu a existência de condicionantes biológicos de crimes, estupros, pederastia e fanatismo religioso; para ele a inferioridade racial do negro e a miscigenação, que considerou um fator de degeneração das raças, eram os principais desafios que a medicina e a nova ordem jurídica, política e econômica do Brasil deveriam enfrentar. Seu interesse por patologias e desajustes psíquicos de negros e mestiços o levou a estudar o universo místico desses grupos.

As primeiras publicações de Nina são anteriores às de Freud, pai da Psicanálise, James, pai da Psicologia da Religião, e Jung, pai da Psicologia Analítica. Em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894) Nina reuniu lições ministradas por ele em um curso superior, associando sua preocupação com a Medicina Legal ao interesse pelo papel da raça na patologia da população brasileira. Para ele a negritude transmitiria doenças, inclusive as de caráter, e conferiria maior propensão ao crime (CORRÊA, 2006).

O animismo fetichista dos negros baianos (1900) reuniu artigos de Nina publicados na *Revista Brasileira*; a primeira edição, publicada em francês, foi reeditada no Brasil em 1935, com prefácio e notas de Arthur Ramos. A obra foi marcada pela descrição de ritos e crenças

religiosas negras, qualificados como histeroides e primitivos (CORRÊA, 2006). O autor procurou demonstrar a incapacidade psíquica do negro de adotar uma religião baseada em conceitos abstratos (SILVA, 2002).

Em *Os Africanos no Brasil* – escrito entre 1890 e 1905 e publicado postumamente, em 1932 – Nina sistematizou observações empíricas e dados de fontes escritas, com abordagem historiográfica, em torno de temas como a procedência dos grupos africanos vindos para o Brasil, as revoltas de maometanos e a formação do quilombo de Palmares, além dos aspectos religiosos e linguísticos de grupos negros (SILVA, 2002).

Estudos da Escola Baiana de Antropologia, fundada por Nina, criaram um modelo que explicava as supostas deficiências do negro brasileiro e as consequências sociais do convívio com ele. A discussão prosseguiu no início do século XX, conduzida por seus discípulos Arthur Ramos, Juliano Moreira e Afrânio Peixoto. Ramos empenhou-se em popularizar as obras de Nina sobre o negro brasileiro e aplicou a Psicologia, a Psiquiatria e a Antropologia ao estudo de relações étnico-raciais e de questões religiosas afro-brasileiras. Podia não reduzir a possessão à histeria, mas atribuía aos negros um quadro de personalidade regredida. Depois desses precursores o interesse pelas religiões afro-brasileiras migrou da Psiquiatria, da Psicologia e da Psicanálise para as Ciências Sociais.

Corrêa (2006) localizou 65 artigos de Nina, apenas 4 – em francês – sobre a influência da raça na degeneração do brasileiro; muitos deles são técnicos e encontram-se em bibliotecas de faculdades públicas. Para Nina o negro exerceu uma influência social, chamada por Corrêa de cultural, sobre o branco. O negro não estava no centro dos esforços de Nina, mas, apesar de imerso no viés étnico-racial da época, ele o retratou e registrou a história oral do afro-brasileiro baiano, elementos raros na época. Nina também foi o primeiro a defender que o negro brasileiro era dotado de alma e psique, ainda que primitivas.

Arthur Ramos, médico da Faculdade de Medicina da Bahia e autor de *Primitivismo e loucura* (1926), *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise* (1934, revisto e ampliado em 1940), *O folclore negro no Brasil: demopsicologia e psicanálise* (1935), *As culturas negras no novo mundo* (1937) e *Aculturação Negra no Brasil* (1942). Seu fascínio pelas culturas negras e pela religiosidade afro-brasileira marcou seu esforço etnográfico e psiquiátrico higienista. Ramos lecionou o segundo curso de Psicologia Social no país, articulou um estudo para a UNESCO e seu livro sobre Psicanálise foi elogiado por Freud (PEREIRA; GUTMAN, 2007, SILVA, 2002).

Quando *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos* de Nina foi publicado em 1935, com prefácio e notas de Ramos, este minimizou o racismo e elogiou a etnografia conduzida pelo mestre. Ao lado de *O Negro Brasileiro*, de Ramos, inaugurou a Bibliotheca de Divulgação Científica da Civilização Brasileira, que na década de 1930, sob a direção deste, tornou-se um dos principais veículos de estudos etnográficos sobre o negro no Brasil. Ramos afastou as explicações raciais de seus estudos sobre a religiosidade de matriz africana (SILVA, 2002).

Em 1939 Ramos ocupou a cátedra de Antropologia e Etnografia da recém-criada Faculdade Nacional de Filosofia e integrou o negro e sua religiosidade à disciplina. Publicou o primeiro volume da *Introdução à Antropologia Brasileira* em 1943, sobre culturas indígenas e negras, e o segundo em 1947, sobre europeias, mestiçagem e contatos culturais. A Bibliotheca de Divulgação Científica ofereceu no Brasil valiosa bibliografia em português para a Etnografia. As atividades de Ramos evidenciaram o tema na academia e ele atuou na criação da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, formalizada em 1941 (SILVA, 2002).

Do mesmo período, mas fora do eixo da Escola Baiana, Santos, Bortolini e Maio (2006) lembram que em 1935 o antropólogo físico Bastos de Ávila, do Serviço de Antropometria do Departamento de Educação do Distrito Federal, no Rio de Janeiro, publicou *Questões de Anthropologia Brasileira*, cujo capítulo “Considerações em Torno de Alguns Caracteres Raciais” há um panorama dos procedimentos de classificação racial em voga, incluindo análises da arquitetura do crânio, do tipo de cabelo e da forma do nariz, dos lábios e dos olhos. Em 1958 o autor publicou o *Manual de Antropologia Física*; o capítulo “Classificação das Raças” apresenta sistemas de classificação racial. A classificação de Deniker, reproduzida por ele, dispõe de um sistema semelhante aos usados por botânicos e zoólogos na identificação de plantas e animais, embora Ávila evidenciasse problemas nesses esquemas classificatórios. Na época classificações raciais como a de Lineu buscavam compreender o plano divino da criação por meio da ciência e acreditava-se que a variabilidade biológica humana estaria compartimentalizada em categorias discerníveis. Ávila era herdeiro de um processo acentuado com a expansão do Ocidente a partir do século XV, quando os europeus passaram a encontrar plantas, animais e seres humanos desconhecidos.

Na década de 1930 o Museu Paulista e o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo abrigavam discussões antropológicas, antes da fundação das primeiras universidades, cuja renovação científica não acompanharam. O Rio de Janeiro sucedeu a Bahia como centro de estudos sobre o universo religioso afro-brasileiro, com a cátedra de Ramos na Faculdade

Nacional de Filosofia. Na Universidade Federal de Pernambuco René Ribeiro adotou os estudos afro-brasileiros. São Paulo formou um campo de relações raciais com Roger Bastide e Florestan Fernandes. Em 1941 Pierson criou a Divisão de Estudos Pós-Graduados, na Escola Livre de Sociologia e Política, com a colaboração de Herbert Baldus e Emílio Willens, privilegiando a pesquisa de campo e a formação de quadros. Lá se pós-graduaram Virgínia Bicudo, Oracy Nogueira e Florestan Fernandes. Octávio da Costa Eduardo, ex-aluno de Herskovits e pesquisador de religiões de matrizes africanas no Maranhão, compôs um núcleo de discussão sobre a temática (SILVA, 2002).

Na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo a cadeira de etnografia brasileira e língua tupi-guarani, das Ciências Sociais, responsável pelo ensino de Etnografia Geral e Antropologia Física, foi criada em 1935 e ocupada pelo engenheiro Plínio Ayrosa. Em 1941 foi criada a disciplina Antropologia, voltada a estudos sobre raças e etnobiologia e lecionada por Emílio Willems, da Escola de Sociologia e Política. Em 1948 a cadeira passou a integrar, com a Sociologia e a Política, o Departamento de Sociologia e Antropologia. Na Faculdade de Filosofia do Rio de Janeiro a cultura negra se tornou sinônimo de “etnografia brasileira” e legitimou a Antropologia. Em São Paulo o índio assumiu tal lugar, deslocando o negro, com ênfase nas relações raciais com o branco, para a Sociologia. Pierson organizou a coleção Biblioteca de Ciências Sociais, com enfoque em livros didáticos, para a Editora Martins, Emílio Willems e Romano Barreto criaram a revista *Sociologia* em 1939 e Egon Schaden fundou a *Revista de Antropologia* em 1953 (SILVA, 2002).

Em 1933 Raul Briquet ministrou, na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, um curso do qual resultou a publicação *Psicologia Social* (1935), sobre preconceito étnico-racial. Em 1935 Ramos ministrou um curso de Psicologia Social na Escola de Economia e Direito da Universidade do Distrito Federal, no Rio de Janeiro, que resultou no livro *Introdução à Psicologia Social* (1936) (GOMES, 2013).

Em *Casa-grande & Senzala* (1933) Gilberto Freyre usou metáforas arquitetônicas para sustentar que o espaço de brancos alicerça o Brasil, sendo o espaço de negros um complemento. Para Silva (2002) Freyre defendia o pioneirismo nos estudos sobre o negro no Brasil era não de Nina, mas de membros da Nova Escola do Recife, como José Bonifácio, Silvio Romero e Alberto Torres. Esta escola teve continuadores como Roquette-Pinto, João Batista Lacerda, Froes da Fonseca, Fernando de Azevedo, Ulysses Pernambucano e discípulos deste último, como René Ribeiro, Gonçalves Fernandes e Waldemar Valente. Freyre organizou o I Congresso Afro-Brasileiro no Recife, em 1934, com estudiosos e praticantes de religiões afro-brasileiras,

para debater o universo religioso. Em 1937 Édison Carneiro, discípulo de Ramos, organizou o II Congresso Afro-Brasileiro na Bahia; os trabalhos apresentados em ambos os eventos foram publicados pela Bibliotheca de Divulgação Científica. Os estudos afro-brasileiros foram influenciados por autores como esses entre as décadas de 1940 e 1960 (SILVA, 2002).

Em *Raízes do Brasil* (1936) o historiador Sérgio Buarque de Hollanda descreve o processo de formação da sociedade brasileira, destacando o papel central da população branca e o papel secundário das demais no processo. Muitos autores parecem compartilhar a noção de que o branco construiu a civilização brasileira, enquanto o negro e o índio foram meros colaboradores, figurantes, braços e pernas.

Desde o século XIX o termo “folclore” designava tradições culturais de populações não eruditas, mas na década de 1930 as fronteiras entre Folclore, Antropologia e Etnografia começaram a ser definidas. A Sociedade Brasileira patrocinou conferências. Mário de Andrade, secretário do Departamento de Cultura de São Paulo, criou em 1936 a Sociedade de Etnografia e Folclore, que recebeu Claude e Dina Lévi-Strauss, Roger Bastide e Pierre Monbeig, promoveu cursos e permitia a apresentação de comunicações sobre pesquisas, inclusive sobre o tema do negro. Mário idealizou a Missão de Pesquisas Folclóricas, que saiu de São Paulo em 1938 e visitou vários estados do Brasil, filmando e gravando rituais religiosos afro-brasileiros e festas populares (SILVA, 2002).

Estudos de ótica francesa buscaram núcleos africanos no país. Roger Bastide chegou ao Brasil em 1938 e substituiu Claude Lévi-Strauss na cadeira de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Lévi-Strauss publicou *Tristes Trópicos* (1957) e Bastide investigou a contribuição negra para a cultura e da poesia afro-brasileira para a literatura, além de traduzir *Casa-grande & Senzala*. Em 1944 viajou pelo Nordeste, e depois publicou *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (1945), descrevendo o barroco brasileiro e os candomblés. Bastide ainda publicou três artigos sobre *Estudos Afro-brasileiros* no Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP em 1946, 1951 e 1953. Já na França, publicou *Le Candomblé de Bahia – Rite Nagô* (1958) e *Les Religions Africaines au Brésil* (1960). Em *Les Amériques Noires* (1967) estudou africanismos presentes em outros locais americanos (SILVA, 2002).

Na década de 1940, na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, Pierson ministrou o terceiro curso de Psicologia Social. Conhecido por *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*, fruto da tese de doutorado defendida na Escola de Chicago (1939),

trabalhou as noções de indivíduo, grupo, comportamento e comunicação, com enfoque em imigração, desorganização social e relações étnico-raciais. O seu doutorado, publicado no Brasil com o nome *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial* (1945), teve os prefácios de Robert Park e Arthur Ramos. Enxergando as relações raciais como harmoniosas, dedicou um capítulo ao Candomblé. Voltou ao Brasil em 1939 para integrar o quadro de professores da Escola Livre de Sociologia e Política, fundada em 1933 em São Paulo, e por dezoito anos implementou uma postura profissionalizante nas Ciências Sociais no modelo de Chicago (SILVA, 2002; GOMES, 2013).

A escola abrigou um estudo coordenado por Roger Bastide e Florestan Fernandes, com apoio da UNESCO. A Psicologia foi representada por Virgínia Leone Bicudo e Aniela Ginsberg, com resultados publicados em 1955 no livro *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. Em 1945, sob a orientação de Pierson, Bicudo produziu a primeira dissertação de mestrado sobre relações étnico-raciais defendida em instituição universitária brasileira: *Estudo de Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo*. Para a autora o preconceito de cor se manifesta quando o negro ascende socialmente; a rejeição traumatiza, mas estimula o desenvolvimento da consciência de cor; e esta consciência estimula esforços para superar o sentimento de inferioridade e alçar posições socioeconômicas melhores (GOMES, 2013, SANTOS; SCHUCMAN; MARTINS, 2012).

Em 1940 Melville Herskovits pesquisou aculturação negra no Brasil. Herskovits influenciou *The Negro in Northern Brazil: a Study in Acculturation* (1948), de Octávio da Costa Eduardo, e *Cultos Afrobrasileiros do Recife: um Estudo de Ajustamento Social* (1952), de René Ribeiro, que adotaram teorias sobre aculturação e relações entre cultura afro-brasileira e personalidade. Eduardo lecionou com Pierson na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo e Ribeiro ocupou a cátedra de Etnografia do Brasil da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, além de integrar a primeira equipe de pesquisadores do Instituto Joaquim Nabuco, fundado em Recife por Freyre em 1949 (SILVA, 2002).

Ruth Landes, da Universidade de Colúmbia, onde atuavam Franz Boas e seus discípulos, pesquisou relações étnico-raciais no Brasil entre 1938 e 1939, especialmente aspectos rituais e sociais do candomblé e o papel feminino na estrutura de cultos de Salvador; o fruto da pesquisa é *The City of Women* (1947) (SILVA, 2002). No Brasil a obra foi lançada como *A cidade das mulheres* (2002).

Obras de brasilianistas e brasileiros incentivaram uma investigação da UNESCO sobre a convivência harmoniosa entre raças no Brasil, idealizada por Ramos e executada por Alfred

Métraux, com pesquisas em comunidades rurais baianas e áreas urbanas como Recife, Rio de Janeiro e São Paulo. Religiões afro-brasileiras foram incluídas após a intervenção de Freyre, sob o argumento de que elas têm relação com o preconceito, cabendo a René Ribeiro desenvolver *Religião e Relações Raciais* (1956) no Recife.

Conforme Oliveira (1974), em 1950 acreditava-se no bom convívio entre as raças no Brasil, na índole pacífica de sua população, no fato de que a escravidão latino-americana teria sido mais branda do que a inglesa e no fato de que o branqueamento afasta o mulato do negro. Em decorrência da suposta aceitação do mulato, o negro pode esperar que seus filhos rompam barreiras estabelecendo relações conjugais com gente de pele mais clara. Para o autor a miscigenação realça a exploração escravocrata sofrida pela mulher negra e, na ideologia do branqueamento, resultou na categoria social “mulato”, que valoriza a branquitude em detrimento da negritude.

Um fator determinante para reformular os debates sobre o negro brasileiro teve início. Para Santos, Bortolini e Maio (2006) a noção de raça perdeu sua credibilidade científica, mas no plano das relações culturais, econômicas e políticas continua importante e integra o cotidiano como um constructo social. Inspirada por condições como o Holocausto, a crítica genética a este conceito estava presente nas primeiras declarações sobre raça da UNESCO, na década de 1950, e foi impulsionada recentemente por tecnologias de sequenciamento de DNA e métodos para averiguar fatores demográficos, sociais e ecológicos na dinâmica evolutiva.

Nas décadas de 1960, 1970 e 1980 a Sociologia produziu obras notáveis sobre o negro e suas religiões. É o caso de Roger Bastide, com *As religiões africanas no Brasil* (1960) e *As Américas negras* (1967/1974). O autor já publicava títulos relevantes desde a década de 1930, como *O Candomblé da Bahia* (1958), e esteve entre os fundadores da Universidade de São Paulo, personificando as correntes francesas da área.

Em *O povo brasileiro* (1995) Darcy Ribeiro retomou a tese da miscigenação de três raízes, atribuindo as origens das diferenças sociais a questões sociais, e não a fatores genéticos. As hipóteses sobre a miscigenação formuladas por Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Darcy Ribeiro parecem mais plausíveis quando o DNA do brasileiro é estudado, ou mesmo quando se investiga a lamentável cultura do estupro em nossa história sangrenta. A Genética confirmou em boa medida as trocas de material gênico apontadas por pesquisadores da formação do Brasil. Argumentos das ciências médicas atuais corroboram que a discriminação étnico-racial é um constructo social e histórico que legitima relações de poder e é devastador

ao psiquismo das populações não brancas e suas formas de inserção no mundo, o que inclui as expressões negrocêntricas de religiosidade. Reconhecer e valorizar a participação ativa de afrodescendentes na constituição do país, criar mecanismos preventivos e reparatórios que lhes permitam usufruir de seu esforço e do compromisso de seus ancestrais e exaltar os elementos simbólicos positivos da herança africana no Brasil são necessidades vitais.

Para Santos, Bortolini e Maio (2006) as críticas à aplicação do conceito de raça se intensificaram nas décadas de 1960 e 1970, com a expansão das pesquisas em genética de populações, apoiadas na análise de marcadores biológicos, e não mais na morfologia. A Genética passou a informar que os sentidos não apreendem a variabilidade biológica humana, cujos marcadores externos minimizam a identidade da espécie, pois diferenças fenotípicas, por exemplo, são ínfimas em um genoma com 25 mil a 30 mil genes.

A popularização da Genética a partir dos anos de 1990 resultou em valiosas pesquisas relacionadas à herança africana no Brasil, com o rigor das ciências médicas e o cuidado com os meios histórico e social. Argumenta-se não haver diferenças biológicas significativas entre os diversos segmentos humanos, a ponto de se recomendar que o descritor “raça” seja extirpado da literatura médica (PENA, 2005). Com base nos mesmos argumentos defende-se que as diferenças mais expressivas entre povos e entre indivíduos resultam de construções sociais (PENA e BIRCHAL, 2006). A identificação do DNA de um indivíduo pode confirmar a construção social de sua identidade ou abalar essa representação, mas possui caráter antes social do que biológico (SANTOS; BORTOLINI; MAIO, 2006). Argumenta-se, mesmo, ser possível que cerca de 86% dos brasileiros possuam ancestralidade africana, provavelmente herdada do tronco materno de sua árvore genealógica (PENA; BORTOLINI, 2004).

Para Pena e Birchall (2006) avanços da Genética Molecular e o sequenciamento do genoma humano permitiram o exame da correlação entre variação genômica, ancestralidade biogeográfica e aparência física, mostrando que a distinção de raças não tem significado biológico e a de fenótipos é irrelevante para o genoma. Deve-se, pois, à construção social e cultural do conceito de raça o privilégio atribuído a culturas, línguas, crenças e grupos para satisfazer privilégios e interesses econômicos específicos. O ser humano moderno, *Homo sapiens sapiens*, teve origem na África há menos de 150.000 anos, e há cerca de 100.000 anos alguns grupos humanos imigraram para outros continentes, dizimando e substituindo o Neandertal e outras populações arcaicas de *Homo sapiens* (PENA; BIRCHAL, 2006).

Pena e Bortolini (2004 apud Santos; Bortolini; Maio, 2006) estimam que 52% dos brasileiros pretos e pardos são afrodescendentes pelo lado materno e 87% são afrodescendentes

por marcadores biparentais. Mas o Brasil é recente na história do planeta. Pena e Birchall (2006) asseveram que, na perspectiva genética, todos os seres humanos compartilham um ancestral africano recente e suas diferenças morfológicas ocorreram apenas entre os últimos 50.000 e 40.000 anos. Os autores notam que, com exceção dos gêmeos monozigóticos, todos os seres humanos possuem genomas únicos. A cor da pele é uma característica genética sujeita à seleção natural e à adaptação aos níveis de radiação ultravioleta, havendo correspondência geográfica significativa entre os níveis de UV e o grau de pigmentação da pele; é determinada pela quantidade de melanina na derme, controlada por entre quatro e seis genes, número insignificante frente aos entre 25.000 e 30.000 constituintes do genoma humano. Outras características morfológicas, como formato da face, espessura dos lábios e cor e a textura do cabelo, são superficiais e resultam de adaptações a variáveis ambientais (PENA e BIRCHALL, 2006).

Pena e Birchall (2006) observam que, apesar dos questionamentos ao mito da democracia racial e dos avanços científicos, o preconceito social brasileiro, relativo à aparência física, que privilegia características associadas ao continente europeu, ainda existe. A cor resulta de uma avaliação fenotípica que leva em conta a pigmentação da pele e dos olhos, o tipo de cabelo e a forma do nariz e dos lábios, e possui correlato muito frágil com o grau de ancestralidade africana de marcadores genômicos específicos: assim, a aparência física de um brasileiro não permite inferir o seu grau de ancestralidade africana e a cor socialmente percebida não tem relevância biológica. Segundo os autores, por fim, o conceito sociocultural de raça gerou etnocentrismo e projetos de dominação, mas é puramente ideológico.

Para Santos, Bortolini e Maio (2006), embora o corpo seja simultaneamente biológico e social, individualizado e relacional, o agente produtor de sua identidade cultural e tecnocientífica é uma molécula, o DNA, invisível a olho nu. Para eles diferentes migrações, iniciadas entre há 200 mil e há 150 mil anos, promoveram mutações geográfico-específicas no DNA humano: o cromossomo Y e o mtDNA permitem identificar informações sobre os movimentos de homens ou de mulheres, respectivamente, em dezenas de gerações de uma população, e estudos sobre eles procuram recuperar a formação do povo brasileiro. A maioria das patrilinhagens dessa população é europeia e cerca de 60% das matrinhagens é ameríndia ou africana, indicando um padrão de reprodução assimétrico de homens europeus com mulheres indígenas e africanas (SALZANO; BORTOLINI, 2002 apud SANTOS; BORTOLINI; MAIO, 2005-2006). Em outras palavras, proporções menores de homens europeus mantinham intercuro com proporções maiores de mulheres africanas e ameríndias, em relações nem sempre consentidas.

CAPÍTULO 3

PSICOLOGIA E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO BRASIL

Neste capítulo traço um panorama dos estudos que contemplam relações étnico-raciais e religiões de matrizes africanas no Brasil entre o final do século XIX e o início do XXI. A Psicologia foi constituída como ciência no período, com o auxílio de conceitos, métodos e modelos teóricos por vezes emprestados de outras ciências. O enfoque recairá sobre as condições para a constituição de sujeitos afrocentrados.

Para Santos, Schucman e Martins (2012) há três marcos do pensamento psicológico brasileiro sobre as relações étnico-raciais. Entre o final do século XIX e o início do século XX temos o primeiro: ao investigar características psicológicas de escravizados e de libertos, considerados perigosos e sujeitos a controle policial e exclusão social, a Escola Baiana de Antropologia associou Medicina e Psicologia. Influenciados pelo determinismo biológico, os estudiosos da época empregavam teorias raciais na constituição das ciências e, tocada por essas teorias, a Psicologia brasileira investigou a saúde mental de populações afro-brasileiras e seu animismo, que incluem o campo religioso.

Santos, Schucman e Martins (2012) dão a conhecer que nas décadas de 1930 e 1940 a Psiquiatria brasileira investigou a distribuição étnico-racial das doenças mentais. Na época negros e mestiços recebiam mais diagnósticos de doenças toxinfeciosas, como alcoolismo e sífilis, e de doenças constitucionais, como esquizofrenia e psicose maníaco-depressiva. O debate sobre raça-etnia e nação intensificou-se entre 1930 e 1950, quando Arthur Ramos, Raul Briquet e Donald Pierson promoveram os primeiros cursos acadêmicos de Psicologia Social no Brasil.

Entre 1930 e 1950 fincou-se o segundo marco. A Psicologia passou a ser lecionada no ensino superior brasileiro e teve início um processo de investigações que inferia sobre possíveis efeitos de fatores históricos e sociais na constituição de integrantes da população negra. Alguns estudos já apontavam para a possibilidade de que o psiquismo do afro-brasileiro estivesse sujeito a deformações causadas por fatores sociais, entre os quais a sua sujeição a variadas formas de violência (SANTOS; SCHUCMAN; MARTINS, 2012).

A partir de 1990 surgiram estudos sobre branqueamento, branquitude e ações de promoção da igualdade étnico-racial. Passou-se a questionar o legado do branqueamento, seus

efeitos psicológicos sobre identidades étnico-raciais de negros e brancos e a própria branquitude, identidade étnico-racial da pessoa de pele branca. Foram valorizados temas como a formação de identidades negras positivamente afirmadas, o ingresso de indivíduos em grupos de militância e o papel de saberes tradicionais africanos e afro-brasileiros na exaltação da negritude (SANTOS; SCHUCMAN; MARTINS, 2012).

Também investigaram relações étnico-raciais entre as décadas de 1930 e 1950 Oracy Nogueira, Carolina Martuscelli Bori, Guerreiro Ramos e Luís de Aguiar Costa Pinto (GOMES, 2013). O debate sobre a formação sociocultural das diferenças na Psicologia brasileira entre 1930 e 1960 desconstruiu o determinismo biológico das raças e configurou novos saberes sobre as relações étnico-raciais no Brasil (SANTOS; SCHUCMAN; MARTINS, 2012). Dante Moreira Leite, Virgínia Leone Bicudo e Aníela Meyer Ginsberg são os principais autores da Psicologia da época (CUNHA; SANTOS, 2014).

Em *Os segredos de Virgínia* (2013) Gomes atenta que Bicudo articulou a análise sociológica à Psicologia Social, interface que ganhou força no final da década de 1940, já após a divulgação do Holocausto. Em *Atitudes de alunos de grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas* (1953), encaminhado à UNESCO, Bicudo relacionou a dimensão subjetiva do preconceito à educação. Para Bicudo existe consciência racial em atitudes e predisposições psicológicas e o sentimento de inferioridade se desfaz quando a pessoa atribui valor positivo à ascensão social e se identifica com os valores do grupo negro; a discriminação é proporcional à ascensão social e pode se manifestar como rejeição traumatizante; e o sentimento de inferioridade do negro é construído pelo branco, que define os termos da exclusão. Nesta obra Cunha e Santos (2015) apontam atitudes de intimidade, aproximação e/ou rejeição de estudantes devido à cor da pele e a influência familiar na formação de preferências e preconceitos.

A dissertação de mestrado de Bicudo, *Estudo de Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo* (1945) foi a primeira sobre raça defendida em uma instituição de ensino superior brasileira. Articulando análise sociológica (estrutura de classes, mobilidade social, preconceitos) e Psicologia Social (atitudes sociais), ela concluiu que o preconceito de cor é uma barreira à ascensão social de negros, apesar dos esforços, da educação e da formação profissional (CUNHA; SANTOS, 2015). Bicudo afirmou que a mobilização de associações pela ascensão social de negros não elimina o preconceito, mas contribui para o desenvolvimento da consciência social. Suas conclusões foram análogas às de seu orientador, pois em *Negroes in*

Brazil: a study of race contact in Bahia (1942) Pierson já argumentara que entre os negros baianos a consciência era de classe, e não de raça-etnia (GOMES, 2013).

Filha de poloneses, Aniela Meyer Ginsberg viveu a infância na Primeira Guerra. Doutourou-se em Filosofia pela Universidade de Varsóvia em 1933, mudou de país e, em 1936, passou a estudar diversidade étnico-racial, desigualdades e discriminação no Brasil. Lecionou na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, na Universidade da Bahia e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (CUNHA; SANTOS, 2014). Participou da criação e do desenvolvimento de três instituições voltadas para pesquisa e ensino em Psicologia: o Instituto de Organização Racional do Trabalho (IDORT-SP), o Instituto de Seleção e Orientação Profissional (ISOP-RJ) e o Instituto de Pedagogia e Psicologia da PUC-SP (IPPUC-SP) (GOMES, 2013).

Ginsberg analisou diferenças individuais e grupais de idade, sexo, meio social, origem nacional, cultura, fator étnico-racial e processos migratórios, atitudes e interesses de jovens de diferentes culturas e processos inter e intraculturais. Influenciada pela agenda antirracista do pós-guerra, questionou a universalidade do saber psicológico. Para Cunha e Santos (2014) dois fatores merecem destaque em suas classificações étnico-raciais: a heteroclassificação e o uso da aparência racial. Os participantes eram classificados por observadores, e não pela autodeclaração, e em geral as classificações étnico-raciais da autora utilizavam apenas aspectos físicos como critério (CUNHA; SANTOS, 2014).

Ginsberg produziu cerca de quarenta artigos, capítulos de livros e resumos de apresentações em congressos sobre raça-etnia e intercultura, desconstruindo a visão biológica determinista de raças-etnias e mostrando que as diferenças podem se transformar em desigualdades. De 1947 a 1978 publicou diversos trabalhos sobre intercultura e raça-etnia (CUNHA; SANTOS, 2014). Um deles é o capítulo “Psicologia Diferencial”, no livro *A Psicologia Moderna* (1953), de Otto Klineberg, no qual sustenta que diferenças de raça-etnia e gênero são determinadas pelo meio (SANTOS; SCHUCMAN; MARTINS, 2012).

No estudo *Comparação entre os resultados de um teste de nível mental aplicado em diferentes grupos étnicos e sociais* (1951) Ginsberg mostra que em todos os grupos sociais investigados os alunos brancos obtiveram os melhores resultados, seguidos por mulatos claros, mulatos, indígenas e descendentes de indígenas e negros. Segundo a autora os brancos tinham nível mental levemente superior, mentalidade mais teórica, menos inibição e afetividade mais expansiva e egocêntrica, e os negros mentalidade mais prática, menos estereotipia e capacidades

criadoras maiores. A diferença de nível intelectual, para ela, reflete processos educacionais, histórias de reforço, questões de personalidade e trajetória de desenvolvimento, e não diferenças étnico-raciais inatas (CUNHA; SANTOS, 2014).

Em *Pesquisa sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo em relação com as crianças de cor* (1955), Ginsberg investigou a preferência de crianças por bonecas brancas ou negras (SANTOS; SCHUCMAN; MARTINS, 2012). Na obra analisou formas e graus do preconceito de raça-etnia no meio escolar; atitudes de crianças em idade escolar em relação a colegas brancos e de cor, em especial as hostis; se as crianças podiam se identificar com seus grupos; e se havia modificações de atitudes com relação a idade, sexo, meio social e cor ou raça-etnia (CUNHA; SANTOS, 2014). Ginsberg sugeriu que as crianças escolhem os companheiros de carteira em sala de aula com base na identificação, mas as crianças completamente brancas têm prestígio e são mais escolhidas, crianças brancas e negras atribuem papéis sociais inferiores a negros com frequência, as escolhas são influenciadas por fatores educacionais, sociais e políticos, estereótipos e desigualdade étnico-racial e a preferência por brancos e mulatos marca o ideal branco e a crença na superioridade socioeconômica e étnico-racial branca (CUNHA; SANTOS, 2014).

Nas décadas de 1960 e 1970 Ginsberg passou a argumentar que ter uma origem étnico-racial não significa possuir as influências culturais atribuídas a ela, e vice-versa. Na década de 1970 investigou em que medida diferenças socioeconômicas e culturais influenciavam as atitudes e a personalidade e diferenciou a influência dos fatores étnico-racial e cultural sobre aspirações profissionais e aspectos de personalidade. Também estudou a relação entre a influência cultural do país de origem e a do país de destino da imigração, adotando os conceitos de aculturação, modificação de valores e adaptação social a dificuldades pessoais. Nesses estudos observou outras variáveis que podem influenciar os resultados, como idade, sexo e nível socioeconômico e educacional (CUNHA; SANTOS, 2014).

Otto Klineberg produziu “Racial Attitudes” para o inquérito *An American Dilemma*, de Gunnar Myrdal (1944), “Negro intelligence and selective migration” (1935) e “Race Differences” (1935), mostrando não haver diferenças intelectuais entre negros do norte e negros do sul dos Estados Unidos. No prefácio de *UNESCO International Social Science Bulletin* (1950) apresentou justificativas para pesquisar as relações étnico-raciais no Brasil, como a necessidade de investigar as tensões que elas provocam e a carência de termos e técnicas capazes de descrevê-las e avaliá-las. No mesmo número publicou “Race Differences: the present position of the problem”, discorrendo sobre diferenças psicológicas entre grupos

étnico-raciais propostas em *Racial Prejudice among american minorities*, de Kennet B. Clark. Em “Race Prejudice as revealed in the study of Racial Situations”, publicado no boletim da UNESCO (1950), apresentou nosso país como uma situação étnico-racial repleta de conflitos e negatividade (GOMES, 2013).

Carolina Bori publicou o artigo “Aceitação de grupos nacionais, grupos ‘raciais’ e grupos regionais em São Paulo” (1950). Uma das responsáveis pela institucionalização da Psicologia no Brasil, foi líder da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e do Núcleo de Pesquisa para o Ensino Superior da Universidade de São Paulo (NUPES-USP), onde desenvolveu projetos sobre educação e relações étnico-raciais. Ginsberg publicou “Escolha do companheiro de carteira” (1947) e, como Bori, considerava a instituição escolar espaço de convívio propício para manifestações de preconceito (GOMES, 2013).

Dante Moreira Leite, para Cunha e Santos (2015) um dos mais importantes investigadores da Psicologia Social entre as décadas de 1950 e 1970, estudou o pensamento brasileiro em produções culturais. O autor publicou os livros *O Caráter Nacional Brasileiro: História de uma Ideologia* (1954/1969); *Psicologia e Literatura* (1964); *O Amor Romântico e Outros Temas* (1964); *Psicologia Diferencial* (1966) e *O Desenvolvimento da Criança: Leituras Básicas* (1972), além de cerca de 60 artigos em periódicos e jornais e 47 traduções, na maioria livros e manuais de Psicologia. Doutorou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo em 1954 com a tese *Caráter nacional brasileiro: estudo de ideologias e estereótipos*, em que apontava preconceitos e estereótipos em teorias sobre a produção literária brasileira. De 1959 a 1970 foi professor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara, ministrando disciplinas de Psicologia e de Psicologia Educacional no Departamento de Pedagogia. Em 1964 tornou-se Livre Docente em Psicologia Educacional, com *Psicologia e Literatura*, que fundamentou um campo mais amplo de investigação e resultou em *A literatura infantil e o desenvolvimento da criança*. Em 1973 obteve o grau de professor titular no Departamento de Psicologia Social e do Trabalho, do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, onde foi chefe de departamento e diretor (CUNHA; SANTOS, 2015).

Em “Preconceito racial e patriotismo em seis livros didáticos primários brasileiros”, publicado no *Boletim 03 de Psicologia*, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (1950), Dante denunciou a falta de bases científicas do preconceito, que argumentou ser construído sobre bases subjetivas (SANTOS; SCHUCMAN; MARTINS, 2012). Conforme o autor o preconceito racial brasileiro se caracteriza por desprezo

e sensação de superioridade da raça branca. Dante aproximou o preconceito racial do etnocentrismo, que caracterizou como a exaltação dos próprios hábitos culturais como os únicos certos ou bons (CUNHA; SANTOS, 2015). O pesquisador considerou a possibilidade de que os autores desses livros didáticos tenham sentido desprezo pelos negros ou vergonha da escravidão; e notou que, mesmo quando reconhecida a ocorrência de preconceitos, avaliaram que estes não impedem nem dificultam os relacionamentos inter-raciais no Brasil (GOMES, 2013).

Representações do negro em livros didáticos brasileiros, aliás, tornaram-se um campo importante de investigações. Rosemberg, Bazilli e Silva (2003) levantaram pesquisas sobre a representação de negros e indígenas em livros didáticos no Brasil, mostrando que, entre as décadas de 1980 e 1990, eram sub representados e estereotipados em textos e ilustrações, em geral ocupando posições subalternas. Também apontaram estereótipos, como a recorrente associação do negro a animais. Negrão apresenta estereótipos em livros didáticos publicados entre as décadas de 1980 e 1990 (SANTOS; FERNANDES; CASCO, 2015a). Oliva (2005a; 2005b; 2005c; 2007; 2008; 2009a; 2009b; 2010) investiga representações do africano e do afrodiaspórico em livros didáticos, jornais e revistas.

Representações da África, do africano e do afrodiaspórico na escola brasileira e em seus materiais didáticos e paradidáticos inspiram cuidados. Inspiram mais cuidados ainda a televisão, presente em 97,2% dos lares do país, e a internet, acessada por 69% dos brasileiros pelo telefone celular. O brasileiro assiste mais de cinco horas de televisão por dia e fica conectado mais de nove horas por dia, empregando ambas as telas simultaneamente em parte desse tempo. O negro tem representatividade nestes meios? Quais são as suas representações? Quais são os impactos destas representações no imaginário e no psiquismo dos brasileiros? Isso vale estudos futuros.

Em *Psicologia diferencial* (1966) Dante relativizou a objetividade científica, argumentando que convicções e objetivos são enviesados e interferem na compreensão da realidade. Para ele todos devem ser considerados iguais e ter oportunidades e direitos iguais, mas as diferenças psicológicas e a necessidade de diferenciação na sociedade, especialmente no mercado de trabalho, não são eliminadas. O autor relaciona povo e etnocentrismo e mostra que a maioria dos psicólogos de seu tempo admite que as diferenças, principalmente as de inteligência, são explicadas por condições econômicas e educacionais. Afirma que nos Estados Unidos e no Brasil os negros se destacam em domínios que não exigem educação formal prolongada, como os esportes e a arte popular, nos quais não há muito preconceito contra sua

participação. Para Dante, ainda, características psicológicas aparentemente ligadas às raças decorrem de condições de vida, o preconceito mantém os privilégios do grupo dominante por dificultar a ascensão social do grupo dominado e impedir a competição e o argumento de que as características psicológicas do povo brasileiro explicam o atraso do país é absurdo (CUNHA; SANTOS, 2015).

Em *O caráter nacional brasileiro* (1953) Dante enfatizou a relevância das contribuições sociais e culturais de várias origens para a construção de características marcantes da população brasileira – e destaque a palavra *contribuição*. Após revisar sua tese de doutorado o autor publicou *O caráter nacional brasileiro* em 1969, descrevendo características psicológicas do povo tidas como típicas e mostrando a inconsistência do conceito de caráter nacional, caracterizado por ele como um fenômeno social marcado por estereótipos, preconceitos e valores subjetivos e culturais para justificar a continuidade de formas de dominação. Dante abordou estudos sobre o caráter nacional brasileiro entre a colônia e a década de 1950, com destaque para autores como Silvio Romero, Afonso Celso, Euclides da Cunha, Raimundo Nina Rodrigues, Oliveira Viana, Arthur Ramos, Manuel Bonfim, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda e Florestan Fernandes (CUNHA; SANTOS, 2015).

Em *O caráter nacional* (1969/2007) e em *Psicologia Diferencial* (1966/2008) o racismo foi apontado como justificativa da dominação. A teoria racista no Brasil é avaliada como possuidora de conteúdo mais primitivo e empregada como arma na luta de classes, cuja linha, para Dante, coincide com a de raças. Conforme o autor há não uma identidade entre desigualdades de raça e de classe social a priori, mas uma coincidência forjada ideologicamente para justificar a exploração e a dominação socioeconômica. Para Dante, enfim, a independência pouco alterou este quadro social, pois a escravidão não era discutida pela classe dominante e a classe dominada não tinha acesso à cultura (CUNHA; SANTOS, 2015). Esta situação persiste.

Encontrei apenas um trabalho de Psicologia sobre religiões afro-brasileiras na década de 1970: o *Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros* (1979), de Ernesto La Porta, cuja elaboração demandou vinte anos. As atividades de campo incluíram investigações em Porto Alegre, Rio de Janeiro e Salvador, no Brasil, e em Dacar, no interior do Senegal. O psicanalista enfatizou a interpretação simbólica dos ritos e expressões sincréticas afro-brasileiras como a Umbanda (VILA NOVA, 1981). Segundo Mantovani (2010), La Porta considerou o fenômeno religioso a partir de linguagens verbais e não verbais e procurou traduzir seus símbolos a termos

psicanalíticos, mostrando ser possível investigar a estruturação do sujeito e do inconsciente com base na estrutura social.

Vila Nova (1981) assinala que o livro de La Porta possui uma descrição etnográfica e em suas conclusões psicanalíticas mais expressivas o autor aponta uma tendência filicida, que induz sujeitos de uma geração a privarem seus filhos de todo tipo de ambição, inclusive a de acesso ao poder. Para La Porta certos sacerdotes tenderiam a matar simbolicamente o crescimento e a autonomia dos seus discípulos, mantendo-os em condição dependente. Para Mantovani e Bairrão (2005), além de reduzir os fenômenos observados a termos psicanalíticos, La Porta não considerou os termos dos próprios participantes, mas reconheceram que foi dos únicos psicanalistas que investigaram o universo religioso afro-brasileiro.

A partir da década de 1980 temos a produção da francesa Monique Augras: em *O duplo e a metamorfose* (1983), *De Iya Mi a Pomba Gira* (1989) e *Os gêmeos e a morte* (1994), entre outros, a autora empreendeu pesquisas na área de psicologia cultural. Seu fascínio pelo negro a induziu a pesquisar espaços de samba e terreiros de candomblé e umbanda.

Entre os marcos da década de 1990 sobre o negro, as religiões de matrizes africanas e as relações étnico-raciais inclui-se a edição de *Negro, macumba e futebol* (1993), que reúne artigos póstumos do sociólogo Anatol Rosenfeld, cujo emprego de expressões fora de época, como “ritos histeroides”, serve de registro do modo pelo qual um estrangeiro interpretava as religiões de matrizes africanas no Brasil dos anos de 1930.

Na década de 1990 os estudos sobre relações étnico-raciais no Brasil foram intensificados. Jurandir Freire Costa, psiquiatria, psicanalista e professor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, realizou pesquisas sobre branqueamento, argumentando que o país não prima pela ideologia da pureza. A ele vieram somar-se Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento e Edith Pizza (SANTOS; SCHUCMAN; MARTINS, 2012). Costa foi inspirado por sua orientanda Neusa Santos Souza, que em *Tornar-se negro* (1983) investigou a construção da identidade do negro em ascensão econômica em uma sociedade estruturalmente branca.

Em 1996 foi criado o Núcleo de Apoio à Pesquisa em Estudos Interdisciplinares sobre o Negro Brasileiro, da Universidade de São Paulo (NEINB- USP), sediado inicialmente em seu Instituto de Psicologia. Helio Santos, um de seus mais expressivos fundadores, sempre afirma que não haveria melhor local para sediar este núcleo, dada a importância fundamental dos fatores psicológicos na constituição dos cidadãos brasileiros. Sua perspectiva de economista lhe possibilitou refletir sobre implicações desfavoráveis ao progresso da nação, cuja demografia

pesquisadores da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP) e da Escola de Comunicações e Artes (ECA-USP).

Desde a sua fundação o NEINB-USP vem contribuindo para o fortalecimento dos estudos sobre o negro na USP e na comunidade acadêmica brasileira. Conforme informado em seu site (www.usp.br/neinb), trata-se de um dos Núcleos de Apoio à Pesquisa (NAP's), da Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade de São Paulo, e tem por objetivos manter o diálogo entre pesquisadores interessados no segmento negro da sociedade brasileira, na realização de pesquisas e atividades de extensão no Brasil e no exterior, na promoção de cursos, palestras, seminários nacionais e internacionais e intercâmbio técnico-científico e cultural, na criação de contatos e convênios de colaboração científica com instituições de ensino fundamental, médio e superior e na prestação de assessoria aos poderes públicos.

Da ação do NEINB-USP em seus primórdios resultaram mestres e doutores, alguns dos quais expoentes notáveis da produção de conhecimentos sobre o negro brasileiro, que atualmente ocupam cargos de docentes, pesquisadores, orientadores de pesquisas e coordenadores de grupos de pesquisa, todos voltados para essa temática. Apenas para mencionar alguns nomes cito as educadoras Denise Maria Botelho, Eliane dos Santos Cavalleiro e Elisa Larkin Nascimento, o jornalista Juarez Tadeu de Paula Xavier e os psicólogos Alessandro de Oliveira dos Santos e Ricardo Franklin Ferreira.

Durante o período em foco as produções da Psicologia relativas ao negro e às religiões de matrizes africanas se intensificaram. Para Schucman, Nunes e Costa (2015) o Programa de Pós-Graduação do IPUSP, inaugurado em 1970, sediou 2.916 teses e dissertações até maio de 2012. Em 42 anos apenas 15 dos 2.916 trabalhos acadêmicos lá abrigados abordaram os temas raça e racismo, menos de 0,5% do total. Conforme o estudo há cinco áreas de concentração no Programa de Pós-Graduação em Psicologia do IPUSP: Neurociências e Comportamento (NEC), Psicologia Clínica (PSC), Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano (PSA), Psicologia Experimental (PSE) e Psicologia Social e do Trabalho (PST). Apenas três (PSA, PST e PSC) têm trabalhos sobre raça-etnia, racismo e relações étnico-raciais ou temas como branquitude, identidade negra e movimento negro. 10 dos 15 trabalhos mencionados no estudo foram produzidos no PSA. Cabe destacar que 10% dos 110 docentes ativos no IPUSP orientaram estudos voltados ao tema, sendo que somente duas docentes o fizeram mais de uma vez. Após a leitura do pouco disponível na biblioteca do IPUSP, Schucman, Nunes e Costa (2015) classificaram estes recursos em três categorias: denúncias de racismo; modos de subjetivação do racismo; e estratégias de superação do racismo. Schucman, Nunes e Costa (2015) observam,

por fim, que pesquisadores do IPUSP contemplaram problemáticas que perpassam a esfera política; produções teóricas relativas ao racismo e às suas diferentes modalidades de expressão; e produções sobre a dimensão identitária, com enfoque nos efeitos psicossociais do racismo.

No âmbito profissional da Psicologia há contribuições incríveis. O Grupo de Trabalho Psicologia e Relações Raciais, da Comissão de Direitos Humanos do Conselho Regional de Psicologia da Bahia, surgiu em 2007 com os objetivos de debater os efeitos psicossociais do racismo que promovem sofrimento psíquico; convidar profissionais e estudantes da área para debater questões raciais no cotidiano da sua atuação profissional; e estabelecer parcerias com entidades locais, estaduais e nacionais no combate ao racismo e na promoção da igualdade racial. O conselho se propõe, no Guia de Referências em Psicologia e Relações Raciais (2010), a consolidar as relações étnico-raciais como campo de saberes científicos e profissionais no discurso psicológico. É fundamental, conforme o grupo de trabalho, que profissionais da área incluam em seu campo de atuação o enfrentamento de desigualdades sociais e étnico-raciais e a promoção de direitos humanos, com enfoque nas dimensões subjetivas e sócio-históricas do racismo. A obra indica produções da Psicologia que podem auxiliar nos debates e na formação, como livros, artigos, trabalhos de conclusão de curso, dissertações de mestrado, teses de doutorado, leituras complementares, sites, filmes, documentários e documentos.

O racismo é uma ideologia que opera as desigualdades e a violência estrutural e institucional presentes na sociedade brasileira. Partindo desta premissa o Sistema Conselhos de Psicologia, constituído pelo CFP e pelos CRPs, assumiu o compromisso de combatê-lo por meio do Código de Ética de Psicólogos e Psicólogas, da Resolução CFP nº 18/2002, que estabelece normas de atuação profissional, e da criação de um grupo de trabalho, em dezembro de 2012. Em resposta a demandas do movimento negro para combater o racismo, o preconceito e a discriminação o Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP), do Conselho Federal de Psicologia (CFP), produziu a obra *Relações Raciais: Referências Técnicas para a Prática da(o) Psicóloga(o)* (2017).

Há caminhos jurídicos para a prevenção e a reparação de danos produzidos pelo preconceito e pela discriminação étnico-racial no Brasil. Partindo da Resolução 64/169, da Assembleia Geral da ONU (2009), que definiu 2011 como o Ano Internacional dos Afrodescendentes para promover direitos humanos e políticos, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) coletou dados sobre a desigualdade étnico-racial no Brasil, as condições de vida do afro-brasileiro e políticas públicas de igualdade. Desde 2003 a instituição

inclui tal debate no periódico *Políticas sociais: acompanhamento e análise*. Também organizou um ciclo de debates, em seis seminários, com técnicos do próprio IPEA, professores, pesquisadores, gestores, ativistas e convidados. Produziu também artigos para a obra *Igualdade racial no Brasil: reflexões no ano internacional dos afrodescendentes*, organizada por Silva e Goes (2013), que apresenta um panorama da situação atual do afro-brasileiro na educação e no trabalho. Esta publicação reúne temas como o trabalho doméstico, a construção histórica de hierarquias sociais, a educação das relações étnico-raciais, a Lei 10.639/2003, a LDB/1996, a violência policial como indicadora de racismo institucional, a situação atual dos quilombos e o modo como as relações étnico-raciais brasileiras são vistas fora do Brasil. Esses dados ajudam a compreender melhor o problema e a propor soluções para ele, incluindo políticas públicas.

A Constituição Federal de 1988 garante a todos, independentemente de classe, gênero, ancestralidade, identidade étnico-racial ou religiosidade, os direitos a vida, saúde, educação fundamental, moradia digna e mobilidade. Além disso, alguns marcos legais contemplam áreas específicas. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996), a Lei 10.639/2003 e a Lei 11.645/2008 regulam o ensino e a produção de materiais didáticos relativos a histórias e culturas africanas e ameríndias. A Resolução 1/2004, do Conselho Nacional de Educação, instituiu as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Uma parceria entre a UNESCO e o MEC resultou na publicação do livro *Contribuições para Implementação da Lei 10.639/2003* (2009), que valoriza a diversidade étnico-racial na educação, enfrenta práticas discriminatórias no cotidiano da escola e reconhece que tais práticas vitimam afrodescendentes e causam egresso escolar.

Cavallero (2001) apresenta algumas ações para uma educação antirracista na escola: reconhecer a existência do problema racial na sociedade brasileira; refletir sobre o racismo no cotidiano escolar; repudiar atitudes preconceituosas e discriminatórias na sociedade e no espaço escolar e cuidar para que as relações interpessoais sejam respeitadas; não desprezar a diversidade do ambiente escolar e utilizá-la na promoção da igualdade; ensinar sobre diferentes grupos que constituem a história brasileira para crianças e adolescentes; buscar materiais que contribuam para eliminar o eurocentrismo dos currículos escolares e contemplem a diversidade racial; buscar meios de educar para o reconhecimento positivo da diversidade racial; e elaborar ações que fortaleçam o autoconceito de alunos pertencentes a grupos discriminados (SANTOS; FERNANDES; CASCO, 2015a).

A Portaria 992/2009, do Ministério da Saúde, instituiu a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. O objetivo é acolher esta população de maneira digna e garantir seu acesso a tratamentos médicos no SUS. Para promover essa política e formar agentes de saúde sensíveis a ela o Ministério criou o curso *Saúde da População Negra*, por meio da Secretaria de Gestão do Trabalho e da Educação na Saúde (SGTES), da Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa (SGEP) e da Secretaria Executiva da Universidade Aberta do Sistema Único de Saúde (UNA-SUS).

Em 2008 o Instituto Amma Psique e Negritude publicou o relato de um workshop destinado a elaborar vivências, emoções e efeitos de práticas discriminatórias; construir ações destinadas à resolução de conflitos étnico-raciais; e fortalecer a autoestima dos participantes por meio de identificação e do uso de recursos para lidar com o racismo. As atividades do encontro incluíam a transferência de conhecimentos; o acolhimento de emoções; o tratamento do grupo como espaço privilegiado de construção coletiva de saberes; a auto-observação e o registro de situações de discriminação; o tratamento do educador como sujeito privilegiado nos processos de mudança de atitude; e a investigação das representações de negros e brancos no imaginário social. O workshop incluiu aquecimento, jogos interativos e de expressão gráfica, fundamentação teórica, trabalhos dirigidos grupais e individuais, identificação e prática de condutas. O corpo e a expressão corporal, moldados por circunstâncias históricas e sociais, foram priorizados no evento (AMMA, 2008).

Como espero estar mostrando neste capítulo, a Psicologia brasileira construiu uma tradição sobre relações étnico-raciais, intensificada nas primeiras duas décadas do século XXI. Um diferencial dos estudos mais recentes foi a construção de conceitos norteadores. Para Paiva (2004, apud Paiva et al, 2009) o cenário religioso brasileiro favorece o enfoque psicossocial e as investigações sobre a influência do grupo na constituição da identidade. Mais especialmente, a interface entre a Psicologia da Personalidade, que estuda o indivíduo, e a Psicologia Social, que estuda o grupo, mostra que o psicossocial e o pessoal se conjugam de tal maneira que a filiação grupal promove a construção identitária. Este é um norte a considerar.

A discriminação étnico-racial é uma construção social e histórica, dotada de mecanismos de atuação fortes e, no campo psicológico, diz-se que é interiorizada no imaginário e na subjetividade. Conforme Santos e Fernandes (2016) os seus efeitos psicossociais moldam condutas, pensamentos e sentimentos que diferenciam discriminados de discriminadores. Os vitimados podem se sentir responsáveis pelo sofrimento vivido e podem se sentir inferiores ou

inumanos. Os danos da discriminação à saúde psíquica incluem dor, angústia, pânico, insegurança, culpa, autocensura, rigidez, solidão, alienação, negação de si, dependências químicas, síndromes e loucuras. Deve-se compreender que se trata de um sofrimento real, que tem origens reais e que pode ser combatido. A promoção da igualdade, a inclusão e seus mecanismos reparatórios, acreditando-se que é possível reparar o mais prolongado genocídio da humanidade e seus efeitos, passam por índices socioeconômicos e educacionais, mas passam também por processos de reconstrução de subjetividades. Talvez um desafio da saúde mental seja provar que a discriminação étnico-racial existe e que quem a denuncia não está louco, nem se coloca na posição de vítima (SANTOS; FERNANDES, 2016). A consciência de que o racismo existe e tem efeitos é um marco importante.

Martins, Santos e Colosso (2013) analisaram 41 artigos de periódicos nacionais, publicados entre 2000 e 2009, para oferecer um panorama das relações étnico-raciais no Brasil, marcado pela violência psicológica do preconceito e do racismo, pelo legado social do branqueamento e seus efeitos psicossociais na identidade étnico-racial de negros e brancos e por políticas e programas de promoção da igualdade. Para os autores as relações étnico-raciais têm sido objeto de investigação especialmente da Psicologia Social, que incorporou a noção de raça como categoria de análise na compreensão de diferenças, discriminações e desigualdades. Eles definem os seguintes eixos temáticos de estudo: novas formas de compreensão do preconceito; racismo: história e ideologia; identidade étnico-racial e manifestações culturais; e recepção da promoção da igualdade étnico-racial pela sociedade brasileira (MARTINS; SANTOS; COLOSSO, 2013).

Para Martins, Santos e Colosso (2013), como para os pesquisadores da Genética mencionados neste estudo, a noção de raça é uma construção social, que remete a um contexto histórico e a uma teoria, que transpõe traços fisionômicos a qualidades intelectuais e morais, ao mesmo tempo remetendo à etnia, conjunto de indivíduos que histórica ou mitologicamente têm ancestral, língua, religião, cultura e território em comum. Os autores citam Guimarães (2003), para quem a distinção de raças no Brasil é orientada por cor de pele, traços corporais e origem regional e social, que implicam a atribuição de estereótipos e identidades; Schucman (2012), para quem, ao lado de gênero e de classe social, a raça é uma categorias que constitui, diferencia, hierarquiza e localiza os sujeitos na sociedade; e Gonçalves (2004), para quem a opressão, a discriminação e a humilhação social produzidas por desigualdades são objetos da Psicologia.

Santos e Schucman (2015) investigaram a compreensão de estudantes de Psicologia de uma universidade pública da região metropolitana de São Paulo sobre o impacto da categoria

raça na desigualdade e sobre a relevância das relações raciais na formação do psicólogo. Os entrevistados consideram a cor da pele importante na explicação da desigualdade e das relações raciais, mas argumentam que pouca importância foi dada a isto em sua formação, em geral restringindo-se ao debate sobre cotas na universidade pública. Para os autores as relações raciais merecem mais atenção de cursos de graduação e pós-graduação em Psicologia. Importante para o debate é o fato de definirem a desigualdade como uma relação de hierarquia, uma comparação entre grupos ou pessoas e uma expressão de diferenças de acesso a condições econômicas, políticas e sociais, enquanto definem a categoria raça como fundamental na compreensão das desigualdades entre brancos e negros no Brasil (SANTOS; SCHUCMAN, 2015).

A raça como construção social resulta na ideologia do racismo, para a qual existem raças puras, superiores, com características genéticas transmitidas hereditariamente que determinam inteligência, caráter e manifestações culturais. No Brasil o racismo é um dos principais fatores da desigualdade e produz humilhação social, sofrimento psíquico e justificativas naturalizantes para as injustiças sociais. Para Santos e Schucman (2015), a opressão, a discriminação e a humilhação social produzidas por desigualdades de classe e gênero têm sido objeto de investigação da Psicologia no Brasil, mas a categoria raça ainda não tem legitimidade de ensino e pesquisa na área (SANTOS; SCHUCMAN, 2015).

Conforme Santos, Gomes, Muñoz e Maia (2015) a produção de marcos regulatórios do estado de direito permite promover igualdade e enfrentar o preconceito e a discriminação. Os autores relatam que o Centro de Referência Técnica e Psicologia em Políticas Públicas (CREPOP), ligado ao sistema Conselhos de Psicologia, lançou em 2013 o documento “Referências técnicas para prática de psicólogas (os) em políticas públicas de relações raciais”, para qualificar a atuação desses profissionais no serviço público (SANTOS et al, 2015).

Santos, Fernandes e Casco (2015a) caracterizam o preconceito como uma atitude e como um modo de defesa psíquica individual ou grupal estimulado pela organização social. Para os autores o racismo, expressão do preconceito, racionaliza crenças e emoções negativas contra indivíduos e grupos considerados estranhos e ameaçadores. O racista usa a discriminação, conjunto de tratamentos desiguais baseados em hierarquias de poder; a marginalização, conjunto de ações que dificultam ou impedem a inclusão social; e a segregação, conjunto de ações que levam à separação de indivíduos e grupos.

Para Santos, Massola, Silva e Svartman (2016), por fim, o racismo é uma ideologia e uma forma de violência. Conforme os autores, nas ciências humanas a categoria analítica raça-

etnia é eficaz para avaliar o acesso aos recursos naturais por populações, o direcionamento de políticas públicas e a alocação de resíduos. Eles discutem lutas por reconhecimento de direitos territoriais e manejo de princípios ativos (como água, gás natural e pedras preciosas) por populações tradicionais da Amazônia (indígenas, ribeirinhos e quilombolas), sob a perspectiva do racismo ambiental. Defendem que a noção de racismo ambiental permite compreender conflitos socioambientais em curso na região e se configura como um instrumento capaz de influenciar na formulação de políticas públicas que efetivem e garantam os direitos dos povos que vivem na floresta (SANTOS et al, 2016). A noção de racismo ambiental pode ser aplicada em outros contextos, como o de comunidades tradicionais africanas e o das comunidades-terreiro brasileiras. A territorialidade é central para a noção iorubá de pessoa.

A Psicologia é chamada a compreender e explicar dinamismos psíquicos e propor estratégias de combate à discriminação étnico-racial e aos efeitos dela e a propor estratégias de fortalecimento do psiquismo de afrodescendentes. Pode formular noções como as de “raça”, “etnia”, “racismo” e “relações étnico-raciais” e descrever efeitos psicológicos e estratégias de enfrentamento da discriminação e a segunda traz perspectivas de matrizes africanas e afro-brasileiras e valoriza óticas psicológicas não hegemônicas. Tanto a postura ativa quanto a reativa contribuem para o fortalecimento de indivíduos e de grupos.

Adoto uma perspectiva de enfrentamento. Apresento a defesa de uma Psicologia descolonizante, centrada menos na perspectiva euro-americana e mais em perspectivas não hegemônicas, especialmente as africanas e as afro-americanas, que adotam noções de pessoa mais infensas a minha pesquisa. Alguns autores defendem uma Psicologia descolonizante, centrada menos na perspectiva euramericana e mais em perspectivas não hegemônicas, especialmente as africanas e as afro americanas. Outros, mesmo que não tenham por foco estritamente o indivíduo afrodescendente ou perspectivas de matrizes estritamente africanas, oferecem ferramentas para a construção de uma Psicologia aberta a religiões, culturas e psiques negras e/ou não brancas.

CAPÍTULO 4

PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

E IDENTIDADE RELIGIOSA AFROCENTRADA NO BRASIL

Conforme Paiva (2002), a Psicologia aborda o binômio ciência/religião por meio da associação entre ciências naturais e biológicas e ciências humanas, enfatizando o estudo do comportamento humano. Maraldi, Machado e Zangari (2016a) observam que, embora a validade científica e a importância educacional das crenças paranormais sejam questionáveis, a ciência pode mediar diálogos a seu respeito sem se afastar dos princípios da laicidade. Paiva (2007) argumenta que a religião é um fenômeno social e cultural, inclui noções, atribuições e histórias relativas a Deus ou aos deuses e sentimentos, afetos, emoções, ações, práticas e ritos. O estudioso propõe o termo *contraintuição* para designar a suposta ação de um agente intencional e os sentimentos a ela associados, argumentando que a evolução dotou a espécie humana de uma estrutura neurofisiológica que permite conceituar a experiência religiosa (PAIVA, 2007). Do ponto de vista biológico o cérebro humano está naturalmente provido de recursos que permitem a crença em agentes divinos e talvez a induza.

A abordagem autobiográfica de Aletti (2012a) considera aspectos dos sistemas culturais, linguísticos e simbólicos da religião. Para o autor a Psicologia Cultural da Religião observa fenômenos históricos e culturais e as relações por eles estabelecidas com o sagrado. A perspectiva etnopsicológica adotada pelo autor reconhece na linguagem religiosa forte carga da cultura e considera fatores próprios da pós-modernidade, como a mídia de massas, as faixas da população e as múltiplas religiosidades. Lembro, com Jameson (1996), que este período histórico, iniciado na década de 1990, é caracterizado por empiria, caos, heterogeneidade, fragmentação, simulacro, esmaecimento de afetos e diluição das fronteiras entre a cultura que erudita e a mercadológica, industrial, de massas.

Conforme Aletti (2012a), a Psicologia estuda o processo de construção de identidades religiosas e a pessoa em sua relação com a religião; o crente cria a religião que encontra e essa recriação torna a experiência religiosa significativa a partir de matrizes conscientes e inconscientes, individuais e sociais. Quanto ao objetivo de estudo da Psicologia da Religião, Aletti (2012b) chama atenção ao fato de que a disciplina investiga o funcionamento psíquico do indivíduo frente à religião, podendo o foco de interesse recair sobre estruturas, processos, atividades e características psicológicas comuns da pessoa religiosa. Aletti assinala que parte

das dificuldades do debate advém do simples fato de não haver precisão conceitual relativa aos termos religião, religiosidade e espiritualidade. O autor caracteriza religião como um conjunto de crenças formais e estáveis, práticas grupais e constituições culturalmente relevantes; ela é estática e circunscrita a tradições, crenças e instituições. A espiritualidade, por sua vez, promove autorregulação e estimula potenciais internos, sendo dinâmica, pessoal, criativa e dependente do contexto cultural e da organização social.

Os termos espiritualidade, religião e religiosidade demandam precisão conceitual. No Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa a espiritualidade é definida como “qualidade do que é espiritual; característica ou qualidade do que tem ou revela intensa atividade religiosa ou mística; tudo o que tem por objeto a vida espiritual; elevação, transcendência, sublimidade” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 820). O conceito de espiritualidade é mais abrangente do que o de religião, pois as religiões podem ser ou não expressões da espiritualidade. Inseridas em sociedades e culturas, as religiões constituem sistemas institucionais de orientação e devoção. A religiosidade, por sua vez, pode ser definida como a “tendência para os sentimentos religiosos, para as coisas sagradas; conjunto de escrúpulos religiosos ou de valores éticos que apresentam certo teor religioso” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1640).

Para Freitas (2012) o estudo das relações entre fenômenos religiosos e saúde mental é frequente nas histórias da Psicologia e da Psiquiatria. A consolidação da Psicologia da Religião promoveu o refinamento conceitual e metodológico do tema, cujos tópicos incluem o lugar da religiosidade nas unidades de saúde mental, embora ainda haja carência de estudos. Reconhecendo que as relações entre fenômeno religioso e saúde mental variam de acordo com o contexto cultural em que se inserem, a autora assinala que a religiosidade não deve ser desconsiderada no Brasil, país em que mais de 90% das pessoas são religiosas. A Psicologia da Religião, como a define, não deveria separar vivência religiosa de religião porque todos os seres humanos vivem em determinado ambiente histórico e social.

Para Elzeril e Neubeen (2012) o fenômeno religioso é simultaneamente cultural e subjetivo, sendo dos processos coletivos que o indivíduo retira a sua experiência. Os autores lembram que as teorias clássicas da Antropologia do século XX reconhecem na religião e na cultura a constituição de símbolos e instituições sociais, que perfazem a experiência e a produção subjetiva da realidade. Para essas teorias a experiência religiosa é construída. Isto não implica desconsiderar o papel da subjetividade e dos processos coletivos, sendo importante observar o sistema cultural e o os atores.

Para Zangari, Machado e colaboradores (2018), por investigar aspectos da subjetividade e do comportamento e processos psicológicos e sociais, a Psicologia da Religião tem na experiência religiosa um rico campo de saberes. Os autores afirmam que a religião inclui instituições e sistemas discursivos e a religiosidade é o modo particular de vivência da religião e a espiritualidade diz respeito à atribuição de sentido à vida. A espiritualidade, relacionada ou não a práticas religiosas, leva a pessoa a se sentir parte de uma rede de significações, o que oferece uma identidade e um lugar no mundo e eleva a autoestima. Conforme os autores a Organização Mundial de Saúde (OMS) considera a religiosidade e a espiritualidade importantes para a saúde mental. A espiritualidade promove adesão a valores, conexão com o sagrado e pertença grupal, fatores que influenciam a saúde mental, e o ambiente sociocultural afeta a interpretação da experiência religiosa e contribui para a preservação da saúde individual e coletiva. Como muitas descrições de experiências religiosas e de sintomas psicopatológicos são semelhantes, convém notar com os autores que não se pode reduzir sintomas psicopatológicos a explicações religiosas ou considerar todo sofrimento originário de um transtorno mental. O Código Internacional de Doenças, como mencionam, reconhece a importância do contexto cultural ao diferenciar doenças mentais e transe religioso voluntário.

No contexto da presente investigação convém abordar as práticas religiosas de matrizes africanas, que Silva e Santanna (2015) consideram centrais para o desenvolvimento de uma Psicologia afrocentrada no Brasil, relacionando-as ao sofrimento psíquico decorrente da escravidão e às imposições eurocêntricas que se abatem sobre os afrodescendentes até hoje.

Montero (2006) alega que nos primórdios da República no Brasil formulou-se uma Constituição que respeitava os direitos da sociedade civil organizada e cobrava os deveres daqueles que poderiam ser objeto da normatividade legal, como feiticeros, curandeiros e charlatões. A liberdade religiosa, como direito fundamental, pressupõe respeito a preceitos normativos fundamentais, mas, conforme a autora, é polêmico classificar religiões com base em critérios simbólicos, jurídicos, políticos e econômicos norteados por parâmetros cristãos. Ao lado das interpretações jurídicas sobre as religiões brasileiras de matrizes africanas, no século XX teorias científicas foram construídas para explicá-las. Fenômenos como o transe em geral foram associados a charlatanismo, exercício ilegal de técnicas psicológicas ou patologia étnico-racial. O transe ocorrido nos terreiros era considerado indício de práticas diabólicas e de exercício da magia, à degeneração social e psíquica e crime. Foram necessárias muitas lutas em prol da afirmação ideológica das religiões de matrizes africanas e por seu direito de culto (SILVA, 2007).

A racialização das religiões brasileiras de matrizes africanas é uma constante. Amaral e Silva (1993) asseveram que o Candomblé ficou conhecido por todo o Brasil como uma religião de negros, em parte porque os primeiros estudos foram realizados na região Nordeste do país, onde a população negra predomina. Em centros urbanos do Sudeste, como São Paulo, passou-se a enfatizar o seu caráter de religião “de conversão”, aberta a diferentes grupos étnico-raciais, classes sociais, gêneros e estilos de vida, mas questões étnico-raciais e de classe impuseram dinâmicas particulares ao Candomblé em estados como São Paulo, além de questionamentos sobre a capacidade da religião de integrar diferentes indivíduos e conjuntos de valores e conflitos por poder, prestígio e legitimidade. A associação entre raça-etnia e transe passou a ser vista como um sinal positivo da religiosidade negra, mas certas representações dos orixás passaram a apresentá-los como seres míticos universais, naturalizados e próximos a santos católicos, o que explicaria fenômenos como a incorporação de brancos e a sua identificação com tais modelos. Amaral e Silva (1993) observam que a condição econômica é o principal desafio ao ingresso de negros em instituições religiosas e à sua ascensão hierárquica, marcada por ritos de alto custo e por tarefas degradantes, em geral executadas por negros. Os autores observam que quando um negro humilha um branco ele é acusado de racismo reverso, mas acusa o branco de comercializar a fé, pagando por exceções que se tornam *regras para brancos*.

Silva Jr e colaboradores (2016) investigaram a intersecção entre pertença étnico-racial e confissão religiosa em um recenseamento geral do IBGE. Conforme os dados levantados pela equipe, entre 2000 e 2010 o número de adeptos das religiões afro-brasileiras cresceu 43,8%, apesar de muitos fiéis não se identificarem publicamente por receio de discriminação religiosa; 60% deles são brancos, 23% possuem ensino superior completo e 27% têm rendimento superior a 3 salários mínimos. No mesmo período a adesão do segmento negro às religiões pentecostais também aumentou: pretos e pardos são 37% da população do município de São Paulo e 48% dos fiéis deste segmento religioso. Conforme Silva Jr e colaboradores (2016) os negros são 37% da população da cidade de São Paulo e participam mais de religiões evangélicas pentecostais e de religiões evangélicas não determinadas ou sem vínculo e de outras religiosidades cristãs, onde somam 48,5% e 41,5% dos fiéis. Eles participam muito das religiões afro-brasileiras, sendo 38,6% dos devotos, e sendo 38,8% dos autodeclarados sem religião e 24% dos ateus.

Para Silva Jr e colaboradores (2016), por fim, 17,15% dos fiéis da Umbanda e do Candomblé têm renda de entre $\frac{1}{2}$ e 1 salário mínimo, 27% de 1 a 2 salários mínimos, 13,29% de 2 a 3 salários, 14,31% de 3 a 5, 8,48% de 5 a 10 e, por fim, 4,6% mais de dez salários mínimos. Em outras palavras, 71,75% dos devotos de religiões afro-brasileiras ganham até 5

salários mínimos. 23,00% dos devotos de Umbanda e de Candomblé estão sem instrução ou possuem o ensino fundamental incompleto, 17,17% possuem o fundamental completo, 35% o médio completo e 23,93% o superior completo.

Nas ciências médicas ritos africanos foram descritos como manifestações de doenças psíquicas capazes de instigar o crime, a depravação moral e os distúrbios da ordem e dos costumes. As religiões de matrizes africanas eram vistas como manifestações culturais primitivas, praticadas por indivíduos dotados de intelectos subnormais. Até a metade do século XX estudos científicos antropológicos, sociológicos e psicológicos não raramente abordavam as manifestações sociais dos excluídos com base em suas características físicas. Descrições generalizantes associavam locais de culto, apresentados como iguais e sem distinções físicas, teológicas e litúrgicas, à periferia das cidades e do sistema econômico, e frequentemente reduziam a devoção dos adeptos dessas religiões à corporeidade.

Para Maraldi e Zangari (2016), embora a Psiquiatria e a Psicologia já tenham adotado e consagrado uma postura patologizante em relação à mediunidade, e embora a mediunidade já tenha sido alvo de perseguição por parte de autoridades médicas e científicas, tal postura demanda reversão, sendo urgente adotar uma perspectiva psicossocial para observá-la em seu contexto e realizar estudos clínicos sobre o fenômeno sem associá-lo a quadros patológicos.

Entre o fim do século XIX e o início do século XX houve inquéritos policiais, processos criminais e repressão legal ao curandeirismo. Em 1890 o primeiro Código Penal republicano incluiu o espiritismo entre os crimes contra a saúde pública, e no Governo Vargas muitos centros espíritas foram fechados (MARALDI; ZANGARI, 2016). Associar religiões de matrizes africanas praticadas no Brasil ao espiritismo, ou mesmo ao *baixo espiritismo*, termo menos infenso à evolução, é uma constante. Para os autores a classe médica desempenhou papel central nesse processo, inspirada em teorias sobre a histeria de Pierre Janet e Jean Martin Charcot; em teorias da degenerescência, como as de Francisco Franco da Rocha e Raimundo Nina Rodrigues; e em teses higienistas e darwinistas. Para Maraldi e Zangari (2016), ainda, a discriminação foi reduzida após o reconhecimento de algumas religiões como fenômenos culturais e psicossociais por parte de investigadores como Herskovits e Bastide, que enfatizaram o caráter grupal e institucional das práticas mediúnicas e sua importância como recurso compensatório da desigualdade socioeconômica e étnico-racial.

A hegemonia brasileira reduziu o negro à sua condição biológica. Uma produção historiográfica rica descreve a construção desse ideário. Oliva investigou representações do

africano em manuais escolares do Brasil e de Portugal (2010); a África e os africanos no imaginário português entre os séculos XIX e XXI (2009a); a África e os africanos no imaginário brasileiro dos séculos XIX e XX (2009b); representações da África em uma revista semanal de grande circulação no Brasil (2008); representações dos africanos no imaginário ocidental e ensino de História da África no mundo atlântico (2007); representações ocidentais do orixá Exu nos séculos XIX e XX (2005a); o papel da tradição oral na construção da identidade étnica iorubá (2007b); e representações da África no imaginário ocidental (2005c).

As referências de Oliva remetem à construção de um imaginário carregado de estereótipos negativos sobre o negro na África e no Brasil. As referências de Montero e de Silva tratam de religiões brasileiras de matrizes africanas, que integram os campos do social e do simbólico. Essa discriminação é de cunho étnico-racial e as religiões negro-africanas sofrem o duplo estigma de serem religiões e de serem negro-africanas. Para agravar as dificuldades de abordagem há o fato de a Psicologia da Religião ainda ser uma ciência nova no Brasil. Nesta tese enfrente o triplo desafio de pesquisar sobre religiões de matrizes africanas, priorizando a dimensão psicológica; abordá-las, como normalmente se procede com as demais religiões, considerando o fato de integrarem a psique humana normal; e compreendê-las com base em referenciais teórico-metodológicos afrocêntricos, internos, e não eurocêntricos, externos a elas, voltado a uma África-sujeito, e não a uma África-objeto.

Oliveira (2012) assinala alguns elementos comuns às diversas religiões: a procura pela finalidade básica da existência, por justiça social, convivência pacífica, liberdade e valores morais; a luta contra o preconceito, a discriminação e a violência; a luta em favor de pobres e excluídos determinada pelo inconformismo; o desejo de viver em paz com os demais; a aspiração de desenvolver virtudes, como a misericórdia, por exemplo; e a constatação de que há uma forte relação entre a paz e os interesses sociais e econômicos.

Carrette (2012) pondera que a Psicologia da Religião investiga o contexto das experiências religiosas a partir de quadros de referências que consideram as bases culturais, sociais e linguísticas das religiões, mas a constituição científica desta área de pesquisa e a aceitação de abordagens não medicalizantes da experiência religiosa demandaram décadas para ser consolidadas. Borges, Almeida e Freitas (2012) concordam que uma das mudanças mais radicais ocorridas na Psicologia da Religião diz respeito à abordagem da experiência religiosa, pois a partir do século XXI sua abordagem passou a incluir a ótica cultural ao reconhecer que a constituição do eu varia por sociedade e por época.

Zangari, Machado e colaboradores (2018) incluem Wilhelm Wundt, William James, Sigmund Freud, Carl Jung, Théodore Flournoy, Stanley Hall, James Leuba, Edwin Starbuck, Abraham Maslow, Gordon Allport e Viktor Frankl entre os primeiros proponentes de abordagens psicológicas para o comportamento religioso. Entre as instituições fundamentais para o desenvolvimento da área estão a Associação Internacional de Psicologia da Religião (IAPR), fundada na Europa em 1976, que promove congressos bienais e publica o periódico *Arquivo de Psicologia da Religião*, e a Divisão 36 da Associação Psicológica Norte-Americana (APA), que mantém a Sociedade de Psicologia da Religião e da Espiritualidade e publica a revista *Psicologia da Religião e da Espiritualidade*.

Para Zangari, Machado, Maraldi e Martins (2017) a Psicologia Anomalística é oriunda da Parapsicologia, estabelecida entre o fim da década de 1970 e o início da de 1980 para investigar processos paranormais. Suas origens remontam à Pesquisa Psíquica, surgida na década de 1880 para investigar fenômenos anômalos, tema usual da Psicologia da Religião, da Parapsicologia e da Psicologia Anomalística. Para os autores experiências anômalas como a mediunidade se incluem entre as experiências religiosas. No Brasil esse fenômeno prevalece no contexto religioso, mas seu estudo sistemático é recente e inclui as dimensões cognitiva e afetiva, fatores da personalidade e da saúde mental e peculiaridades dos médiuns, variáveis biopsicossociais. Diferenciar desordens mentais e experiências anômalas é central em muitos estudos e a mediunidade deixou de ser considerada como doença mental para ser compreendida como fruto de processos dissociativos normais e culturalmente disciplinados.

Uma área ainda mais recente associa os saberes da Psicologia aos de outros campos. Conforme Maraldi e Martins (2017), a Ciência Cognitiva da Religião aborda crenças e experiências religiosas como fenômenos naturais sujeitos a mecanismos evolutivos, cognitivos e neuronais do comportamento. A área explica a experiência religiosa a partir de processos perceptivos, linguísticos e cognitivos, favorecendo a compreensão da experiência religiosa como natural e universal. Para os autores toda cognição tem base na atividade neuronal e pode-se investigar o cérebro e o sistema nervoso para desvendar as bases neurofisiológicas e as origens da religiosidade. Fenômenos considerados incluem experiências místico-religiosas, estados alterados de consciência, transe dissociativo e processos cognitivos como linguagem, memória e aprendizagem de crenças e práticas religiosas.

Para Paiva e colaboradores (2009) o ingresso da Psicologia da Religião no Brasil ocorreu por influência europeia nas Pontifícias Universidades Católicas de São Paulo (PUC-

SP) e do Rio de Janeiro (PUC-RJ), na década de 1950, e na Universidade de São Paulo (USP), na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e na Universidade de Brasília (UnB), na década de 1980. Zangari, Machado e colaboradores (2018) informam que a linha de pesquisa em Psicologia da Religião do IPUSP foi criada por Geraldo José de Paiva na década de 1980 e hoje é abrigada no Laboratório de Psicologia Social da Religião, coordenado por Paiva, e no Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais, coordenado por Wellington Zangari e Fátima Regina Machado.

Paiva e colaboradores (2009) relatam que em 1998 a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP) acolheu o Grupo de Trabalho Psicologia e Religião, que além de participar dos encontros bienais da ANPEPP promove os seminários bienais Psicologia e Senso Religioso e produz parte significativa da literatura especializada. O Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade de São Paulo criou o Laboratório de Estudos em Psicologia Social da Religião. Paiva assinala que a Psicologia da Religião é por vezes identificada como Psicologia da Espiritualidade. O conteúdo curricular das disciplinas de Psicologia em geral não inclui referências às religiões, mas segundo os autores, além do grande interesse pelo tratamento psicológico do fenômeno religioso, há estudantes de Psicologia e de outras áreas que recorrem à disciplina em busca de solução para dúvidas e desconfortos pessoais próprios do campo.

A maioria das publicações articula Psicologia e Religião a outras áreas, incluindo-se entre os temas mais abordados os seguintes: literatura, história da cultura, psicologia clínica e psicoterapia(s), sexualidade, desenvolvimento, modalidades do desejo, interpretação winnicottiana da ilusão, mudança da modernidade para a pós-modernidade, encontro de culturas, expressões afro-brasileiras, religiões populares, dilema ateísmo-devoção e relações entre espiritualidade e sagrado (PAIVA et al, 2009).

Igualmente digna de destaque é a produção de Marília Ancona Lopez, membro do grupo fundador do GT Psicologia e Religião, que criou os Seminários de Psicologia e Religião no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e orientou dissertações e teses sobre a influência das crenças e adesões religiosas na clínica psicológica, tanto no trabalho de psicólogos quanto na fala de clientes psi.

Ao realizar um levantamento bibliográfico de teses e dissertações produzidas em instituições públicas de ensino de Psicologia no Estado de São Paulo que contemplaram religiões brasileiras de matrizes africanas privilegiei aquelas que trataram da matriz iorubá, dado o foco do presente estudo. Quando, em 2014, a Universidade de São Paulo completou 80

anos, seus 239 Programas de Pós-Graduação reuniam 332 cursos de Mestrado e 309 de Doutorado, com 28.498 estudantes. Responsável por 22% da produção científica do país, segundo o Sistema Integrado de Bibliotecas (SIBI), a USP produziu, de 1934 a 2014, 101.895 títulos (FRIAS, 2016b). No SIBI é possível localizar estudos sobre os iorubás e sua presença no Brasil pelos seguintes descritores:

Tabela 1. Descritores étnicos

Descritor	Ocorrências
Yoruba, yorubá	08
Ioruba, iorubá	14
ketu, kētu, kētu	04
Nagô	11
Jêje-nagô	03

Desse total há 26 teses e dissertações, após desconsideradas as referências apresentadas por mais de um campo. 14 são indicadas pelo descritor *Nigéria*, 03 por *Benin* e zero por *Togo* e por *Daomé*. Pesquisas sobre a religiosidade iorubá no continente de origem e religiosidades brasileiras de matriz iorubá prevalecem, com os seguintes descritores:

Tabela 2. Descritores religiosos

Descritor	Ocorrências
Candomblé	49
Umbanda	33
Daime	10
Xangô	5
Catimbó	2
Batuque	2
Macumba	1

Assim, no 80º aniversário da USP, havia no acervo do SIBI 109 teses e dissertações sobre os iorubás, seu território de origem e suas imigrações ao Brasil, e também sobre religiões afro-brasileiras com diferentes graus de parentesco com a Religião Tradicional Iorubá, prevalecendo estudos sobre práticas religiosas. As seguintes unidades abrigaram tais pesquisas, por ordem decrescente de produção:

Tabela 3. Produções por unidade da USP

UNIDADE	PRODUÇÃO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH	54
Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - FFCLRP	14
Escola de Comunicações e Artes - ECA	10
Instituto de Psicologia – IPUSP	10
Faculdade de Educação - FEUSP	7
Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina - PROLAM	4
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - FAU	3
Faculdade de Saúde Pública - FSP	2
Faculdade de Ciências Farmacêuticas - FCF	1
Faculdade de Economia e Administração - FEA	1
Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade de Ribeirão Preto - FEARP	1
Faculdade de Medicina – FM	1
Museu de Arqueologia e Etnologia - MAE	1

O psicólogo angolano José Francisco Miguel Henriques Bairrão defendeu uma tese de livre-docência em 2013 e orientou 13 pesquisas, o antropólogo congolês Kabengele Munanga orientou 06 e o nigeriano Síkírù Sàlámì foi o único iorubá a participar na condição de autor, com uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado, orientadas por Fábio Rubens da Rocha Leite. Assim, três africanos participaram da construção de 20% do acervo levantado, sendo apenas um deles integrante do grupo étnico por mim investigado. Com participação ativa em 03 ou mais produções, na condição de orientandos ou de orientadores, cabe apontar as contribuições de Fábio Rubens da Rocha Leite, Maria Sálvia Liana Trindade, Margarida Maria Taddoni Petter, Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves da Silva e Ronilda Iyakemi Ribeiro, cuja tese de doutorado em Psicologia foi orientada pela psicóloga Melany Copit e cuja tese de doutorado em Antropologia Social foi orientada pelo antropólogo Kabengele Munanga.

As 24 teses e dissertações de Psicologia da USP, correspondentes aos descritores utilizados na investigação, foram organizadas em torno dos seguintes eixos temáticos: Corpo, Raça-etnia e sexualidade, Etnografia, Comunidades, Imaginário, Noções de saúde, doença e cura, Transe. Observemos a Tabela 4, apresentada a seguir.

Tabela 4. Temas de estudo

Tema	Autor e ano
Corpo	Pellicciari (2008)
Raça-etnia e sexualidade	Barros (2010); Silva (2010)
Etnografia	Rotta (2010); Pasqualin (2009)
Comunidades	Morais (2005); Ribas (2001)
Imaginário	Ribeiro (1987); Leme (2006); Martins (2011); Macedo (2011); Pagliuso (2012); Bairro (2012)
Noções de saúde, doença e cura	Costa-Rosa (1995); Santos (1999); Mantovani (2006); Mantovani (2010); Mizumoto (2012)
Transe	Girardi (1998); Zangari (2003); Pagliuso (2007); Dias (2011); Godoy (2012)

Ainda no âmbito da produção paulista, realizei uma busca nas bases virtuais de produções acadêmicas de outras instituições de ensino superior sediadas no Estado de São Paulo: a Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), a Universidade Estadual de São Paulo (UNESP) e a Universidade de Campinas (UNICAMP). Na UNIFESP encontrei um doutorado em Saúde Coletiva. Na UNESP encontrei um trabalho de conclusão de curso em Farmácia-Bioquímica, um em Ciências Biológicas e dois em Jornalismo, uma dissertação de mestrado em Relações Interculturais, uma em Artes, duas em História, duas em Ciências Sociais e duas em Geociências, totalizando doze produções, mas nenhuma em Psicologia. Na UNICAMP encontrei uma dissertação de mestrado em História, uma em Educação Física, uma em Educação, uma em Multimeios, duas em Ciências Sociais e quatro em Antropologia, além de uma tese de doutorado em Antropologia, uma em Ciências Sociais e uma em Música, totalizando treze produções, nenhuma delas em Psicologia. Todas estas 26 pesquisas contemplaram, de algum modo, religiões afro-brasileiras de matriz iorubá, mas, infelizmente, nenhuma delas se encontra na área de concentração em foco. Pretendo investigar as produções de outras instituições no futuro.

No Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRPSP) foi criado um espaço importante. No início de 2013 foi constituído, por iniciativa do Conselheiro Luiz Eduardo Valiengo Berni, um coletivo de porta-vozes de organizações e movimentos da Psicologia. Alocado no Núcleo Temático Estadual *Métodos e Práticas Psicológicas* está o Subnúcleo Diversidade Epistemológica Não-hegemônica em Psicologia; Laicidade; Diálogo da Psicologia com a Religião e com Saberes Tradicionais (DIVERPSI), espaço de diálogo da Psicologia com a Religião e com Saberes Tradicionais. Sendo as terapêuticas religiosas e tradicionais

propiciadoras de ressignificação e de orientação existencial, o que as coloca em zona fronteiriça com a Psicologia, elas também foram incluídas nos debates entabulados nesse espaço. As atividades do DIVERPSI incluem o diálogo da Psicologia com os saberes tradicionais africanos, especificamente o saber iorubá, que teve como porta-voz a psicóloga Ronilda Iyakemi Ribeiro.

No ano de 2015, na capital de São Paulo, o DIVERPSI promoveu a realização dos quatro Seminários Estaduais *Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade*, dos quais resultou a publicação da *Coleção Psicologia, Laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade* (CRPSP, 2016). Com 91 capítulos, a obra foi organizada em três volumes: (1) Laicidade, religião, direitos humanos e políticas públicas; (2) Na fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: práticas e técnicas; e (3) Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias não-hegemônicas.

Estudos sobre interfaces da Psicologia com a Religião perfazem um rico universo temático. O INTERPSI, laboratório alocado no IPUSP, produziu uma obra fundamental. Zangari, Machado e colaboradores organizaram o livro *Psicologia & Religião: Histórico, Subjetividade, Saúde Mental, Manejo, Ética Profissional e Direitos Humanos* (2018). Os temas são organizados em torno dos seguintes eixos: (1) *Psicologia da Religião e historicidade*, que reúne pioneiros, interesses e vertentes da área; (2) *Religiosidade, Espiritualidade e Subjetividade*, onde são apresentadas as definições de religiosidade como o modo como a pessoa vivencia a religião e de espiritualidade como a opção de vida que define a subjetividade e as relações interpessoais e confere sentido à existência; (3) *Saúde Mental, Religiosidade e Espiritualidade*, sendo as crenças religiosas consideradas em seu contexto cultural e social; (4) *Religiosidade, Espiritualidade, Sofrimento Psíquico e Manejo Clínico*, que reúne descrições de recursos para lidar com experiências religiosas; e (5) *Psicologia, Religião, Ética e Direitos Humanos*, que oferece recomendações éticas aos profissionais da Psicologia.

Freitas e Paiva (2012) noticiam que os seminários e as publicações do Grupo de Trabalho Psicologia e Religião, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP), contemplam os seguintes temas: enfrentamento religioso da doença; relações entre religião, arte e cultura; crença/descrença do psicólogo e atendimento clínico; linguagem, símbolos e mitos na sociedade pós-secular; devoções populares e arcaísmos na pós-modernidade; autores fundamentais da Psicologia da Religião; emergência do novo e seus diálogos com o antigo; a Psicologia e o psicólogo diante da religiosidade e contribuições da Psicologia da Religião para outras disciplinas.

Paiva e colaboradores (2009) examinaram 125 artigos de Psicologia da Religião publicados entre 1956 e 2005 em 25 periódicos científicos impressos brasileiros, segundo tema, teoria e metodologia. Verificaram um número ascendente de publicações, exceto na década de 1970; multiplicidade de temas; predomínio da discussão conceitual; emprego progressivo de teorias psicológicas; e crescente rigor metodológico. Os autores atribuíram o decréscimo ocorrido na década de 1970 à situação política do país e o aumento nas décadas posteriores à estruturação acadêmica da disciplina em cursos de graduação e pós-graduação, à constituição de um Grupo de Trabalho permanente na ANPEPP e à divulgação de pesquisas em eventos.

Os temas saúde, experiência religiosa, vocação religiosa/sacerdotal, identidade religiosa e relações entre Psicologia e Religião foram mais frequentes, mas também se contemplou alguns outros, como agressividade, arquétipos, atitudes, comunicação, corpo, culpa, escrúpulo, personalidade, representação social, sexualidade e simbolismo. Busca-se diálogo com as psicologias analítica, social, do desenvolvimento e da personalidade, com a psicanálise e com a teologia. Entre as décadas de 1960 e 1980 vários estudos ainda não se fundamentavam em teorias psicológicas, fato que sofreu alterações a partir da década de 1990. Entre os temas importantes ainda ausentes ou com baixa representatividade incluem-se ateísmo, ausência de filiação institucional, religiões não tradicionais e não hegemônicas, experiência religiosa na sociedade pós-moderna e religiosidade na atuação profissional do psicólogo. Os autores recomendam associar o interesse pela vertente cultural às condições bioevolutivas da estruturação do comportamento religioso e utilizar a abordagem quantitativa em maior escala, o que favorece a ampliação de intercâmbios com outros países (PAIVA et al, 2009).

Henning e Moré (2009) analisaram interfaces temáticas entre Psicologia e Religião em 27 publicações da Revista de Estudos da Religião (REVER) e as organizaram nas seguintes unidades temáticas: traços culturais da religiosidade; religião e identidade pessoal, comportamento, sexualidade, saúde e relacionamentos interpessoais de adeptos; características psicológicas e comportamentais de grupos religiosos; e influência da religiosidade na Psicologia Clínica. Alguns dos autores mencionados no estudo defendem mais investimentos da comunidade científica na compreensão da associação entre religiosidade e saúde mental, argumentando que o conhecimento sobre a influência benéfica da religiosidade na saúde pode ser aplicado na prática clínica da Psicologia.

Exploro agora alguns temas recorrentes nas produções da área. Paiva (2002) considera o ensino religioso um conjunto articulado de cognições, afetos e ações, que compõem uma

atitude e a educação de conhecimentos, sentimentos, padrões de valor e relações interpessoais. Para ele a nitidez dos conceitos assimilados no contexto sociocultural deste ensino inclui modelos, sistemas de aprovação grupal, papéis e identidades psicossociais, relações interpessoais, interações cognitivas e emocionais e inserção em um grupo de referência. O grupo de pertença garante o sentido da identidade e o reconhecimento de uma realidade social abrangente e, lembremos, identidades coletivas também são transformadas pelo ambiente que transformam. Estas noções são válidas e perfeitamente aplicáveis na descrição das relações entre indivíduo e grupo entre os iorubás.

Paiva (2012) define os termos “comunidade religiosa” e “família religiosa” como núcleos de transmissão de saberes e valores e locais de entendimentos e conflitos. Para ele a emergência de novas gerações nesses ambientes configura um modelo de transmissão geracional ou psicogeracional, um legado psíquico consciente e inconsciente, que os pais transmitem aos filhos, em função do qual estes criarão experiências subjetivas. A transmissão transgeracional inclui legados, rituais e tradições, favorecendo a humanização do indivíduo no interior de uma rede de intersubjetividades.

Um tema recorrente é o enfrentamento religioso, conjunto de estratégias cognitivas, crenças e comportamentos adotados para a resolução de problemas e a prevenção e o alívio de situações de vida estressantes. Para Zangari, Machado e colaboradores (2018) questões trazidas por pacientes devem ser ouvidas e acolhidas pelo psicólogo, incluindo as religiosas, mas os cursos de graduação em Psicologia não preparam profissionais para lidar com essas questões. Não se espera que o psicólogo seja adepto de uma religião para compreender e lidar com questões trazidas por um cliente, mas é preciso que ele obtenha informações sobre o sistema de crenças do paciente para melhor compreensão da queixa, desde que isto não interfira na prática clínica (ZANGARI; MACHADO et al, 2018). No caso de religiões de matrizes africanas o enfrentamento pode ser étnico-racial também.

De acordo com Paiva (2009), ao estudar relações entre religião e saúde, doença e cura a Psicologia da Religião deve apreender o sentido de distintas modalidades religiosas. Para ele as religiões que promovem a comunhão com a natureza e com forças cósmicas não circunscrevem limites às várias áreas da existência e a análise psicológica delas não permite diferenciar aspectos da religião e da saúde. Para o autor uma religião, via de regra, promove os comportamentos saudáveis e restringe os nocivos, influencia estilos de vida, integração social e sentimentos de autoestima e de auto eficácia e oferece condições para o enfrentamento de

desafios, e talvez também alterações das conexões psiconeuroimunológicas ou neuroendócrinas que afetam os sistemas fisiológicos.

Paiva (1999) investigou a transição entre sistemas de referências religiosas com as categorias do imaginário, que incorpora informações religiosas por semelhança e busca o permanente e o idêntico na organização cognitiva e afetiva; e com as categorias do simbólico, que concatena significantes em uma ordem exterior e transita por alteridade, diferenciação e metáforas para produzir um novo sentido. Para o autor no plano do imaginário a relação intersubjetiva cria novas imagens para a mesma fé e produz sincretismos; no plano do simbólico a conversão religiosa, típica da substituição de um sistema por outro, poderá se fazer acompanhar de uma crise com stress emocional. A etapa de campo de minha investigação contou com adeptos que mudaram de religião.

Maraldi e Martins (2017) definem o mecanismo hipersensível de detecção de agentes como uma tendência cognitiva transcultural em função da qual pessoas reconhecem padrões em estímulos cotidianos e lhes atribuem intencionalidade semelhante à da experiência humana, como se tais estímulos fossem produzidos por um agente antropomorfizado. A antropomorfização de agentes da natureza e de experiências humanas, que os autores investigam, é um dos mais importantes aspectos estruturantes de crenças e experiências religiosas e, para eles, esse fenômeno pode estar na base das religiões. A Religião Tradicional Iorubá, base de minha investigação, tende a antropomorfizar tudo.

Maraldi e Zangari (2016) definem a mediunidade como a ação ou a comunicação de um agente espiritual no mundo material por meio de um médium. Constatando ser ela central em práticas ritualísticas e doutrinárias de diversas religiões, entre as quais o Candomblé, a Umbanda e o Espiritismo, Maraldi e Zangari (2013) concluem que esta e outras formas de dissociação vinculam-se a um contexto sócio-histórico e cultural e dependem do tipo de relações estabelecidas entre indivíduo e grupo. Aspectos inconscientes e conscientes, sociais e emocionais dos processos psicodinâmicos do médium sofrem determinações psicológicas e sociais. Para os autores a história da mediunidade no Brasil é marcada por discriminação e perseguição, e mesmo hoje ela permanece associada a doenças mentais e afiliações religiosas. Os médiuns em geral se vinculam a centros de Espiritismo, Umbanda e Candomblé, cujos sistemas doutrinários e ritualísticos são abertos a experiências paranormais. É comum ouvir brasileiros explicando desordens físicas ou psicológicas e processos de percepção não usuais, continuam, como evidências de fenômenos espirituais e paranormais e esta interpretação é

reforçada por seus grupos de referência. Embora a mediunidade possa não ser uma manifestação psicopatológica, ela pode ser explicada em termos sociais ou psicológicos, o que não implica negar sua explicação metafísica ou parapsicológica.

Zangari e colaboradores (2017) consideram a origem de crenças religiosas e paranormais um dos principais temas da Psicologia da Religião e da Psicologia Anomalística, mas advertem que nem as relações entre o psicológico e o social, nem a determinação de sua natureza são facilmente avaliáveis. Para a Psicologia Cognitiva da Religião, conforme os autores, a cognição dispõe de aspectos naturais, sendo importante diferenciar as origens naturais de determinada experiência das suas origens sociais. Para eles a interpretação de episódios religiosos e anômalos depende do contexto cultural, mas há uma conexão profunda entre processos biológicos, psicológicos e sociais, a ponto de, mesmo nas ciências cognitivas e nas neurociências, estar se questionando o binômio biológico-cultural. O psicossocial, entre psicológico e social, associa o individual ao social, pois nada é exclusivamente subjetivo, corporal, individual, nem exclusivamente social (ZANGARI et al, 2017).

Conforme Maraldi e Zangari (2016), recentemente psicólogos sociais passaram a investigar aspectos socioculturais de religiões mediúnicas, com teorias sobre papéis sociais, formação da identidade e experiências dissociativas em contexto ritualístico. Alguns desses pesquisadores consideram que a mediunidade pode não estar associada a quadros patológicos, assim como pode não ser facilmente generalizável a todos os membros de determinado grupo. No entanto, tais vivências legitimam as crenças e as visões de mundo de grupos, competentes para oferecer recursos simbólicos e conhecimentos para o seu manejo.

Para Zangari (2003) a mediunidade é um fenômeno psicossocial que enfatiza a aprendizagem coletiva. Segundo o autor o desenvolvimento mediúnico entre médiuns de Umbanda passa por seis estágios: (1) na assimilação o indivíduo conhece a doutrina religiosa e internaliza as crenças do grupo por meio de compreensão consciente e de informações não verbais; (2) na entrega aceita os fenômenos; (3) no treino prova alterações de consciência, de modo culturalmente disciplinado; (4) na criação constrói inconscientemente as entidades que se comunicarão por seu intermédio, sendo esse processo moldado pela doutrina religiosa; (5) na manifestação em contexto ritual ocorre a atuação das entidades criadas inconscientemente por ele; e (6) na comprovação busca evidências que comprovem a origem espiritual do fenômeno para preservar a identidade grupal.

Maraldi (2011) investigou como experiências mediúnicas e práticas religiosas espíritas afetam a identidade religiosa. Para ele há três usos fundamentais da mediunidade na formação

da identidade. Tratar a mediunidade como projeto de vida a ressignifica, transcende simbolicamente condições biológicas e sociais condicionantes e supre lacunas entre discursos, necessidades e experiências incoerentes na história de vida dos médiuns. Tratá-la como ocultação e revelação, quando práticas mediúnicas favorecem o exercício de funções psíquicas associadas a personagens pouco desenvolvidos em ambientes controlados, favorece a expressão de emoções, ajudando o indivíduo a lidar com seu mundo subjetivo. Tratá-la como ideologia permite defender determinada interpretação da realidade.

Sobre a Religião Tradicional Iorubá no Brasil, sem dúvida, a contribuição mais expressiva que encontrei deve-se aos esforços de Sîkírù Sàlámì e de Ronilda Iyakemi Ribeiro. Além da dissertação de mestrado *Ogum. Cânticos de dor e júbilo nos rituais de morte*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, e posteriormente publicada (1998), e da tese de doutorado *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)*, defendida no mesmo programa em 1999, Sàlámì produziu as obras *A Mitologia dos Orixás Africanos* (1990), *Cânticos dos Orixás na África* (1991) e *Exu e a ordem do universo* (2011 e 2015), em coautoria com Ribeiro.

Ribeiro produziu as teses de doutorado *A Mulher, o Tempo e a Morte: envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria (iorubás)*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da USP, em 1987, e *Mãe Negra: o significado iorubá da maternidade*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP em 1996. Produziu os livros *Alma africana no Brasil: os iorubás* (1996) e *Exu e a ordem do universo* (2011-2015), este em coautoria com Sàlámì. Também produziu diversos capítulos de livros: em 2004 *Casa dividida não sobreviverá e Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil* (coautoria com Diaz), em obra organizada por Pinto e Almeida; e *Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antropológica* (coautoria com Sàlámì e Diaz), em obra organizada por Angerami; e *Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto!*, em obra organizada por Paiva e Zangari; em 2005, *Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana*, em obra organizada por Amatuzzi; em 2007, *Aconselhamento por meio do Oráculo de Ifá: um enfoque etnopsicológico*, em obra organizada por Arcuri e Ancona-Lopez; em 2008, *Omoluwabi, Alakoso, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá*, coautoria com Sàlámì, em obra organizada por Angerami; em 2010, *O Sagrado. Conceção Iorubá (África Ocidental)*, em obra organizada por Bassani e Ancona-Lopez; em 2012, *Batuque on line: religiões de matriz africana no ciberespaço. Identidade étnico-religiosa e democratização da informação*, em obra

organizada por Marin; em 2014, *Tradições africanas: aconselhamento oracular iorubá e Pacto pela vida: diálogo da Psicologia com Saberes Tradicionais (africanos) e inserção desse diálogo no Sistema Conselhos de Psicologia*, em obra organizada por Berni.

Afrodescendentes e devotos de religiões brasileiras de matrizes africanas são construtores de significados úteis ao pensamento psicológico, e não apenas vítimas do peso histórico e demográfico do preconceito e da discriminação étnico-racial. Tal postura orientou Nogueira (2013), quando se propôs a ouvir africanos e afro-brasileiros em sua investigação sobre a capoeira angola. Para a autora essa prática social comunitária de matriz africana promove “descolonização mental” e libertação pessoal e coletiva. Ela adota a tradição oral veiculada por mestres capoeiristas e observa que tal prática veicula conhecimentos linguísticos, ritualísticos, orais, musicais e corporais oriundos de culturas ancestrais. Indica princípios africanos e afro-brasileiros, como a ênfase na coletividade em detrimento da individualidade e a ligação do humano com a natureza. Elege a Psicologia Africana de Wade Nobles, Janice Fournillier, Layli Mapariam e Joyce King ao promover uma Psicologia Crítica Africana em solo brasileiro.

Parte da psiquiatria brasileira contribuiu para a defesa de pensamentos tradicionais negro-africanos. Em *Itinerários da loucura em territórios dogon* (2004), Denise Dias Barros relata sua viagem de dois anos ao Mali, com enfoque em estudos sobre o grupo étnico dogon. A autora realizou um levantamento de estudos sobre condições mentais em sociedades africanas e trouxe experiências inovadoras de implementação da assistência mental no Senegal e na Nigéria. Segundo Barros, no Mali tal assistência coexiste com o sistema tradicional, que adota uma compreensão da loucura distinta da adotada no mundo ocidental. Sua pesquisa evidencia a possibilidade de associar saberes psiquiátricos a saberes tradicionais de povos negro-africanos.

Santos (1999), em sua dissertação de mestrado, orientada por Ronilda Iyakemi Ribeiro, aborda sacerdotes supremos do Candomblé Jeje-Nagô e práticas de promoção da saúde e prevenção da doença. Os sacerdotes atendem uma grande demanda por alívio e tratamento, oferecendo orientação transcendente para organizar a experiência do sofredor e dos diretamente envolvidos no caso. Para o autor, estudos sobre religiosidade no Brasil apontam os papéis de tratamentos religiosos, médicos e psicológicos e de atores terapêuticos na promoção da saúde e na prevenção de doenças.

CAPÍTULO 5

EXISTE UMA PSICOLOGIA AFRICANA?

Nogueira e Guzzo (2016) observam que desde a década de 1960 pesquisadores africanos e afrodiaspóricos produzem ciências interdisciplinares com visões de mundo africanas e trabalham com temas como acesso ao poder, distribuição de riqueza, identidade, alienação, autoimagem, saúde mental, oportunidades educacionais, família e gênero. Para as autoras a Psicologia Africana pode ser situada no contexto das produções do Sul Global e dialogar com áreas como a Psicologia Crítica, a Psicologia da Libertação Latino-Americana, a Descolonização da Psicologia, a Psicologia Indígena e os Estudos Africanos. A Psicologia Africana critica a hegemonia eurocentrista, racista e brancocêntrica da/ciência ocidental colonial/moderna e busca libertação, descolonização e conhecimentos que atendam demandas locais urgentes e respeitem diferentes modos de ser, ver e viver no mundo. O pluralismo epistemológico das Epistemologias do Sul propostas por Boaventura de Sousa Santos (2006, apud Nogueira; Guzzo, 2016) dispõe de quatro princípios orientadores: todo conhecimento científico-natural é científico-social; todo conhecimento é local e total; todo conhecimento é autoconhecimento; e todo conhecimento científico visa se constituir em senso comum. Essa lógica inclusiva e plural não dissocia conhecimento e ação transformadora e, para as autoras, abre caminho para os Estudos Africanos na Psicologia.

A Psicologia Africana estadunidense, segundo investigação de Nogueira e Guzzo (2016), estruturou-se com a criação da Association of Black Psychology (ABPsi) nos Estados Unidos, na década de 1960, no contexto de movimentos por direitos civis e do poder negro do país. Para Nobles (2015, apud Nogueira; Guzzo, 2016), um dos fundadores da ABPsi e da Psicologia Africana, na época a associação, independente da American Psychological Association (APA), era formada por psicólogos negros e tinha como principais objetivos organizar competências e habilidades para influenciar mudanças e abordar problemas sociais da comunidade negra. Durante as duas décadas seguintes, segundo o autor, muitos pesquisadores construíram a disciplina Psicologia Negra. Entre o final da década de 1980 e o início da de 1990 psicólogos afro estadunidenses como Na'im Akbar produziram conhecimentos a partir da desconstrução do paradigma ocidental, a proposta de descolonização e, com a reconstrução inspirada no paradigma afrocentrado, a indigenização.

Convém abordar a área como é compreendida no continente de origem. Há muito de escolar e organizacional, há moldes euramericanos, há preocupações com temas de interesse internacional, como a fome e epidemias como a de AIDS, decerto. Mas Naidoo, Olowu, Gilbert e Akotia (2002) consideram que a Psicologia na África subsaariana tem implicações teóricas, metodológicas e aplicadas específicas. Para os autores a Psicologia Ocidental é limitada para a compreensão do continente por dispor de orientação individualista, ênfase em aspectos concretos e falta de ferramentas conceituais adequadas, impedindo que fenômenos importantes sejam reconhecidos e que se promova independência científica, autoconfiança e a verdadeira identidade das pessoas subjugadas pelo imperialismo e pela dominação intelectual.

Ilori e Adebayo (2013) investigaram dimensões psicopatológicas das crenças no sobrenatural entre iorubás e igbos. Os autores avaliaram cinco sintomas psicopatológicos (sintomas somáticos, ansiedade, insônia, disfunção social e depressão severa) e concluíram que crenças paranormais e cultura influenciam apenas a ansiedade e a depressão. Para eles os iorubás e os igbos, como outros grupos africanos, creem que forças sobrenaturais atuam em processos de adoecimento e morte e que a ação maligna da bruxaria resulta na maioria das doenças mentais. As doenças não são exclusivamente biológicas e podem ser fruto de fenômenos sociais e transmitidas transgeracionalmente. O sofrimento psíquico é associado a feitiços, bruxaria, violação de tabus comunitários, espíritos ancestrais ofendidos e outras fontes sobrenaturais. O comportamento pode ser controlado por espíritos maus que se apoderam das mentes, o que resulta em sintomas psicopatológicos. Os pacientes são tratados por meio de rituais médicos performáticos e sacrifícios para apaziguar divindades e outros seres espirituais. Crenças paranormais e outros fatores culturais incidem na ansiedade e na depressão, sendo preciso considerá-las na elaboração de programas de saúde distintos grupos étnico-raciais.

Ilori, Adebayo e Ogunleye (2014) também procuraram determinar a influência da religiosidade e de crenças paranormais nos sintomas psicopatológicos de iorubás e igbos, observando que crenças paranormais influenciam apenas a ansiedade e não produzem efeitos significativos em qualquer outro quadro psicopatológico. Conforme a pesquisa as crenças paranormais são associadas a mitos e rituais, eventos cujos princípios são contrários aos princípios da ciência, embora os processos associados a tais crenças pareçam fisicamente impossíveis. Indivíduos recorrem a bruxaria, espiritualismo, precognição e religiões tradicionais motivados pela necessidade de interpretar o mundo sob essa ótica. No sistema de crenças africano as doenças físicas e mentais resultam de distúrbios na harmonia entre o indivíduo e o cosmo, que inclui família, religião, sociedade, ancestrais, pares e deidades. As

causas materiais, morais e sobrenaturais dos distúrbios são identificadas por meio observação e leituras oraculares. Para os autores as crenças religiosas são próprias de um estado mental, caracterizado pela fé. Eventos psicopatológicos convidam à busca por orientação religiosa, e seu tratamento inclui rezas, jejuns, limpezas energéticas e unções.

Para Ebigbo e Ihezue (1982, apud Ilori; Adebayo; Ogunleye, 2014), uma das razões para os sintomas psicopatológicos serem distintos em grupos étnicos distintos resulta dos valores sociais desses grupos. Como pessoas de diferentes grupos étnicos reportam diferentes sintomas, uma definição padrão de depressão pode gerar diferentes resultados em diferentes grupos. Uma terapia atenta à saúde deve considerar crenças religiosas, valores e normas sociais e como variáveis que interagem continuamente; uma avaliação e uma orientação sócio religiosa são fundamentais para que se tenha uma visão geral de circunstâncias e dificuldades emergentes.

Monteiro e Balogun (2014b) discutem métodos culturalmente congruentes para conduzir pesquisas de saúde mental na África, com enfoque na Etiópia e no Senegal. O interesse em práticas de cura tradicionais e conceitos indígenas de doença mental tem crescido, assim como a necessidade de alargar o escopo transcultural de pesquisas na Psicologia e nas Ciências Comportamentais. Há constrangimentos logísticos, problemas éticos, desentendimentos culturais, questões burocráticas, barreiras de linguagem e dificuldades em convencer pessoas sobre a importância das pesquisas. Atentar ao impacto da cultura em todas as fases do processo de pesquisa, para os autores, é fundamental.

Nsamenang (1995, apud Naidoo et al, 2002) argumenta que a África subsaariana possui variações ecológicas, étnicas, linguísticas, políticas e históricas, havendo, entretanto, semelhanças de história, cultura e adaptações ao entorno. Para o autor o estado incipiente da Psicologia no continente resulta de fatores como falta de reconhecimento, financiamento inadequado, instabilidades, interferências políticas, equipes de investigação não fixas, número baixo de psicólogos, má infraestrutura e poucos incentivos econômicos. Há problemas de nações emergentes e dependência de modelos epistemológicos e valores euramericanos. A falta de trato com conceitos autóctones exacerba a situação e, por fim, revistas científicas subsaarianas lidam com cortes de energia, péssimos serviços postais e telefônicos e escassez de água.

Mas, apesar das necessidades do continente, pesquisas em países como a Nigéria e a África do Sul têm se destacado e muitos africanos vêm criticando o legado colonial. No campo das ciências psicológicas Akomolafe (2010) critica a noção de psicoterapia ocidental neutra,

universal, apolítica e normativa para todas as culturas e defende a noção de experiência humana como constructo político, cultural, social e histórico. Mas, para ele, as crises pós-modernas da objetividade, da neutralidade e da centralidade promovem a descentralização do discurso terapêutico e a emergência de concepções pluralistas de verdade, experiência, angústia, cura e florescimento. Diversos pesquisadores têm explorado a indigenização da terapia, abrindo-se a noções diferentes, holísticas, sacras ou espirituais de bem-estar.

Naidoo e colaboradores (2002) argumentam que no século XXI os desafios impostos aos psicólogos africanos são múltiplos, mas muitos resistem ao impacto da globalização, da homogeneização e da americanização, com culturas, valores, tradições e costumes autóctones enraizados em suas identidades etnoculturais. Os autores notam na África duas perspectivas principais. A primeira rechaça a base universal da Psicologia, tem paladinos como Fanon e Biko, cujas posições ideológicas evidenciam que a identidade pessoal é determinada pela estrutura das relações sociais de contextos locais, e oferece pouco lugar para a Psicologia Transcultural contemporânea, que busca universais na conduta humana. A segunda abordagem se baseia em psicologias autóctones, que buscam identificar características empíricas únicas de grupos culturais; esse ponto de vista, que se baseia não na ideologia, mas na natureza do grupo cultural, gerou muitos estudos sobre o mundo africano

Para Idemudia (2015) toda sociedade produz teorias culturais que definem os parâmetros de normal e de anormal, mas americanos e europeus dominaram as academias africanas com o argumento de que entender as epistemologias africanas é necessário ao desenvolvimento apropriado do conhecimento psicológico no continente. A maioria das pesquisas psicológicas foram conduzidas nos Estados Unidos por psicólogos brancos de classe média e alta, com sujeitos semelhantes a eles, pouco se atentando ao modo como poderiam ser aplicadas a culturas não ocidentais, minorias étnicas inseridas em sociedades ocidentais e mulheres (IDEMUDIA, 2015). O autor defende uma mudança do paradigma eurocêntrico e universalizado para a Psicologia na África, tornando-a afrocentrada e capaz de veicular um corpo de saberes que permita entender a vida e a cultura africanas. Ele define cultura como a soma dos costumes de um povo e de seus símbolos, linguagem, parábolas, idiomas, músicas, histórias, celebrações e demais expressões do estilo de vida, como relações de parentesco, modos de relacionamento e modos de expressar e tratar doenças. No campo da Psicologia é vital considerar, como argumenta, a cognição cultural da doença e do bem-estar, já que definições culturais influenciam a interpretação de um evento como estressante e dependem da cognição de uma pessoa. Para a Psicologia Africana a saúde e a doença são definidas e tratadas

culturalmente e sistemas culturais de tratamento indicam que certas doenças são culturalmente específicas.

A Psicologia na África sofre com o epistemicídio de saberes tradicionais e pode ser, ela mesma, um instrumento de domínio colonial. Com esta perspectiva Mpofu (2002) assevera que experiências africanas são subrepresentadas na literatura psicológica subsaariana quando comparadas às euramericanas, e muitas vezes são modeladas por estas culturas, em detrimento das locais. Gesinde e Sanu (2013) notam que conceitos, metas, epistemologias, teorias e estratégias de tratamento psicológico euramericanos são transplantados a países não ocidentais como universais, mesmo com validação limitada, mas, para eles, a indigenização deveria ser o centro da área. Por isso mesmo Moll (2002) defende uma Psicologia Africana engajada em problemas locais e debatida por africanos, mesmo porque mais de 80% da população africana busca a cura de doenças junto a tradicionalistas (ABBO, 2011; MADU, 2015).

Naidoo e colaboradores (2002) argumentam que o progresso no estabelecimento da Psicologia na África Negra desde 1962 é notável, especialmente na Nigéria e na África do Sul. Mas a instabilidade política e econômica, a infraestrutura deficiente, as atitudes eurocêntricas e a falta de apoio tangível por parte de psicólogos transculturais ocidentais, como afirmam, freiam o desenvolvimento da disciplina. Mas os autores notam que visões de mundo, teorias psicológicas, metodologias e temas próprios do continente têm apoio em estudos empíricos realizados em países de África.

Em Uganda, Ovuga, Boardman e Oluka (1999) entrevistaram 29 tradicionalistas de Pallisa a respeito de conhecimentos, crenças, atitudes e práticas relacionados a doenças mentais, notando que muitos deles tiveram problemas emocionais combatidos por meios tradicionais. Quase toda família tem um tradicionalista, sendo ampla a gama de “especialidades médicas”, inclusive a de tratamento de doenças mentais, que a maioria crê serem causadas por fatores sobrenaturais e agentes ambientais. Os tradicionalistas são herbalistas, adivinhos ou ambos e também encaminham pacientes a hospitais distritais, dispondo-se a trabalhar em parceria com serviços governamentais. O campo fértil para a cooperação pode tornar os cuidados primários mais efetivos.

Abbo (2011) descreve práticas tradicionais de cura nos distritos de Jinja e Iganga, em Busoga, na Uganda Oriental. As comunidades nomeiam psicoses como mania, esquizofrenia e depressão psicótica com vocábulos do idioma do próprio grupo étnico. Mais de 80% dos 387

pacientes com psicoses entrevistados pelo investigador recorreram a tratamentos biomédicos e tradicionais, com resultados melhores dada a combinação de ambos.

Twesigye (2014) argumenta que em países do continente africano o índice de manifestação de doenças mentais aumenta mais rapidamente do que o observado em países de continentes cujo desenvolvimento socioeconômico é mais elevado. O autor assinala que as evidências são insuficientes para o planejamento de condutas terapêuticas no tratamento de transtornos de humor associados ao contexto sociocultural. Twesigye (2014) conduziu um estudo qualitativo com pacientes não internos do Hospital de Encaminhamento Geral de Mbarara e com seus cuidadores, incluindo familiares, profissionais da saúde mental, religiosos e tradicionalistas, e concluiu que há modelos explanatórios diversos, talhados por contextos socioculturais específicos. Ele observou que as relações e comunicações entre pacientes e cuidadores, em especial profissionais psiquiátricos são pobres; as barreiras estruturais dificultam os cuidados, em geral inadequados, e os pacientes mostram-se enfraquecidos no trato com a angústia motivada por suas variações de humor e pela dificuldade de obter cuidados.

No primeiro estudo qualitativo realizado no Zâmbia, Kapungwe e outros (2010) investigaram a discriminação e o estigma de pessoas com doenças mentais por meio de entrevistas semiestruturadas realizadas junto a 50 integrantes, organizados em 6 grupos de discussão conduzidos em Lusaka, Kabwe e Sinazongwe. Os investigadores concluíram que o estigma aprofunda raízes na sociedade e gera mal-entendidos na etiologia das doenças, o que requer providências governamentais. Para eles há medo de contágio, os portadores são vistos como perigosos e as doenças mentais são associadas à presença de HIV. Estratégias para reduzir a discriminação incluem campanhas educativas, mudanças de políticas e legislações e expansão de oportunidades sociais e econômicas. Segundo os pesquisadores pouca atenção vem sendo dada a crenças e comportamentos negativos relacionados a doenças mentais e, apesar dos custos, os efeitos da estigmatização de doenças mentais devem ser encarados como um problema de saúde pública.

Pheko, Monteiro, Kote e Balogun (2013) consideram que o desenvolvimento da Psicologia na Universidade de Botswana é lento e apresenta lacunas relativas às pandemias de HIV, pobreza, desemprego e instrução deficitária. As pesquisas da área são dominadas por modelos americanos e, embora 95% da população mundial viva em condições distintas das americanas, ocorre que indivíduos de países em desenvolvimento realizam sua formação nos Estados Unidos e na Europa. Seu retorno à vida acadêmica africana, conforme os autores, muitas vezes é marcado pela reprodução acrítica dos modelos euroestadunidenses, o que não

exclui o fato de haver departamentos acadêmicos buscando processos de indigenização. O Departamento de Psicologia da Universidade de Botswana, conforme os autores, criado em janeiro de 2004, oferece programas de bacharelado e especialização no molde de países desenvolvidos. A primeira geração de professores graduou-se nos Estados Unidos e eles, como outros profissionais nativos, baseiam sua ação acadêmica tomando por base publicações de referência internacional. A universidade estabeleceu sete áreas prioritárias de pesquisa: cultura, diversificação econômica, sistemas ambientais, saúde, conhecimento indígena (tradicional), energia e desenvolvimento social e político. De cunho multidisciplinar, a instituição permite que profissionais de outras áreas publiquem teorias e conceitos psicológicos.

Madu (2015) informa que pesquisas em Psicologia são conduzidas na África desde a década de 1970, mas tradicionalistas cuidam de 80% dos casos psiquiátricos. A cura pela fé cristã ganha campo, mas, sobretudo em áreas rurais, muitos africanos buscam tradicionalistas, cujas terapias incluem estímulo de órgãos sensoriais; cantos e batidas de palmas; rezas; exorcismos; rituais em grupo; posicionamento das mãos na cabeça do cliente durante rezas e rituais; indução de coragem e segurança; confissão e testemunho; indução à obediência de dependentes químicos e esquizofrênicos por meio de surras e algemas; e jejum, que reduz mecanismos de defesa e induz a aceitar sugestões. Há pouca instrução em psicoterapias tradicionais e poucos profissionais treinados na Europa e na América trabalhando na África. Adaptações de seus modelos a culturas africanas não recebem atenção, documentação e publicação apropriada, problemas específicos da África não são costumeiramente considerados e há restrições de financiamento.

Madu (2015) recomenda que a psicoterapia africana associe práticas ocidentais e tradicionais; abra-se a crenças religiosas; tenha representantes no Conselho Profissional de Saúde da África do Sul e entre estudantes de Psicologia; treine psicólogos em métodos tradicionais de cura; desenvolva mais modelos psicoterápicos africanos; intensifique a cooperação entre tradicionalistas e ocidentalizados; desenvolva terapias que tenham por foco problemas emocionais específicos para empoderar pessoas; intensifique pesquisas e documentação de atividades de cura; publique experiências terapêuticas; e nutra relações entre psicoterapeutas africanos e seus pares de outras partes do mundo. O autor sugere que governos africanos e instituições educacionais treinem tradicionalistas para registro escrito de conhecimentos orais; treinem psicoterapeutas; criem cursos de psicoterapias africanas, convidando tradicionalistas para lecionar; e criem mais centros de serviços e programas psicoterapêuticos. Madu sugere, por fim, uma psicoterapia culturalmente centrada; para ele a

restauração da dignidade humana e da identidade pessoal e cultural por meio da psicoterapia pode restaurar a resiliência emocional de uma pessoa e ajudá-la a preservar sua saúde mental.

Juma (2011) recomenda a criação de departamentos de Psicologia Africana em universidades; a ampliação das pesquisas sobre sistemas de crenças e práticas variadas; a criação de clínicas de atendimento em áreas rurais e geração de recursos educacionais para promover integração cultural. Na África do Sul, como argumenta, o desenvolvimento profissional da Psicologia é lento, recente e inspirado em modelos ocidentais de compreensão e tratamento da saúde mental, mas sua prática não será completa sem inclusão de aspectos multiculturais e históricos, pois grupos étnicos como os zulus, os basotho e os xhosas possuem crenças próprias, totalmente ignoradas pelas práticas psicológicas euramericanas.

Para Juma (2011) o africano não separa as crenças religiosas da realidade empírica e sua visão tradicional das desordens mentais inclui fatores inter e intrapsíquicas, definindo o comportamento desviante em termos de relações sociais desarmoniosas. Animosidade, agressividade, ciúme e egoísmo produzem rupturas na coesão social, sendo considerados patológicos. A ruptura da coesão social pode resultar da desarmonia entre pessoas ou com o Ser Supremo, divindades, ancestrais, bruxas e feiticeiros. Alcoolismo, abuso de drogas, adições, conflitos constantes ou não resolvidos e esterilidade feminina são atribuídos a forças externas e seu diagnóstico e tratamento são realizados por meio de processos intuitivos, experimentais e simbólicos. Pacientes relutam em procurar atendimento ocidental por dificuldades financeiras, barreiras linguísticas, descrença em profissionais sem pontos de vista africanos e desconfiança na eficácia de medicamentos.

Na Nigéria também se questiona a Psicologia Africana. Para Akomolafe (2011) o pensamento pós-colonial, não ocidental e antieurocêntrico é indagado e esforços para descolonizar a Psicologia e lhe dar configurações africanas resultaram em centenas de investigações, mas o trabalho de campo continua limitado, sendo necessário realizar pesquisas com base em paradigmas alternativos, socialmente relevantes. O autor sugere que a disciplina seja reconfigurada para melhor servir a um ambiente educacional comunitário. Também sugere foco na influência questionável exercida pela Psicologia colonizada sobre as subjetividades africanas, dada a necessidade de se ouvir o saber africano, advindo de vozes africanas narrando a própria história, de legitimar coletividades políticas e de reconstruir identidades.

Akomolafe (2010; 2013) questiona a noção ocidental de psicoterapia neutra, universal, apolítica e normativa, propondo a adoção de uma prática clínica multicultural, que compreenda as doenças em termos locais e apresente evidências da eficácia dos tratamentos tradicionais.

Para ele a clínica ocidental silencia paradigmas e coloniza comportamentos indígenas, tratando as mitologias iorubá e igbo como desvios primitivos de filosofias ocidentais. Conforme o autor a descolonização da saúde no país mais populoso da África demanda apoio legislativo e orçamentário; valorização dos sistemas tradicionais de cura e das abordagens comunitárias; constituição de plataformas múltiplas, que associem participação governamental e privada; realização de pesquisas qualitativas e registro de narrativas locais; reconhecimento das necessidades reais da sociedade. Mas, adverte, nenhuma alternativa é preferível apenas por ser não ocidental ou por combater a opressão hegemônica e toda realidade psicoterapêutica resulta de uma construção social mediada por contextos políticos.

Para Chukwuemeka (2009) o debate sobre a integração da saúde tradicional a práticas médicas ortodoxas tem crescido porque a sua eficácia tem sido comprovada. O autor explorou processos de cura entre os igbo da Nigéria, conduzindo uma pesquisa etnográfica de três meses nas comunidades de Egbelu Emeke Obibiezena e Ezeogba Emekuku, em Owerri North, no estado de Imo, no sudoeste da Nigéria. Para ele o sistema de cura tradicional igbo integra aspectos naturais e sobrenaturais, especialmente no trato da insanidade, e recebe patronato da alta sociedade nigeriana por se provar efetivo, mesmo porque o custo dos tratamentos médicos “modernos” incentiva a busca por remédios tradicionais. O aprendizado vocacional, como relata, é iniciático, demorado, exaustivo e demandante, mas qualifica o tradicionalista em uma área de especialização ou mais. Considera-se que os casos psiquiátricos podem ser causados por punição de Chi (a divindade pessoal), por um ritual mal feito, pela reação de pessoas mais fortes a ofensas do adoecido e por herança genética. Mais recentemente, como diz, algumas enfermidades têm sido atribuídas a estruturas mentais fracas para o consumo de maconha.

Muitos estudiosos abordam temas psicológicos considerados ortodoxos. Okafor, Udofia e Ekpe (2015) verificaram que alguns pacientes em atendimento primário de saúde reclamam de angústias não atribuíveis a patologias orgânicas. Realizaram, no Hospital de Ensino da Universidade de Calabar, uma investigação das condições psicológicas e diagnósticos psiquiátricos de 100 pacientes com sintomas somáticos funcionais. Dores de cabeça e calor corporal foram os sintomas mais frequentes. Desordens depressivas foram mais comuns em pacientes mais velhos (48%) e desordens de ansiedade foram mais comuns em pacientes mais jovens (21%).

Onyebuchukwu, Sholarin e Emerenwa (2015) investigaram idade, gênero, religiosidade e fatores familiares na determinação de comportamentos e atitudes sexuais de estudantes da

Universidade de Ibadan. O estudo apontou risco da contração de doenças, aumento de abortos, necessidade de campanhas por sexo seguro e envolvimento de parentes e instituições religiosas em programas de redução de sexo pré-marital.

Afolabi (2014) observa que poucos pesquisadores da Psicologia investigaram comportamentos sociais de jovens na Nigéria. O autor observou o papel de fatores psicossociais no comportamento pró social de 440 graduandos de duas universidades nigerianas. Apesar de sua contribuição individual significativa para comportamentos pró social, a religiosidade também refletiu relações entre satisfação de vida e exclusão social. Residentes em vilas têm mais comportamentos em prol do social do que os da cidade e diferenças étnicas exercem influência significativa sobre esta inclinação.

Esan, Kola e Gureje (2012) associam desordens mentais a perdas salariais. Considerando desordens mentais um fardo individual, social e financeiro enorme, com impactos mais severos entre homens, concluem que investimentos em saúde mental poderiam reduzir substancialmente esse quadro desfavorável não apenas aos indivíduos adoecidos, mas também à economia do país.

As noções tradicionais de saúde, doença e cura são palco privilegiado para o debate sobre indigenização da Psicologia em diversos países africanos. Merecem registro as opiniões de Ebigbo (1989) e Tsala (1997), que investigam a raiz da enfermidade, apresentados por Idemudia (2015). Para Ebigbo (1989) as doenças físicas e mentais têm origem em causas externas, como quebra de tabus ou costumes, distúrbios em relações sociais, espíritos ancestrais hostis, possessão espiritual ou demoníaca, maquinação maligna, intrusão de objetos, olho gordo, feitiçaria, causas naturais e aflições divinas. Tsala (1997) as associa a origens sobrenaturais, como divindades, ancestrais e feiticeiros. Idemudia (2015) argumenta que para o africano a doença é um fenômeno social transgeracional. Centrada na família e na cooperação, a Psicologia Africana proposta por ele reconhece o valor da cultura nas interações, o enraizamento do conhecimento na linguagem e os papéis da religião e da espiritualidade na vida do africano tradicional. Para o autor é fundamental saber que os africanos conectam todas as formas de vida a realidades espirituais ou cósmicas.

Para Akomolafe (2013) conceitos de doenças mentais e comportamentos incongruentes diferem de grupo para grupo, pois há paradigmas e cosmologias distintos para situar a pessoa em relação a si, à origem do universo e do ser humano e aos demais. As noções tradicionais implicam o espiritual na compreensão de comportamentos desviantes e seus rituais de cura são transmitidos transgeracionalmente. Os variados recursos de cura, coletivistas, holísticos e

espirituais, aliam cosmologias a paradigmas. Seus conhecimentos, preservados em mitos e metáforas, incluem informações sobre política e história.

Madu (2015) concorda que para o africano a doença resulta de punições divinas de más ações, mau olhar, maldições, bruxaria, ofensas aos deuses, disrupções na vida, juju (encantamentos), ancestrais furiosos, possessão maligna ou demoníaca e intrusão de objetos. O tratamento psicoterápico tradicional adota formas linguísticas e provérbios para se comunicar com o cliente, isolamento total em casos de abuso de drogas, métodos psicossociais como canto, dança, percussão, rituais, conselhos, ênfase na atenção e na obediência, encantamentos, citações ou canções com palavras sugestivas e interpretação de sonhos que trazem mensagens dos ancestrais com métodos para tratar casos particulares.

A paz social também é considerada uma expressão de cura. Ademowo e Balogun (2014a) investigam o papel de provérbios na gestão de conflitos, na promoção da coexistência pacífica e na interrupção de atos violentos. Os autores analisaram 24 provérbios e expressões proverbiais relativos a temas como aviso, cooperação e diversidade, adotados como estratégia para manutenção da paz.

Para Juma (2011) a psicopatologia africana resulta de relações sociais fraturadas com o Ser Supremo, no macrocosmo, os ancestrais, no mesocosmo, e com outras pessoas no campo interpessoal, no microcosmo. Para o autor uma doença pode ter componentes físicos e psicológicos, mas sua causa é atribuída a crenças tradicionais. Acredita-se que, do contexto sociocultural de um conflito, podem resultar problemas físicos ou mentais. A cura harmoniza aspectos espirituais, psicológicos e físicos do mal-estar e tem na coletividade a maior fonte do bem-estar. Para Juma é urgente incentivar pesquisas de campo em solo africano e a Psicologia Indígena, sem subestimar o impacto do colonialismo e do apartheid, as ideias pré-concebidas, os estigmas sobre a busca de auxílio psicológico.

Para Monteiro e Balogun (2014a) a cultura influencia a interpretação de sintomas de doenças mentais e a tolerância a comportamentos a ela associados. Entre os etíopes a saúde resulta do equilíbrio entre o corpo e o mundo e a doença tem origem sobrenatural. Distúrbios mentais temporários ou permanentes são considerados disrupções entre o humano e o espiritual, mas o tratamento tradicional é considerado o melhor meio de lidar com eles. Os espíritos são apaziguados com rituais, exorcismos e proteção espiritual, enquanto os remédios são classificados por tipo de causa sobrenatural, sintomas e características do paciente. O

tratamento pode ser dificultado por questões econômicas e por falta de adequação entre os procedimentos tradicionais e os psiquiátricos.

Um tema de pesquisa comum no continente africano é o suicídio, que para Mars, Burrows, Hjelmeland e Gunnell (2014) é a maior causa de mortalidade do mundo, embora a sua epidemiologia na África, o segundo continente mais populoso, seja limitada. Os autores compararam revisões sistemáticas de diversos países africanos sobre comportamentos suicidas e estimativas da incidência de suicídios e atentados suicidas no continente baseadas em dados específicos das nações e em informações comuns aos estudos em geral, como idade, sexo, métodos usados e fatores de risco. Para eles mais estudos qualitativos são necessários para identificar riscos culturalmente relevantes em diferentes contextos socioculturais. A estimativa indica que o comportamento suicida, enquanto problema de saúde pública, demanda mais estudos, sendo necessário associar métodos qualitativos e quantitativos.

Atilola e Ayinde (2015a; 2015b) recomendam engajamento público, comunitário e educacional para a prevenção do suicídio na África subsaariana, mas defendem o uso de fatores socioculturais e históricos na formulação dessas estratégias, especialmente por se tratar de uma região multiétnica e pluricultural. Os autores apresentam a perspectiva dos iorubás sobre o tema a partir do suicídio de Xangô.

Ojagbemi, Oladeji, Abiona e Gureje (2013) usam dados do Estudo de Envelhecimento de Ibadan (ISA), coletados entre 2003 e 2004. Desse estudo, fundamental para a prevenção do suicídio nessa população, participaram 2149 iorubás com idade igual ou superior a 65 anos. 20% dos idosos que tiveram separação por morte ou divórcio planejaram o suicídio e 6% o tentaram, sendo o isolamento social e a exclusão correlatos. Há fatores biológicos e psicossociais associados à ideação, ao atentado e ao suicídio consumado. Idosos com intenções suicidas as comunicam menos e, quando o fazem, elas são mais difíceis de entender ou lidar.

Há procedimentos terapêuticos africanos para lidar com doenças tratadas pelas ciências psi, como a loucura, e passo a descrever três deles. Akomolafe (2011) criou o projeto Nchetaka, derivado do igbo “memória” ou “lembrança”, cujo objetivo é curar memórias coletivas por meio da narração de histórias em grupo. Dirigido pela comunidade, tem sua mensagem central delimitada pelas antigas tradições dos griots. Nessa proposta os africanos são psicólogos locais e recomendam reservas éticas, dão forma a expectativas, governam apetites e articulam aspirações, co-construindo sentidos com os ouvintes, que integram o processo criativo, e nutrindo vínculos e processos comunitários.

Jegede (2005) investiga a noção de wèrè (loucura), relativa a desordens que podem indicar problemas mentais entre os iorubás e tem implicações na busca por ajuda e nas interações sociais. Seu estudo foi realizado em Ibadan, capital de Oyó, junto a dez informantes tradicionalistas. Os iorubás classificam as doenças mentais em três categorias: wèrè àmútòrunwa, wèrè ìran e wèrè aṣiṣe. Há um estigma associado a essa condição. É necessária uma educação apropriada sobre saúde mental e problemas correlatos, diagnósticos e modos de prevenção para evitar os estágios terminais de wèrè. Jegede (2005) entrevistou cinco herbalistas e cinco adivinhos em Ibadan, capital do estado de Oyó, na Nigéria. Eles definiram wèrè como um problema patológico de relações sociais que envolve as dimensões biológica, psicológica, sociológica e cultural e resulta da desarmonia entre pensamentos e realidade objetiva. O fato de muitos não acreditarem nos tratamentos modernos pode explicar o elevado índice de doenças mentais na sociedade. No entanto, a descrença nas propostas modernas de tratamento da loucura deve-se, em parte, ao fato de serem elas fundamentadas em teorias universais que desconsideram diferenças socioculturais. Isto implica na necessidade de desenvolver uma abordagem mais sensível às questões e formas locais específicas de entendimento e tratamento das doenças.

Conforme Chukwuemeka (2009), os igbo associam a loucura à possessão por espíritos da água – Mammy Wata, Owo Mmiri e os subordinados dos dois – que afetam meninas e mulheres jovens e bonitas e pessoas de ambos os gêneros em condições de marginalidade ou subordinação. A beleza desses espíritos pode atraí-los como cônjuges ou como serviçais, no caso de vítimas masculinas; no caso de vítimas femininas a sua ação resulta na dificuldade de mulheres bonitas conseguirem pretendentes. Em geral, o tormento infligido por espíritos da água é precedido por alertas enviados a adivinhos e termina quando a vítima atende às solicitações de rituais para aplacar a possessão. O Abanu, similar aos espíritos maridos, é possessivo e exige que a vítima o sirva e viva conforme a sua prescrição, mas a dota com poderes divinatórios, de feitiçaria, da capacidade de fazer chuva e de performances sobrenaturais. Ao contrário dele, quer a vítima o sirva ou não, o Agwu causa loucuras ocasionais, com solilóquios ocasionais, comportamento irracional, dificuldade de manter a calma, risos e gestos estranhos. A loucura é de natureza permanente ou temporária, dependendo da gravidade da ofensa que lhe deu origem e da natureza dos espíritos obsessores. Aos espíritos importa comprometer o destino da vítima ou locais por ela visitados e impedir sua esperança. Os sintomas podem indicar que a razão foi cortada de tal modo que o indivíduo poderá se comunicar apenas com o mundo espiritual, caso em que passa a ser tratado como morto vivo; a

esperança na cura estremece porque os espíritos não permitem que sua vítima revele o que viu e ouviu nesse mundo. O tratamento é demorado e inclui rituais, rezas e confinamento.

Jegede (2005) informa que os iorubás chamam as doenças mentais de wèrè. No sistema iorubá àìsàn significa doença, enfermidade, dor, estado de quem não está bem. O bem-estar é uma condição holística do indivíduo e da sociedade e o mal-estar é um fator externo ao corpo, ainda que sejam aceitos aspectos biológicos e clínicos. A doença pode ser natural, resultante de acidentes e uso de drogas; sobrenatural ou mística, resultante da ira de divindades; preternatural, causada por feitiçaria; e herdada. Os iorubás veem wèrè como um problema resultante de seis fatores biológicos que resultam em patologias: àìsùn (vigília, falta de sono), àìwò (inquietação, falta de atenção), àìjẹ (jejum, inabilidade para comer), àìmú (inabilidade para beber), àìtò (incapacidade de urinar) e àìsú (incapacidade de defecar). Uma desagregação pode resultar em desordens sociais, aumentando a inquietação (àìwò), primeira de todas as doenças. Informa Jegede (2000) que a anatomia do corpo inclui orí (cabeça), ojú (olhos), etí (ouvidos), imu (nariz), ẹnu (boca), apá (mãos) e ẹsẹ (pernas). Sendo a boa saúde resultante da relação harmoniosa entre as partes, coordenadas pelo cérebro, e estando o cérebro disfuncional, as relações entre as partes ficarão afetadas, sendo por isso que a condição de saúde de alguém é indicada por seu comportamento.

Wèrè é uma morbidade psicológica e social, classificável em três categorias: wèrè àmútọrunwa (circunstâncias do nascimento), wèrè ìran (questões geracionais ou hereditárias) e wèrè afixe (aflições psicológicas). É observável pelo comportamento atípico e a maioria dos pedidos de socorro é feita em crises. Métodos tradicionais de diagnóstico examinam a totalidade do ser biológico, psicológico, social e espiritual. Entre os iorubás os tradicionalistas integram categorias como herbalistas e adivinhos. A doença mental resulta de ataques espirituais e só pode ser curada espiritualmente, mas o tipo de terapia espiritual é determinado pela adivinhação e pela avaliação das causas da doença. Quando as causas são naturais os herbalistas administram ervas e psicoterapia, e quando são sobrenaturais ou preternaturais as doenças delas resultantes são melhor tratadas por adivinhos. A terapia pode envolver encantamentos, rituais e sacrifícios, mas a condição de uma pessoa controlada por espíritos, por fatores naturais ou por ambos demanda observação contínua e permanente, sendo a cura total impossível.

CAPÍTULO 6

NOÇÕES TEÓRICAS DE IDENTIDADE

Nas palavras de Steve Biko (2018) abordar a consciência negra seria irrelevante em uma sociedade incolor, igualitária e não exploradora, tanto quanto é relevante em uma situação anômala e deliberadamente criada. Este é o caso do Brasil. Conforme Biko (1971) o termo “negro” não é muito abrangente e não ser branco não significa ser negro, mas o negro, por lei ou por tradição, é discriminado política, econômica e socialmente. Como foi construído o quadro que exige o desenvolvimento de uma consciência negra no Brasil?

Ribeiro (1996) informa que o tráfico negreiro durou quase 350 anos no Brasil, o maior importador de mão-de-obra africana do mundo, com estimativas de metade do montante total. Segundo a autora costuma-se considerar que o comércio escravista brasileiro transcorreu em quatro períodos: o Ciclo da Guiné (na segunda metade do século XVI), o Ciclo de Angola-Congo (no século XVII), o Ciclo da Costa Mina (no século XVIII) e o Ciclo do Benin (do fim do século XVIII ao início do século XIX). O último deles inclui o tráfico clandestino e a vinda de nagôs (iorubás) e jejês (fons e minas) ao país. Foram trazidos para cá membros de civilizações sudanesas, entre os quais iorubás, ewes, fons, fantiaxantis (minas), krumanus, agnis, zemas e timinis; civilizações islamizadas, entre os quais peuls, mandingas, haussas, tapas, bornus e gurunsis; civilizações bantas do grupo angola-congolês, entre os quais ambundas (cassangues, bangalas e dembos) de Angola, congos ou cambindas do Zaire e benqguela; e civilizações bantas da Contra-Costa, entre as quais os moçambiques (macuas e angicos) (RIBEIRO, 1996).

Santos, Fernandes e Casco (2015b) notam que a força de trabalho negra determinou a consolidação econômica do Brasil colonial, cujos ciclos produtivos promoveram a transferência de riquezas para a Europa. A independência nacional do Brasil foi paga pelos 750 mil negros escravizados de forma ilegal após a proibição do tráfico em 1831, e depois de efetivada por uma indenização a Portugal (ALENCASTRO, 2011, apud SANTOS; FERNANDES; CASCO, 2015b).

Frente a esse genocídio de séculos, um verdadeiro holocausto, e diante de uma exploração assim arraigada na história do país, Santos, Fernandes e Casco (2015a) definem a identidade negra brasileira como uma identidade de resistência, que constrói suas bases sobre os efeitos do racismo, ou como uma identidade de projeto, que as constrói sobre experiências

históricas de dominação, humilhação e desigualdades. Para os autores a história oficial do Brasil, segundo país do mundo em número de negros, atrás apenas da Nigéria, relegou a eles o papel de escravos, sujeitos à exploração e violência no período colonial, e negligenciou a diversidade cultural, linguística, religiosa, política, técnica e laboral trazida por africanos ao país. O imaginário que foge do negro escravizado recai no folclore do negro no samba, do malandro, das rodas de capoeira e das baianas com saias rodadas (SANTOS; FERNANDES; CASCO, 2015b).

Biko (1971) define consciência negra como a percepção da necessidade de juntar forças em torno da negritude da pele e de agir como grupo a fim de libertar coletivos das correntes da servidão perpétua. Também a define como a ciência de que Deus criou o negro deliberadamente negro e de que este deve ter orgulho de si e de seus esforços, sistemas de valores, culturas, religiões e modos de ver a vida. Biko (2018) a define, ainda, como uma atitude mental e um estilo de vida, pautados na união e na luta contra a opressão e pela libertação.

No dizer de Biko (2018) a noção de consciência negra expressa orgulho grupal e as possibilidades de ser um eu, de agir, de desenvolver potenciais e de pensar. O autor trata o pensamento como um sinônimo de liberdade e considera a mente do oprimido a arma mais potente em poder do opressor. Para ele a consciência negra, em contrapartida, torna o indivíduo um ser completo e livre para expressar sua humanidade. Os princípios básicos desta consciência incluem envolvimento total e a criação de uma unidade, sem fragmentações ou distrações. Todos os negros, conforme o autor, são oprimidos não como indivíduos, mas como negros, e devem criar um grupo coeso, tenaz, que se choque contra o mal. Assim, a identidade negra é grupal, relacional e conjuntural; a solução é coletiva, e não apenas individual.

A respeito do campo religioso, Biko (2018) argumenta que os sul africanos acreditam em um Deus único e em uma comunidade de santos, aos quais não isolam de outros aspectos de suas vidas. Deus participa da guerra, da ingestão de cerveja, da dança e dos costumes gerais e é cultuado com ofertas por gratidão ou para o apaziguamento de pecados. O sul africano, continua, acredita na divindade inerente do ser humano e na sua junção com a comunidade de santos respeitáveis após a morte, mas os missionários confundiram as pessoas com sua nova religião, que não se adapta a ordens existentes e aplica a universalização a qualquer situação particular. Conforme o autor a religiosidade é um aspecto central da consciência negra, e mesmo padres e ministros negros podem salvar o cristianismo adotando uma teologia negra para unir o negro com Deus. Essa perspectiva coincide com a visão negro-africana do sagrado em muitos aspectos.

Outros autores também consideram fundamental romper com a trajetória racista que legitima práticas preconceituosas e discriminatórias para garantir direitos à população negra, além de construir uma história que apresente suas lutas políticas, cosmovisões e sabedorias (SANTOS; FERNANDES CASCO, 2015b). Para Ki-Zerbo (1999, apud Santos, 2011) a história africana é registrada em documentos escritos, objetos arqueológicos, estudos antropológicos, oralidades e a memórias, são centrais nesta história, narrada de geração a geração e construída coletivamente, na relação com o outro. Para Santos (2011) o adágio africano de que, quando morre um idoso, morre com ele uma biblioteca, indica a existência de conhecimentos geracionais que devem ser apropriados por seus verdadeiros donos.

Fundamentais no processo de construção de consciências afrocêntricas, as religiões afro-brasileiras seguramente integram a resistência negra. Inspiram-se em noções africanas, segundo as quais o sujeito é constituído pelos vários elementos existentes no mundo e unido à realidade por um princípio vital. A identidade é determinada pelo grupo de pertença. As cosmovisões negras resistem, formam vínculos comunitários e propõem emancipação cultural e práticas religiosas de cuidado à saúde; buscam, enfim, o cuidado integral da pessoa no acolhimento terapêutico de suas angústias espirituais, sociais e orgânicas (SANTOS; FERNANDE; CASCO, 2015a).

No dizer de Santos, Fernandes e Casco (2015b) as cosmovisões africanas oferecem autonomia e participação, tornam o sujeito o protagonista de uma história coletiva e o elo de uma grande corrente, que mesmo após a morte não se quebra e tem nos anciãos de toda comunidade o seu emblema. Esta noção permite contradições, conflitos e rupturas na construção de novas interpretações da realidade. A história oral, continuam, é a memória social e coletiva de grupos e comunidades, registrada em contos, narrativas, cantos, ritos, poemas, reminiscências, palavras, cerimônias, festividades, mitos e lendas.

Para Santos e Fernandes (2016) a noção psicológica de identidade inclui componentes individuais e coletivos e remete às noções que o sujeito tem sobre si, sobre o outro e sobre os seus grupos de pertença. A identidade para eles é formada na relação entre o eu e o outro, que favorece a construção de vínculos com grupos ou comunidades por meio da identificação e do compartilhamento de crenças, valores e ações, sujeitando-se especialmente aos vínculos de identificação que o indivíduo estabelece com esses grupos. Pode ocorrer transformação quando o sujeito reinterpreta os papéis sociais atribuídos a ele em seus grupos de pertença. O embate

entre permanência e transformação promove relações de alteridade, com as quais o indivíduo precisa lidar para reconhecer a si mesmo.

Ciampa (1987) considera toda realidade intersubjetivamente compartilhada. Para ele toda identidade é constituída por múltiplas personagens, que podem se contradizer, mas interagem entre si. Algumas personagens são internas e outras atuam nas relações sociais, em cujas atividades a identidade se concretiza. Cada personagem se desenvolve com relativa autonomia e está sujeita a metamorfoses permanentes, sendo necessário que algumas morram para o nascimento de outras. Uma identidade articula várias personagens a uma história pessoal, a uma trama histórica, e demanda suporte grupal, se concretizando na materialidade das relações sociais, mas é preciso que os integrantes de um grupo se reconheçam como pertencentes ao mesmo coletivo.

Pode-se inferir a partir das contribuições de Santos e Fernandes (2016) e de Ciampa (1987) que, para a Psicologia, a identidade é constituída por aspectos pessoais inerentes, aspectos obtidos e/ou cultivados junto a grupos de pertença, representações de si e do outro, atitudes e comportamentos, além de relações do indivíduo com membros de seus grupos de pertença e de suas relações com outras pessoas. Fatores biológicos, culturais, históricos, geográficos e socioeconômicos participam ativamente do processo de constituição, manutenção e mutação de aspectos da identidade. A cultura, por fim, é cada vez mais considerada por pesquisadores das ciências psi como uma das chaves para a compreensão da construção e do funcionamento da identidade e de suas relações com o outro, especialmente em grupos de pertença.

Para Monteiro e Balogun (2014a; 2014b) a cultura é um quadro duradouro de comportamentos e modos de relação transmitidos transgeracionalmente em um grupo, uma comunidade ou uma sociedade. Ela inclui linguagem, modos de produção, valores, atitudes e crenças, rituais de nascimento, morte e outros marcos, alimentação e ritos alimentares, arte, música e dança, estilos de vestimenta, padrões de comportamento, modelos intergeracionais de relacionamento e outras expressões de identidade étnica, além de processos mais profundos e latentes, como pontos de vista, visões de mundo, epistemologias, perspectivas teológicas, moralidade, ética e ideias implícitas e explícitas.

Um exemplo paradigmático do debate está em Freitas (1995), que investiga a noção de pessoa na religião nagô, isto é, em templos de Candomblé de matriz iorubá, sob a ótica da Psicologia da Personalidade e da Antropologia Cultural. Para o autor o corpo (organismo), o temperamento (inclinações emocionais) e a inteligência (potencial cognitivo) são inatos e o

caráter é modificado pela interação com o meio ambiente. Freitas (1995) sugere uma integração entre o psiquismo e o contexto sociocultural, que inclui a religiosidade.

Minha tese discorre sobre a identidade de membros do Egbé Oduduwa, instituição religiosa de matriz iorubá com sedes em Mongaguá (São Paulo, Brasil), Palmas (Tocantins, Brasil), Abeokutá (Ogum, Nigéria), Liubliana (Eslovênia Central, Eslovênia) e La Coruña (Galícia, Espanha). São locais com características próprias, que reúnem seguidores da Religião Tradicional Iorubá, tal como praticada por devotos residentes em Abeokutá. Nesses ambientes partilha-se a língua e a tradição oral veiculadas em Abeokutá.

Ao tratar de identidade religiosa no Brasil adoto como principal fonte de informações os trabalhos de Ribeiro (2004, 2008, 2011), que assinala o fato de o IBGE classificar as religiões brasileiras em 21 categorias: (1) católica; (2) evangélica; (3) outras cristãs; (4) outras religiosidades cristãs; (5) espiritualista; (6) espírita; (7) umbanda; (8) candomblé; (9) outras declarações de religiosidades afro-brasileiras; (10) judaísmo; (11) hinduísmo; (12) budismo; (13) novas religiões orientais; (14) outras religiões orientais; (15) islamismo; (16) tradições esotéricas; (17) tradições indígenas; (18) outras religiosidades; (19) sem religião; (20) não determinada; e (21) múltiplo pertencimento. O quadro a seguir reúne dados censitários relativos à distribuição percentual de adesões religiosas da população brasileira e às alterações nos índices de afiliação religiosa no período compreendido entre 1970 e 2010.

Quadro 1 – Distribuição percentual de adesões religiosas da população brasileira (1970 a 2010)

Religiões praticadas no Brasil (%)					
Religião	1970	1980	1991	2000	2010
Catolicismo	91,8	89,0	83,3	73,6	64,6
Protestantismo	5,2	6,6	9,0	15,4	22,2
Sem religião	0,8	1,6	4,7	7,3	8,0
Espiritismo		0,7	1,1	1,3	2,0
Religiões afro-brasileiras		0,6	0,4	0,3	0,3
Outras religiões		1,3	1,4	1,8	2,7

Fonte: Recenseamentos demográficos do IBGE de 1970 a 2010

O Censo de 2010 evidenciou redução no total de católicos (para 64,6%) e aumento no total de evangélicos (para 22,2%); os autodeclarados sem religião passaram de 7,4% para 8%; o segmento de adeptos da Umbanda e do Candomblé parece não ter sofrido alterações (0,3%). Mas não é bem isso o que observo, pois fatores como a ausência de opções válidas nas

pesquisas, a dupla pertença, as subnotificações, a confusão conceitual que induz a considerar religiões de matrizes africanas como espiritismo e outros fatores podem alterar os resultados.

A variedade de grupos étnicos africanos foi determinante para a diversidade de práticas religiosas no Brasil, das quais menciono apenas algumas: Babaçuê (Pará), Batuque (Rio Grande do Sul), Cabula (Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Santa Catarina), Candomblé (todos os estados), Culto a Egungun (Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo), Culto a Ifá (Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo), Encantaria (Piauí e Maranhão), Omolokô (Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo), Quimbanda (Rio de Janeiro e São Paulo), Tambor-de-Mina (Maranhão), Terecô (Maranhão), Umbanda (diversos estados), Umbandaime, Xambá (Alagoas e Pernambuco) e Xangô (Pernambuco).

Nas últimas três décadas passou a ser incluída neste panorama a Religião Tradicional Iorubá, de culto aos orixás, caracterizada como um movimento de reafricanização das práticas religiosas de matriz iorubá. Por meio do exercício contínuo de sua religião os descendentes biológicos e simbólicos de Oduduwa, o patriarca mítico do povo iorubá, preservaram o mais específico de suas raízes culturais. A presença dos orixás no imaginário brasileiro é inquestionável. Mais recentemente incluíram-se nesse panorama, sob a denominação Religião de Ifá ou Ifaísmo, núcleos de culto ao orixá Orunmilá-Ifá, divindade iorubá da sabedoria, sendo digna de nota a polêmica segundo a qual os adeptos deste orixá estariam apartados dos cultos aos demais. Observo no continente de origem, no entanto, a colaboração entre sacerdotes de diferentes orixás e, sobretudo, sistemas teológicos e litúrgicos que negam as cisões e reafirmam o empenho conjunto das divindades pelo bem-estar dos devotos.

Se de cada dez dias de história do Brasil sete foram vividos sob regime da escravidão e se, neste período, mais de cem grupos africanos foram trazidos para cá, é de estranhar o índice apontado pelo Censo. Somente 0,3% de praticantes de religiões brasileiras de matrizes africanas? A formulação do questionário do Censo, com suas perguntas fechadas, contribui para dificultar a obtenção fidedigna de dados. O questionário do Censo convida praticantes das mais diversas denominações religiosas afrodiáspóricas a permanecerem em silêncio ou a se incluírem, de modo equivocado, num grande coletivo denominado vagamente de “espiritismo”.

Compartilho com Ribeiro (2004) a posição teórica já adotada anteriormente por Lewin (1948) e por Tajfel (1981), que admitem ser a identidade étnico-religiosa fortemente marcada pelas relações entre a maioria e a minoria. No caso brasileiro, em que a identidade branco-cristã se constitui em modelo identificatório hegemônico, sendo o segmento branco apresentado como “maioria”, tal identidade tornou-se um marco de referência para os demais segmentos,

impropriamente considerados minoritários. Souza Filho (1999, apud Ribeiro, 2004) afirma que tal conjuntura favorece a diluição identitária, particularmente quando se trata de pessoas ou grupos com dificuldades para conquistar e/ou manter autonomia econômica, social e política. A crescente presença de afrodescendentes em espaços de prática religiosa branco-cristã explica-se parcialmente pelo fato de a pertença a tais grupos favorecer a inclusão social, ou pelo menos iludir quanto a esta possibilidade.

Pode-se supor que a escolha de pertença a grupos religiosos identificados como brancos e cristãos expresse anseios de superação da condição de excluídos, muitas vezes acompanhados de negação da própria pertença étnico-racial. Tal escolha pode estar determinada, em parte, pela suposição de que, uma vez conformado às normas sociais do grupo (tido por) majoritário, o indivíduo possa contar com maiores oportunidades de mobilidade social ascendente, à qual se associam vantagens sociais e econômicas. Geralmente esta opção se faz acompanhar por atitudes de indiferença, ou mesmo de hostilidade, para com indivíduos e grupos (tidos por) minoritários, com o propósito de não deixar dúvidas quanto à afiliação ao grupo dominante. Vivemos em um Estado laico cujas instituições abrigam crucifixos e bancadas evangélicas, em um país que gera milícias de Cristo e concessões de rádio e televisão capazes de veicular mensagens de ódio massivo contra religiões simbolicamente minoritárias, em uma nação constituída pelo trabalho escravo, pela inferiorização de seu povo, pela medicalização e encarceramento de filhos do axé e pela criminalização de suas práticas religiosas.

A conformidade à norma majoritária dominante exige maior renúncia de si e do próprio grupo de pertença étnico-racial e maior aceitação de representações coletivas hegemônicas, em detrimento da autonomia individual. Mas a pertença a grupos religiosos identificados como negros e/ou africanos, impropriamente denominados “animistas”, talvez expresse, igualmente, anseios de superação da condição de excluídos por outro caminho: não o da negação da própria pertença étnico-racial, mas o de sua afirmação, com base em um olhar negro-africano, e não branco-europeu. Um olhar, enfim, que no dizer de Leite (1992) considera o continente de origem como uma África-sujeito, e não como uma África-objeto.

CAPÍTULO 7

NOÇÕES IORUBÁS ADOTADAS NESTE ESTUDO

Muitos brasileiros não vinculados a casas de axé desconhecem a Religião Tradicional Iorubá e sua presença em religiões brasileiras de matrizes africanas, embora já tenham ouvido falar em Exu, Xangô, Oxum e Oxalá. Festas dedicadas a Iemanjá reúnem três milhões de devotos e simpatizantes em Salvador, não há no samba de raiz em São Paulo e no Rio de Janeiro quem desconheça Ogum e não há iniciado antigo nos candomblés brasileiros que não tenha ouvido falar no Engenho Velho, no Gantois e no Opó Afonjá. Os filhos do axé, tanto aqueles que apreciam o sincretismo quanto os que o abominam, reconhecem a importância das matrizes da devoção religiosa afro-brasileira. Mesmo aqueles que optaram por tratar orixás, caboclos e guias como representantes do mal a ser vencido podem ter recebido influências de religiões africanas e afro-brasileiras, já que delas retiraram alguns dos seres a quem combatem.

O povo iorubá, um dos três maiores grupos étnicos da Nigéria e o segundo mais populoso, ocupa grande parte do sudoeste da Nigéria e, em proporções menores, do Togo e da República do Benim, antiga Daomé, na África Ocidental (RIBEIRO, 1996; SÀLÁMÌ, 1999; JEGEDE, 2005). Alguns autores apontam comunidades iorubás também na Costa do Marfim e na Jamaica (QSANYÌNBÍ; FALANA, 2016). Alguns de seus subgrupos desenvolveram reinos com sistemas administrativos próprios e particularidades como o culto a divindades locais, mas o seu conjunto compõe um único grupo, que fala a mesma língua e cultua Olódùnmarrè, o Ser Supremo, e divindades que transcenderam cultos regionais; todos se consideram descendentes de Odùdúwà e apontam Ilè-Ifè como o local de surgimento do mundo (RIBEIRO, 1996; SÀLÁMÌ, 1999; JEGEDE, 2005). Vários reinos iorubás, há séculos, praticam agricultura, pecuária, metalurgia, comércio e administração, atividades determinantes da constituição de um povo e dos indivíduos que o integram.

Os iorubás estão entre as etnias africanas que mais se destacaram na constituição do Brasil em termos genéticos, econômicos, culturais e religiosos. Chegaram aqui pela primeira vez na condição de escravos, ainda no século XVIII, na maioria oriundos da República do Benin. Os franceses, antigos colonizadores do Benin, referiam-se a eles como *nagô*, *nagonu* ou *anagonu*; estas palavras, de origem fon, são pejorativas, pois os fon de Abomey, fundadores do antigo Reino de Daomé, viveram muito tempo sob domínio iorubá e cultivaram sentimentos negativos em relação a eles. Os iorubás ficaram conhecidos entre os brasileiros como *nagôs*, e

os fon como *jêjes*. (RIBEIRO, 1996; SÀLÁMÌ, 1999). Durante o último ciclo escravocrata os iorubás cativos foram concentrados em regiões suburbanas ricas e desenvolvidas do Norte e do Nordeste e em zonas urbanas em apogeu, como Salvador e o Recife. Em algumas regiões da Bahia mantiveram contato com a costa africana, devido à intensa atividade comercial com o continente de origem, o que favoreceu que brasileiros descendentes biológicos e/ou simbólicos de iorubás preservassem suas raízes e formassem os valores afro-brasileiros (RIBEIRO, 1996; SÀLÁMÌ, 1999; CASTRO, 1967; 1983).

Em decorrência da diáspora forçada os iorubás gestaram descendentes no Brasil, em Cuba e nos Estados Unidos e deram origem a diversas comunidades religiosas afro-americanas. No Brasil os candomblés reproduzem as línguas das *nações* que os originaram, incluindo o iorubá (nagô), o ewe-fon (jeje) e o quimbundo-quicongo (angola). Tanto quanto os rituais, as liturgias, as vestimentas e os corpos teológicos, os cultos se distinguem pelo uso dessas línguas, focado no léxico. O movimento de reafirmação de cultos afro-brasileiros, a partir da década de 1980, valorizou especialmente o aprendizado da língua e da cultura iorubá. Por meio da prática devocional contínua seus descendentes biológicos e simbólicos na diáspora preservaram o mais específico das raízes culturais da população original. Hoje, com a diáspora voluntária, novos iorubás chegam ao Brasil e muitos deles trazem novo fôlego aos adeptos de muitas religiões brasileiras de matrizes africanas.

Termos e conceitos empregados em comunidades tradicionais são validados por seus usos (VOGT; FRY, 1985) e contribuem para a formação identitária dos membros dessas comunidades. Algumas palavras iorubás são muito veiculadas em casas de axé afro-brasileiras, como aláfia (àláfia, paz, saúde, felicidade, ventura, dita quando o orixá aceita a oferenda); irê (ire, boa sorte, voto de sucesso); odará (òdàrà, benevolência, bondade, beleza, razoabilidade; benevolente, bom, belo, bonito, razoável, um dos nomes do orixá Exu e um elogio); axé (așe, força vital; poder de realização, contração de a șe, significa assim seja); ejé (èjè, sangue); ounjê (ohun-jíjê, oúnjê, comida); ajeun (contração de wá, vir, e jêun, comer, significa venha comer); omi (omi, água); iná (iná, fogo); ilê (ilè, casa, terra, o mundo, o universo); ìyá (mãe, mestra, sacerdotisa do culto aos orixás); bàbá (pai, mestre, sacerdote do culto aos orixás); obe (òbè, faca); ada (àdá, cutelo, facão); axó (așo, pano, batique, tecido, roupa); ewê (ewé, folha); egbon (ègbôn, o irmão mais velho; o mais antigo no culto); aburo (abúrò, o irmão mais novo; o recém-ingresso no culto).

O léxico iorubá utilizado em espaços religiosos afro-brasileiros favorece vínculos estimados por negro-africanos: todos desejam se comunicar com as divindades e com os membros da comunidade “como nas origens” e certas palavras indicam relações de parentesco simbólico, pois todos são pais, mães, filhos ou irmãos de alguém. Não se diz boa sorte, fala-se axé; a expressão *omi dudu*, que significa água preta, refere-se ao café e a um certo tipo de refrigerante.

Mbiti (1969, apud Jegede, 2005) observou cinco categorias de seres entre os iorubás: o Ser Supremo, gênese e sustentação de tudo, fonte e controlador de todas as forças; divindades, espíritos de ancestrais, espíritos de super-humanos e demais espíritos, muitos deles intermediários entre os seres humanos e o Ser Supremo; seres humanos; animais, plantas e outras formas de vida biológica; e fenômenos e objetos sem vida biológica. Em cada ser há uma força vital, e cada humano carrega em si a centelha divina. Alguns seres humanos, entre os quais médicos tradicionalistas, feiticeiros, sacerdotes e fazedores de chuva, têm habilidade para manipular as forças vitais, podendo utilizá-las para o bem ou para o mal. Há rituais de passagem – nascimento, adolescência, casamentos, iniciações e morte, entre outros – assim como há rituais para atrair a chuva, para favorecer o plantio e a colheita. O mundo visível manifesta o mundo invisível, sendo o físico e o espiritual duas dimensões do universo.

Encontro em Hampate Bâ (1982, p. 184) um registro do mito cosmogônico da tradição bambara do Komo, uma das grandes escolas de iniciação do Mande, no Mali, e a transcrevo neste contexto por tratar-se de uma excelente síntese da concepção negro-africana de universo e de pessoa:

Não havia nada, senão um Ser.
 Este Ser era um vazio vivo
 a incubar potencialmente
 todas as existências possíveis.
 O Tempo Infinito era a morada desse Ser-Um.
 O Ser-Um chamou a si mesmo Maa-Ngala.

Então, ele criou Fan,
 um ovo maravilhoso com nove divisões
 no qual introduziu
 os nove estados fundamentais da existência.
 Quando o Ovo Primordial chocou
 dele nasceram vinte seres fabulosos
 que constituíram a totalidade do universo,

a soma total das formas existentes
de conhecimento possível.

Mas, ai!

Nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a ser o interlocutor que Maa-Ngala havia desejado para si.

Então, tomando uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas misturou-as.

E, insuflando na mistura uma centelha de seu hálito ígneo, criou um novo ser - o

Homem - a quem deu parte de seu próprio nome: Maa.

Assim, esse novo ser, por seu nome e pela centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio Maa-Ngala.

Para os iorubás o indivíduo é constituído por elementos biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais. Esta noção envolve ao menos nove componentes intrínsecos ao indivíduo ou extrínsecos a ele: ará, òjiji, ọkàn, ẹmí, iwà, Orí, ẹgbẹ, ọjó e ilẹ (Frias, 2016a). É possível aproximá-la de enfoques que debatem temas relativos às relações entre indivíduo e grupo, à transmissão geracional de saberes, à influência da sociedade e da cultura na construção de identidades e aos vínculos estabelecidos entre indivíduos e coletividades.

Ará é o corpo físico, considerado a casa dos demais componentes sutis da pessoa. A palavra ará designa também os parentes biológicos de um indivíduo e os habitantes de um mesmo local. O agbolé, aglomerado de casas, é constituído quando membros mais novos de uma família constroem seus lares nas proximidades da casa do genitor, por vezes aproveitando paredes, ou mesmo cômodos da casa paterna ou materna. Assim, a noção iorubá de corpo remete o indivíduo a um organismo maior, constituído pelos corpos de sua família e do local onde reside. Acredita-se na transmissão genético-espiritual de características físicas, psíquicas e espirituais dos ancestrais aos descendentes, em conformidade com um processo transgeracional que abarca as sete gerações mais recentes de antepassados de um indivíduo.

Verger (2002) lembra que para os iorubás o ìpònrí, simbolizado pelo dedão do pé esquerdo, liga-se à origem e à predestinação e representa a ancestralidade da pessoa, sendo ela mesma da sétima geração. É curioso notar que este dedo tem participação central em muitos rituais do culto aos orixás, justamente por remeter às origens. Conforme Ekanola (2006) outros elementos importantes ligados à predestinação incluem lówó e ẹsẹ, as mãos e os pés espirituais, que simbolizam os atos e as direções da pessoa.

Òjiji, fantasma humano ou sombra, é uma representação visível da essência espiritual, que acompanha o ser humano desde o nascimento e durante toda a sua vida. Òjiji reproduz

todas as marcas que o indivíduo apresenta ao nascer ou acumula em vida e morre com ará, embora não seja enterrado. O fantasma humano é um duplo, mas esta noção não deve ser confundida com a crença iorubá de que todos os seres vivos possuem seus duplos no Òrun, o plano suprasensível da existência.

Ọkàn designa uma dimensão espiritual do ser, mas tem as acepções de consciência e de coração. Deste modo, no corpo humano, o coração é considerado a sede da inteligência e do pensamento intuitivo e a fonte das ações. Para os iorubás o intelecto, a emoção, a palavra e a ação do indivíduo completo e harmonioso devem caminhar no mesmo rumo, de modo sincrônico, e a imagem de ọkàn sintetiza esta noção.

Èmí designa o pronome pessoal “eu” e o ser espiritual que habita ará, significando também vida, fôlego, espírito, alma, ser e sopro. Designa, enfim, o princípio vital, intimamente relacionado à respiração, embora não se reduzindo a ela. Por ocasião da morte de uma pessoa se diz que èmí, o sopro vital, se foi. Na concepção iorubá o espírito deixa o Òrun, plano suprasensível da existência, por ele habitado antes do nascimento, e vem ocupar o corpo, com ele vivendo durante a permanência de ambos no Aiyé, o planeta terra, plano sensível da existência. Deixa-o após a morte, retornando ao Òrun. Em algumas narrativas míticas a tarefa de modelar os corpos e as cabeças dos seres humanos é atribuída a Ọbàtálá, mas em outras Ọbàtálá modela os corpos e Àjálá modela as cabeças. Parece consenso que o espírito é insuflado em ará por Olódùmarè. Não por acaso um dos nomes do Ser Supremo é Èlémí, que significa Senhor dos Espíritos, e uma de suas ações é insuflar a centelha divina em cada ser modelado, que passa a ser vivente, de modo que todos os seres humanos carregam em si a centelha divina, sendo por ela irmanados no imenso todo. O Ser Supremo está dentro de nós e não é ausente.

Ìwà designa simultaneamente a personalidade, o caráter e o comportamento, indissociáveis. Ọmọ́lúwàbí, contração de ọmọ (criança), ti (que), olu-ìwà (chefe, mestre ou senhor de ìwà) e bi (nascido, gerado), poderia ser traduzido para o português como “filho(a) de um bom caráter e de um bom comportamento”, o que significa uma pessoa originária de boa personalidade e de bom caráter (a pessoa “feita de boa massa”). Ọmọ́lúwàbí designa o modelo de excelência no caráter, a pessoa boa e cultivada, senhora do próprio ìwà, educada, refinada, distinta, nobre, gentil, nascida e/ou criada com bom comportamento, cujo ìwà é bem desenvolvido. Para Fayemi (2009) a noção iorubá de personalidade diferencia o ser humano da pessoa humana, sendo esta última cultivada pelo desenvolvimento de ọmọ́lúwàbí. A ausência de probidade moral e integridade desvaloriza a personalidade, a rebaixando ao ordinário, e gente assim não é considerada para a partilha de confidências, verdades ou responsabilidades,

nem adquire qualificação para ser tida como ọmọlúwàbí. Assim, ọmọlúwàbí é a pessoa virtuosa, bem-comportada, de caráter impecável, com boa anatomia, condições psicofisiológicas favoráveis ao desenvolvimento dos potenciais humanos, ou seja, munida dos fatores psicológicos necessários para se construir ìwàpẹ̀lẹ̀.

Para Ribeiro e Sàlámì (2008) pessoas dotadas de ìwàpẹ̀lẹ̀ são reverentes, serenas, responsáveis, pacientes, equilibradas e harmoniosas, demonstrando possuir bom caráter e personalidade bem equacionada. Esse indivíduo é alákóso e, onde quer que esteja, favorece a união, dificulta processos de ruptura e carrega múltiplas possibilidades para a realização de feitos relevantes; à sua volta há ocorrências favoráveis e felizes. Mas a pessoa dotada de ìwà ìbàjẹ̀ ou ìwà burúkú, manifesta atitudes irreverentes e é inquieta, irresponsável, impaciente, desequilibrada, pouco harmoniosa e normalmente considerada mau caráter ou de personalidade perturbada; onde quer que esteja, favorece a ruptura, a desunião e a intriga e onde chega provoca, no mínimo, desconfortos.

Conforme o adágio iorubá, “teu caráter proferirá sentença contra ti, ou a teu favor”. O comportamento de uma pessoa reflete seu caráter e personalidade, profere sentença a seu favor ou contrária a seus interesses. Ribeiro e Sàlámì (2008) registraram alguns provérbios. Ìwà-pẹ̀lẹ̀ (ìwà rere)/Ìwà rere ni ẹ̀şọ̀ ẹ̀niyàn (O bom comportamento [boa postura e boas atitudes]/É a beleza do ser (beleza interior). Ìwà/Ni ọ̀ba àwúre (O comportamento [a postura, a atitude]/É o rei de àwúre [magia para atrair a sorte]) indica que o dono de um bom ìwà tem sorte. Atitudes e comportamentos, expressões da personalidade e do caráter, são os principais fatores de atração ou repulsa da sorte, dependendo se a pessoa é dotada de ìwà-pẹ̀lẹ̀ ou de ìwà ìbàjẹ̀ (ìwà burúkú). Ìwà rẹ̀ ló nse e/Bi o ba ya, wa ni wón o fẹ̀ràn e (Teu comportamento te joga pra lá e pra cá/Depois você reclama que não é amado).

Abimbola (1975) considera ọmọlúwàbí uma virtude de ìwàpẹ̀lẹ̀, a pessoa boa ou gentil. e ìwàpẹ̀lẹ̀ uma parte constituinte da conduta moral. Trata-se de um conjunto de princípios que incluem ọ̀rọ̀ şisọ̀ (palavra falada), ìteríba (respeito, em especial aos mais velhos), inú rere (boa mente, subjetividade equilibrada, atributo moral e psicológico que torna a pessoa confiável e honesta), otító (verdade), ìwà (caráter), akínkanjú (bravura), işẹ̀ (trabalho duro) e ọ̀pọ̀lọ̀ pípẹ̀ (inteligência, bom cérebro, boa mente). O ìwà torna a pessoa mais ou menos valiosa, havendo, conforme o mencionado, uma distinção entre ìwà rere, o bom caráter e ìwà ìbàjẹ̀ ou ìwà burúkú, o caráter mau ou corrompido. O autor chega a sugerir que a Religião Tradicional Iorubá tem por finalidade principal o aprimoramento de ìwà.

Como a palavra é respeitada, um ọmọlúwàbí deve ser capaz do uso inteligente da linguagem. Bewaji (2004) enfatiza este princípio do ìwàpẹ̀lẹ̀, evidenciando especialmente o uso apropriado de provérbios. Para ele a palavra corporifica o bom caráter porque pressagia a paz e a guerra, é o engenho da cultura e da civilidade, a marca da prudência na conversação e a epítome da maturidade intelectual e da responsabilidade social, política, religiosa e cultural.

Para Mbiti (2001) a noção de ìwà guarda a essência da ética iorubá. O bom caráter preserva a vida, protege o ser humano e se mostra em fidelidade, hospitalidade, generosidade e amabilidade. Mostra-se também no exercício da justiça, da verdade, da retidão e da honestidade, na manutenção de pactos, nos atos de evitar furtos, hipocrisia e falsidades, proteger os pobres, os mais fracos e as mulheres e honrar e respeitar os mais velhos. Conforme o autor as qualidades morais orientam o bem e o mal e, por detrás da natureza do caráter está a natureza da relação entre os indivíduos na sociedade: algo é bom ou mau conforme a conduta externa e a adaptação às normas comunitárias. Em sociedades africanas dizer que uma pessoa é boa ou má tem conotações profundas, pois isto é afirmado com base no contexto de suas ações.

A palavra orí designa cabeça. Mais propriamente, orí òdẹ, cabeça exterior, é a representação física e o símbolo por excelência de orí inú, cabeça interior, essência do orixá Orí. Quando *orí inú* está bem, todo o ser está bem, e quando orí inú está mal, todo o ser está mal. Para um orí burúkú (mau ori, ori da pessoa desequilibrada, azarada, que sofre todo tipo de infortúnio e realiza mais desgraças do que graças) a vida é bem mais difícil do que para um orí rere (bom ori, ori da pessoa equilibrada, sortuda, que conquista bênçãos e realiza mais graças do que desgraças). Orixá parcialmente independente que guia, acompanha e ajuda o ser humano antes do nascimento, durante a vida e após a morte, Orí está entre as mais importantes divindades do panteão iorubá, pois o empenho de outras divindades em favor de um indivíduo e tudo o que lhe ocorra de bom ou ruim depende do sancionado por seu Orí. Como as outras divindades, ele também aprecia o exercício de virtudes como a paciência, a disposição para servir e a retidão de caráter, que favorecem a aquisição dos principais valores iorubás: longevidade, fecundidade e prosperidade.

Como a palavra orí designa também a origem e a predestinação ela remete a ìpín orí, a sina do ori, que determina os percursos individuais. Todos os seres vêm ao mundo com uma predestinação boa ou má, que longe de ser determinista pode ser cumprida ou alterada para melhor ou para pior. A predestinação está estreitamente relacionada a fatores como o ìwà, que pode abarcar um caráter e um comportamento bons ou ruins e o aṣẹ, força vital, mais intensa em alguns seres e mais fraca em outros. Estar predestinado a nascer em dada família e em dado

contexto pode ser a sorte ou o azar de um indivíduo e/ou do grupo em que ele nasce. Fayemi (2009) pondera que Orí é responsável pelo que uma pessoa se torna, mas o caráter e a reputação conquistada pela personalidade interferem na realização de seu destino. Como bem assinala Ekanola (2006), além de *ipín Orí* (a sina do Orí), outros termos de alusão comum a Orí incluem *àkúnlẹ̀yàn* (aquele que é escolhido de modo reverente), *ayànnító* (aquele que é escolhido ou afixado a si mesmo), e *àkúnlẹ̀gba* (aquele que é recebido de modo reverente).

Entre os elementos extrínsecos à corporeidade de um indivíduo estão *ojó* (dia, data, tempo, ciclo, fase) e *ilẹ̀* (casa, lar, espaço, terra, o planeta terra, o mundo, o universo). Todos os seres nascem, vivem e morrem em certo local e em certa época, e é evidente que isto interfere diretamente em sua formação, em suas interações e em sua representação da realidade. Se existe uma predeterminação o tempo e o espaço interferem em seu desenrolar tanto quanto a família em que se nasce e o corpo que se tem, e o conjunto destes fatores seguramente interfere nas noções de pessoa e grupo. Reza-se a *Ọlójọ́*, o Senhor do Tempo, e a *Onílẹ̀*, a Senhora do Espaço, por ciclos e ambientes favoráveis; se deseja estar no melhor local e no melhor momento possíveis, assim como se deseja a força subjetiva para lidar do melhor modo possível com as adversidades do entorno. O tempo e o espaço favorecem ou impossibilitam o encontro de pessoas e a constituição dos *ẹ̀gbẹ̀*.

O termo *ẹ̀gbẹ̀* designa sociedade, comunidade e corporação. É um conceito vital para a sociedade tradicional iorubá, que assim como outras sociedades africanas baseia-se nos princípios do coletivismo e enfatiza os valores comuns, o bem coletivo e o compartilhamento. Gyekye (1992, apud Fayemi, 2009), assevera que as pessoas são constituídas por relações sociais e cada indivíduo é norteado por valores, atividades, projetos, práticas e objetivos da comunidade. Fayemi (2009) define comunidade como um arranjo sociopolítico de indivíduos e grupos ligados por laços interpessoais não necessariamente biológicos. Pessoas com valores comuns fundam as bases do comunalismo, que define e guia relações sociais na forma de comportamentos e atitudes e dividem uma vida social e um senso de bem comum. Oyeshile (2006, apud Fayemi, 2009) assinala que esses valores incluem a divisão de recursos e cargas, a responsabilidade social, o apoio mútuo, o cuidado mútuo, a interdependência, a solidariedade, as obrigações recíprocas, a harmonia social e a lealdade nas relações. A filosofia comunitária exalta o bem comum, as práticas e tradições sociais, a excelência do caráter e dos comportamentos, a solidariedade e a responsabilidade social.

Para Ademowo e Balogun (2014) o estilo de vida comunal iorubá facilita a gestão de conflitos pelo arranjo hierárquico da sociedade tradicional. Há três categorias de líderes que podem julgar e resolver conflitos: o *balẹ*, líder da família estendida; o *olóri ẹbí*, líder do clã, conjunto de famílias estendidas, em geral constituídas por indivíduos que possuem vínculos sanguíneos e/ou sociais; e o *oba*, o rei, que lidera a cidade, julga questões relativas ao exercício da cidadania e, por vezes, questões relativas a interações entre clãs, neste caso com o suporte dos chefes desses clãs. Somente são qualificados a participar de tais encontros indivíduos que tenham certa idade, sejam bons ouvintes e estejam aptos a utilizar os provérbios relevantes para cada situação. Conhecimento e experiência são as bases da hierarquia nesta sociedade, na qual os princípios da senioridade e da ancestralidade são vitais para o controle social. Espera-se que os mais velhos sejam capazes trazer a paz e que os demais se submetam a esse controle social.

A sociedade tradicional iorubá deseja manter a solidariedade grupal, havendo aceitação dos costumes tradicionais. É nos provérbios, por meio de linguagem analógica e metafórica, que são expressos os códigos de conduta, o corpo das normas sociais, os possíveis desvios e a sua sanção (ADEMOWO, 2013; FADIPE, 1970). Os provérbios preservam e transmitem os princípios, as normas sociais e os dados da cultura, da filosofia, da moralidade social e dos valores. Eles não mentem nem deturpam dados do que poderíamos denominar consciência de grupo e imaginário coletivo. Constituídos por metáforas, eles modelam a linguagem de acordo com as normas e os costumes do grupo.

O termo *ẹgbẹ* alude a grupos de pertença, coletivos formados por indivíduos que partilham a mesma predestinação e/ou laços mínimos em comum, e este é um conceito chave em sociedades negro-africanas. A confluência de predestinações individuais perfaz uma predestinação coletiva, uma comunidade maior e mais duradoura do que uma única pessoa: o nascimento de um ser deve-se ao encontro de pais, avós e bisavós que integram o *ẹgbẹ* biológico, família na qual se nasce. A família é o primeiro grupo socializador, mas no decorrer da vida os indivíduos passam a integrar outros coletivos no Aiyé, a terra, como turmas de colégio, categorias profissionais, irmandades religiosas e vizinhanças. Entre os iorubás não é raro que policiais, tatuadores, caçadores e outros profissionais que trabalham com metais integrem corporações profissionais e, ao mesmo tempo, devocionais, que têm por patrono o orixá Ògún, herói civilizatório. Quando a morte reconduz o indivíduo ao Òrun ela o reintroduz no corpo ancestral originário e no seio caloroso e acolhedor de seus amigos espirituais e de seus ancestrais veneráveis, desde que variáveis como a sua conduta no Aiyé sejam favorável a essa reintegração. Como se vê, a noção iorubá de pessoa inclui os elementos corporais, psicológicos

e espirituais próprios de cada indivíduo; a adesão a grupos de pertença, como famílias, comunidades locais e as sociedades mais abrangentes; e o tempo e o local em que se vive.

Fayemi (2009) lembra que Edward Blyden, John Mbiti, Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, Leopold Senghor, Bolaji Idowu e Ifeanyi Menkiti referem-se às relações entre comunitarismo e personalidade no pensamento africano. Para eles a comunidade determina o ser social, religioso, político e moral. Os valores comunitários precedem os individuais e o bem-estar individual deve ser visto do ponto de vista do bem-estar da comunidade. Para Menkiti (1984, apud Fayemi, 2009) na noção africana a comunidade é anterior e superior ao individual, sendo ela que define a pessoa como pessoa. Esse autor concorda com o dito “eu sou porque nós somos”, mas assinala que há um processo social e ritual de transformações individuais que podem conduzir à excelência individual completa por meio da prescrição de normas de conduta e incentivo ao reconhecimento da importância do comunitário.

Fayemi (2009) sustenta que a sociedade tradicional iorubá, assim como outras sociedades negro-africanas, é igualitária e se baseia nos princípios do comunalismo, pois enfatiza os valores comuns, o bem coletivo e a divisão do resultado dos esforços comuns. Uma comunidade para ele é um arranjo sociopolítico de indivíduos e grupos cujos vínculos não são necessariamente biológicos. Gyekye (1996, apud Fayemi, 2009) sustenta que o comunalismo se caracteriza pela reunião de pessoas que compartilham os mesmos valores, sendo estes valores que definem e orientam quanto às normas de conduta, às atitudes e comportamentos permitidos e desejáveis. Ou seja, são os valores que orientam as interações sociais nesses coletivos, em que se compartilha uma vida social e um senso de bem comum.

A filosofia comunitária privilegia o bem comum, práticas e tradições sociais, o caráter, a solidariedade e a responsabilidade social (DALY, 1994, apud FAYEMI, 2009). A pessoa é definida, formada e desenvolvida pelo contexto comunitário, que determina o ser social, religioso, político e moral, cujos valores e cujo bem-estar precedem o individual e estão acima dele. Mas, se a comunidade define a pessoa como pessoa, esta é alcançada apenas após um processo social e ritual de incorporação de normas.

Uma vez pronunciada, a palavra sagrada desencadeia resultados que conectam a mente humana à matéria, permitindo a ação do espiritual sobre o material. Uma das maneiras de estabelecer tal conexão é pronunciar corretamente os nomes dos seres cujas essências se necessita acessar, em fórmulas orais dotadas de ordem perfeita. A tradição oral iorubá é rica em provérbios, adivinhas, expressões metafóricas, genealogias e uma infinidade de manifestações

de uso popular ou restrito a grupos de iniciados. Considero as seguintes formas literárias importantes para a compreensão do grupo étnico e de suas práticas esotéricas e exotéricas: orúkò, ìbà, oríkì, àdúrà, orin e ìtàn.

Orúkò é o nome do ser. Na tradição iorubá nenhum ser animado ou inanimado existe até ser nomeado, pois o nome de um ser demarca a sua identidade e o seu lugar no mundo. Nome algum é escolhido por gosto e ao acaso, mas todos são carregados de significado, e às vezes são formados pela contração de sentenças. Os nomes são bênçãos, sentenças morais, homenagens a orixás – que, por vezes, contribuem com a gestação e o parto – ou indicações de que o espírito foi reconhecido, nasceu em datas festivas ou passou por circunstâncias especiais de parto. O reconhecimento de um ser favorece que lhe seja oferecido o tratamento adequado.

Ìbà é um modo sagrado de saudar orixás, ancestrais, mestres, anciãos e outros seres veneráveis. Quando dirigido aos mais velhos é sinal de respeito, e quando dirigido a divindades é sinal de respeito e evoca a sua força vital. Todos os seres possuem saudações que lhes são próprias, e nos rituais convém recitá-las para que cumpram a função desejada, pois todo *ìbà* desperta uma força vital latente.

Todo ser pode ser reverenciado pela entoação de um oríkì, contração de orí (a essência vital deste ser) e kì (saudar), que significa saudação ao Ori ou à origem. Os orikis relatam feitos notáveis, fraquezas, virtudes e características marcantes dos seres homenageados. No caso de pessoas e de seus familiares eles cumprem função documental. Muitos deles são nomes primordiais secretos, místicos, de espíritos, divindades, animais, plantas, pessoas e moléstias, entre outros seres. Como as palavras têm poder, atribui-se aos oríkì a capacidade de liberar a força vital daqueles a quem se dirigem e, dada a importância a eles atribuída, sua entoação emociona muito a estes seres. Os oríkì possuem grande relevância cultural, apresentando a forma correta de lidar com cada ser ou linhagem e revelando as qualidades da força vital do ser que evocam e saúdam. Quando entoados em homenagem a um orixá ou a um ancestral, o louvam e pedem a sua ajuda. É comum relatarem episódios em que as bênçãos e o auxílio da divindade foram solicitados e alcançados: acredita-se que a referência às qualidades e às realizações desse ente tornará o chamado infalível. Os oríkì são indispensáveis para garantir a presença de orixás e de ancestrais veneráveis em rituais e a sua entoação pode conduzir devotos neles iniciados ao transe. Podem ser acompanhados pelo som de instrumentos, como os tambores falantes, que cadenciam ritmos característicos. Entoados com finalidade religiosa ou não, acompanhados por tambores falantes ou não, sempre contam com o respeito e a concentração dos presentes.

Os àdùrà, rezas, súplicas ou petições, são considerados excelentes veículos de axé e, como os oríkì, buscam obter graças dos orixás e dos ancestrais veneráveis. Um àdùrà é proferido a uma divindade com o intuito de agradá-la, fazer pedidos, aplacar sua ira ou solicitar que volte sua fúria contra inimigos. Quando destinados aos ancestrais pede-se que afastem doenças, intrigas e má sorte da comunidade. Em cerimônias de imposição de nome e casamentos são proferidos por anciãos, sacerdotes e pais, enquanto os presentes os acompanham dizendo axé, com o intuito de consagrar o que vai sendo dito. Em rituais as rezas são acompanhadas pelo uso de água, bebida destilada, azeite de dendê, obi, orobô e outros elementos transmissores de axé. Após a consagração com àdùrà os presentes, sempre que possível, são convidados a compartilhar esses elementos.

Os orin são cantigas brandas de louvação a orixás e ancestrais, acompanhadas por tambores falantes ou não. Em celebrações como casamentos, batizados, ritos fúnebres e colheitas são entoados nos ritmos kete e ògódó, obtidos por meio da percussão do tambor bàtá, e às vezes são acompanhados por danças acrobáticas. A morte de uma pessoa ilustre é anunciada por ritmos de orin, acompanhados por tambores falantes e outros instrumentos musicais sem acompanhamento da voz humana; a de um rei é anunciada pelo toque do gbèdu e a de um sacerdote pelo toque do tambor preferido de seu orixá principal.

Os ìtàn, com entre poucos versos e mais de 600, são narrativas em prosa poética que integram os odus do Corpus Literário de Ifá. Dotados de linguagem metafórica, reúnem os ensinamentos morais e éticos do grupo étnico iorubá, suas normas de conduta e seu corpo de saberes. Não há como tratar deste corpo de saberes tradicionais sem aludir a seus depositários: Ọ́rúnmìlà-Ifá, a divindade primordial do conhecimento, da sabedoria e da predestinação, e os bàbáláwo, os seus representantes na terra. O panteão iorubá inclui Olódùnmàrè, o Ser Supremo, os orixás e os ancestrais veneráveis, associados à criação primordial, aos diversos elementos do mundo e à humanidade. O conhecimento sobre tudo o que existiu, existe ou existirá encontra-se preservado no Corpus Literário de Ifá, que pode ser acessado por meio do sistema divinatório de Ifá, oráculo da humanidade e dos deuses. O patrono do corpo literário e do sistema oracular a ele associados chama-se Ọ́rúnmìlà, Ọ́rúnmìlà-Ifá ou Ifá, enquanto o seu sistema oracular é designado apenas como Ifá.

O corpo literário reúne a sabedoria do povo iorubá, incluindo normas de inserção social e de conduta. Suas configurações reproduzem a realidade que o mantém e garante a sua transmissão e a sua ação socializadora, cumprindo papel normativo e pedagógico, modelando

condutas e veiculando crenças, valores morais, usos e costumes. É transmitido oralmente de geração a geração pelo bàbáláwo, “pais do segredo”, sacerdote de Ọrúnmilà-Ifá. O sistema é constituído por 256 odus, considerados ao mesmo tempo orixás e conjuntos de poemas: há 16 principais ou maiores, os Ojú Odù, e 240 secundários ou menores, os Ọmọ Odù ou Àmúlù Odù. Os 16 odus maiores são Èjì-Ogbè, Ọyèkú Méjì, Ìwòrì-Méjì; Ọdí Méjì; Ìrosùn Méjì; Ọwónrín Méjì; Ọbàrà Méjì; Ọkànràn Méjì; Ọgúndá-Méjì; Ọsá-Méjì; Ìká Méjì; Ọtúrúpòn Méjì; Ọtúrá Méjì; Ìrètẹ Méjì; Ọşé Méjì; e Ọfún Méjì. Os 240 menores são obtidos a partir das combinações entre os 16 maiores; agrupam-se em 12 seções, denominadas àpólà, com nomes combinados analogicamente em referência aos odus principais.

Compete ao bàbáláwo consultar este acervo por meio do sistema oracular. As caídas dos dezesseis ikin ou da corrente ọpẹlẹ correspondem a figuras geomânticas, que remetem aos odus do corpo literário. Todo odu é representado graficamente por uma dessas configurações básicas, que podem se combinar entre si formando novas figuras, em um total de 4096 representações, cada qual com seu próprio nome. Um odu apresenta numerosos capítulos, designados ẹşẹ. Enquanto o odu é importante no aspecto divinatório, o ẹşẹ preserva a memória de acontecimentos míticos e históricos, conhecimentos de todas as áreas e os registros das normas de conduta social. Esses capítulos são formados por conjuntos de narrativas designadas ìtàn. Para que um indivíduo se torne bàbáláwo é necessário que memorize alguns ìtàn de cada odu e saiba quais são as suas representações gráficas, conseguindo reconhecê-las e recitá-las durante a consulta oracular. É necessário também que conheça os orúkọ, os ibà, os oríkì, os àdúrà e os orin associados a cada um desses ìtàn, além de saber como preparar e entregar as oferendas e manipular as receitas de òògun, a tradição mágico-medicinal, prescritas por eles.

O sistema do corpo literário registra acontecimentos relevantes, discorre sobre valores como longevidade, fecundidade e prosperidade e recomenda o exercício contínuo de virtudes socialmente importantes, como a paciência, a justiça, a compaixão e a generosidade. Os ìtàn são relatos míticos e históricos exemplares, dignos de registro e inspiração, que guardam as ocorrências mais significativas da sociedade iorubá, com ênfase em valores e em virtudes. Apresentam contraexemplos, contravalores e contravirtudes, já que a maldade, a injustiça, a doença, a pobreza e a mentira, entre outros exemplos, também existem. Como é preciso conhecer o desequilíbrio e saber como vencê-lo para triunfo do equilíbrio, os ìtàn ensinam que as doenças do corpo, do caráter e da sociedade, como a baixa renda, a maledicência e a esterilidade, são males a combater. O equilíbrio manifesta-se na saúde do corpo e da mente, no bom caráter, na prosperidade econômica, na vida longa, digna, honrada e produtiva e no número

de descendentes de um indivíduo. Trata-se, enfim, de portar ou de não portar așe. Munido de elementos como estes o indivíduo pode tornar-se um membro respeitável da sociedade e um ancestral venerável, e a ausência deles abre espaço para todo tipo de desequilíbrio e sofrimento.

Convém mencionar, com Hampate Bâ (1982), que o sucesso do ensino tradicional negro-africano não é medido pela quantidade de informações que uma pessoa memoriza, e sim pela conformidade de sua vida a elas. Entre os iorubás não é diferente, e entre os seus descendentes biológicos e simbólicos presentes no Brasil não deve ser diferente. A ênfase no aprendizado de orúkò, ìbà, oríkì, àdúrà, orin e ìtàn em espaços religiosos brasileiros de matriz iorubá deveria ser complementada pelo exercício contínuo do bom comportamento e do bom caráter. Trata-se de um processo socializador muito mais profundo e significativo do que a mera adesão a cargos e o mero uso de roupas vistosas, pulseiras e colares.

Etimologicamente a palavra religião tem sua origem no latim *religare*, indicando a reconexão entre o humano e o sagrado. Nada mais impróprio para definir religiões tradicionais africanas, que seguem o adágio de que, do Ser Supremo a um grão de areia, está tudo entrelaçado no universo, como uma imensa teia de aranha (HAMPATE BÂ, 1982). Para Paiva (2002), uma religião se constitui de rituais, conhecimentos e experiências, além de uma ordenação moral da vida e de uma dimensão ideológica determinante da adesão devocional a determinada fé. Na ordenação iorubá da vida e na adesão devocional deste povo os seres humanos não estão apartados do todo.

Para Awolalu (1976), um dos mais célebres teóricos das religiões na África a religião – deliberadamente usada por ele no singular, a despeito das pluralidades étnicas do continente – está presente em todos os aspectos das vidas dos africanos, não pode ser estudada isoladamente e talvez seja a influência mais importante da maioria dessas pessoas. A Religião Tradicional Africana, como define o autor, é o conjunto de crenças e práticas religiosas indígenas resultantes da fé sustentada por antepassados dos africanos atuais, sendo praticada mesmo por indivíduos muçulmanos ou cristãos. O autor emprega a palavra "tradicional" nas acepções de indígena, aborígine, fundacional e transmitido de geração a geração, o caracterizando como uma herança tratada como aquilo que conecta o passado com o presente e o presente com a eternidade. Trata-se de uma religião praticada por pessoas vivas. Awolalu (1976) assevera que, apesar das diferenças, há semelhanças básicas nos sistemas religiosos africanos, incluindo as noções de Deus, de divindades e/ou de espíritos e de culto ancestral. Cada localidade tem divindades locais, festivais e nomes para o Ser Supremo, mas há uma africanidade perceptível. A religião,

baseada na transmissão oral de saberes, não tem fundadores ou reformadores, não é a religião de um herói e não tem missionários ou o desejo de fazer proselitismo, mas os adeptos são fiéis.

Todos os seres humanos são portadores de ẹmí, o sopro divino do Ser Supremo ou o elo com ele, que lhes confere a vida. Encontram-se, portanto, todos ligados ao máximo expoente do sagrado. Todos os seres também são portadores de um Orí e integram alguns coletivos, a começar pela família biológica, e conseqüentemente por um conjunto de ancestrais veneráveis. Todos os seres humanos vinculam-se, enfim, a um ou mais orixás e aos elementos da natureza com maior ou menor intensidade, de modo que a união com o todo é natural, enquanto o afastamento é considerado causa de desarmonias e é passível de tratamento espiritual.

Para Hampate Bâ (1982), em algumas tradições africanas os seres vivos são classificados em três classes, cada uma delas contendo três grupos: (1) a classe dos inanimados, ou mudos, cuja linguagem é considerada oculta por ser incompreensível à maioria, inclui sólidos, líquidos e gasosos (ou fumegantes); (2) a classe dos animados imóveis inclui vegetais rasteiros, trepadeiras e verticais; e (3) a classe dos animados móveis inclui o ser humano e os animais terrestres (com e sem ossos), aquáticos e voadores. A maior e mais significativa história é a do ser humano, constituído de uma parcela de cada um dos demais seres. Mitos cosmogônicos indicam lugar e papel do humano nos mundos dos vivos e dos mortos e o ensinam como se comportar diante da natureza, respeitando seu equilíbrio e não perturbando, sem motivo, as forças que a animam. Tal classificação ajuda a compreender o complexo psiquismo, dotado de traços tão múltiplos que torna justificável o adágio africano: “são muitas as pessoas da pessoa”. O processo iniciático favorece a descoberta da relação do iniciado com o mundo e o conduz ao autodomínio, cuja finalidade é torná-lo um ser completo, um guardião do mundo, um interlocutor do Ser Supremo.

Essa perspectiva condiz com o que observei em práticas da Religião Tradicional Iorubá, denominada Ìṣẹ̀ṣẹ̀, Ìṣẹ̀ṣẹ̀ Lágbà ou Ẹ̀sin Òrìṣà Ìbílẹ̀, que me estimularam a buscar resultados de investigações em fontes bibliográficas fidedignas. Awolalu (1975) argumenta que as religiões talvez exerçam a principal influência nas vidas dos africanos, mas não podem ser estudadas de modo isolado. Há crenças e práticas tradicionais herdadas do passado, transmitidas de geração a geração pela corrente da oralidade e presentes no cotidiano das pessoas. Resistente à era colonial, que introduziu o Cristianismo, o Islamismo e a educação ocidental no continente africano, a crença em um Ser Supremo e em divindades, ancestrais veneráveis e outros espíritos permanece. Em meio à diversidade de crenças das religiões tradicionais negro-africanas há muitos aspectos comuns, presentes também na Religião Tradicional Iorubá.

Cabe abordar alguns rituais. Além do ìgbówólélórí (conjunto de atos ritualísticos e litúrgicos que resultam na iniciação em um orixá), é comum observar em casas de matriz iorubá no continente de origem e na diáspora a realização de ritos bem conhecidos de muitos brasileiros, como o borí (bori, contração de bọ Orí, “alimentar o Ori”, rito de oferenda ao orixá Orí e o ẹbọ (ebó, combinação de ẹ e bọ, “alimentar os senhores”, rito de oferenda aos demais orixás. Menos frequentes no Brasil são o àkọsẹjayé, primeiro jogo divinatório realizado para a criança, poucos dias após o nascimento; o isọmọlórúkọ, ritual de imposição do nome da criança; o ìgbéiyàwó, cerimônia de casamento; e o isínkúsìn, ritual de sepultamento. Todos os rituais, cada um a seu modo, contribuem para introduzir e manter o indivíduo no mundo e na sociedade, preservar o seu equilíbrio interno e o equilíbrio entre ele e os demais ou, depois da morte, romper vínculos da essência espiritual do falecido com seres e objetos da dimensão material, a encaminhando a novas dimensões de convivência.

Em territórios iorubás a integração ao social ocorre cedo. O àkọsẹjayé revela quem é a pessoa que chega ao Aiyé e quais são as suas características e a sua predestinação, enquanto o isọmọlórúkọ confere a este ser a primeira marca formal da sua identidade, o orúkọ, e o apresenta à comunidade, que durante o ritual o acolhe no grupo e o abençoa. O processo iniciático, um dos mais expressivos rituais, introduz a pessoa no culto a um ou a alguns orixás, em geral por indicação do jogo oracular, ou por serem orixás cultuados por sua família, ou ainda, por escolha da própria pessoa que deseja cultuá-los por simpatia. Tudo contribui para a preservação do equilíbrio do ser consigo e com o mundo.

Os rituais são prescritos na consulta oracular, ela mesma um ritual, mas ocorre de serem prescritos por meio de sonhos, de intuições e do desejo de realizá-los. A orientação relativa a quais oferendas são apropriadas para as finalidades desejadas e seu modo de preparo é frequentemente realizada pelo oráculo, que toma por base as prescrições contidas nas múltiplas expressões da oralidade iorubá: ìtàn, ìbà, oríkì, àdùrà e orin. Nem todas as recomendações oraculares são de ofertas materiais. Os orixás podem aconselhar seus devotos a ingerir certos alimentos ou evitá-los por completo, usar roupas de certas cores ou evitá-las por completo, praticar virtudes como paciência, generosidade, justiça e evitar contravirtudes como impaciência, mesquinhez e injustiça, entre outras possibilidades. Tais recursos servem ao propósito de preservar, e se possível ao de aumentar a força vital.

Pode-se inferir, por todos os argumentos apresentados neste capítulo, que em sociedades negro-africanas talvez não haja uma delimitação formal entre quem a pessoa é de modo geral,

quem ela é o que ela faz em seu ambiente religioso e quem ela é o que faz em outros ambientes sociais. A ideologia brasileira branca, capitalista, heterossexual, masculina, cristã, euramericana e monárquica pode considerar religiões negro-africanas e religiões brasileiras de matrizes africanas como expressões de animismo fetichista, como indicam pesquisas publicadas em nosso país a partir das últimas décadas do século XIX, com noções que perduram até nossos dias. Mas estas religiões são civilizadoras. A adesão religiosa inclui a adoção de roupas e acessórios, práticas ritualísticas e litúrgicas, corpos sacerdotais e sistemas teológicos. Encontra-se no núcleo dos processos de individuação e socialização de seus devotos. O imaginário relacionado ao corpo negro em transe, que desperta medo e fascínio, inveja e desprezo, horror sublime, enfim, integra a lógica que reduz o todo do negro à epiderme, mas a etnicidade existe para além das representações corporais. Ingressar em uma instituição religiosa negro-africana significa cultivar os aspectos identitários típicos deste grupo de pertença, desenvolver representações específicas de si e do outro e assimilar atitudes, comportamentos e modos de estabelecer e manter relações interpessoais dentro e fora deste grupo. Os modelos supremos de como agir ou não agir encontram-se nas divindades.

O sistema teológico iorubá apresenta o mesmo princípio de unidade que outras tradições religiosas negro-africanas. Narra o mito que Olódùnmārè, o Ser Supremo, criou um interlocutor chamado Òrìṣà, por dadas circunstâncias cindido em vários fragmentos, logo a seguir reunidos mais uma vez. Relatos míticos indicam que os orixás são 201 (200, mais Èṣù), 601 (200 femininos e 400 masculinos, mais Èṣù) ou 1440. Todos estes números são simbólicos e é impossível mensurar a sua quantidade exata.

Em conformidade com a noção de unidade, relatos míticos sugerem que os orixás atuam em colaboração, cada qual em seus domínios, e podem integrar corporações sagradas comuns. Seus dois principais campos de atuação são a natureza, domínio preferencial dos orixás, e a sociedade, domínio preferencial dos ancestrais veneráveis, embora a mitologia ensine que muitos orixás que dominam elementos naturais tenham sido humanos divinizados, talvez todos eles. Alguns mitos apresentam Odùdúwà como o patriarca das dinastias iorubás, no reino humano, enquanto outros apresentam Odùdúwà como a mãe ancestral suprema que teria criado o planeta terra, no reino natural. O que ocidentais classificariam como contradições parece não importar aos iorubás devotos dos orixás, que podem aceitar duas ou mais facetas dos seres sem problemas. Há processos contínuos de naturalização da sociedade e de socialização da natureza.

Cada orixá tem culto próprio, o que inclui rezas, cantigas, saudações, oferendas, vestimentas, símbolos e outros elementos típicos. Ao mesmo tempo, cada um deles possui suas

predileções comportamentais, os valores e as virtudes cuja prática mais aprecia. Abimbolá (1975) registra um ìtàn no qual Ọ́rúnmílà-Ifá se casou com Ìwà, a zeladora por excelência do bom comportamento e do bom caráter, inseparáveis na perspectiva iorubá. O ingresso no culto a um orixá implica, além da transmissão do axé específico da divindade para o devoto, o aprendizado das práticas regulares de seu culto e o exercício de virtudes que em tese mantêm o indivíduo agregado ao grupo religioso e o ajudam a conquistar e preservar bens como vida longa, saúde, casamento, prole numerosa e prosperidade, além de tornar permanente o seu processo de socialização. É comum ouvirmos entre os devotos alguém dizer, por exemplo, *eu sou filho de Ọ́ya* ou *eu sou Şàngó*, o que evidencia a profunda identificação estabelecida com as divindades e os coletivos dos devotos dessas divindades.

Todo orixá simboliza virtudes e valores. Èşù personifica a ordem, a disciplina e a organização; Ọşálá, a paciência e a criatividade; Şàngó, a justiça, a liderança, o comportamento nobre e a vitória; Ọşun, o equilíbrio emocional e a fertilidade, e assim por diante. Ògún é o grande herói civilizador que ensinou os seres humanos a forjarem ferramentas para dominar e alterar a natureza; o coletivo de orixás guerreiros e caçadores, que têm Ògún por patrono, não se entrega a sentimentos e comportamentos explosivos e pouco nobres: eles ensinam o valor da estratégia bem pensada, da escolha das lutas às quais se adere, da eleição das armas mais adequadas a cada circunstância. Reafirmam a importância de a pessoa lutar contra os seus inimigos internos e civilizar a própria interioridade, além de aderir a um processo civilizatório.

Os diferentes cultos aos mortos exemplificam a ênfase atribuída pela Religião Tradicional Iorubá à socialização. Todos desejam se tomar ancestrais veneráveis e ser lembrados e louvados após a morte. Para que isto ocorra é preciso que o indivíduo desenvolva e mantenha um bom comportamento e um bom caráter, assuma compromissos coletivos e papéis nos vários grupos que integra, a começar pela família biológica, e seja próspero, o que inclui a manutenção básica dos aspectos materiais da existência e a presença de uma boa relação amorosa e descendentes saudáveis. É importante dispor de saúde física e mental, morrer em idade avançada e de morte natural, depois dos pais biológicos, além de receber ritos fúnebres adequados. A posição de ancestral venerável é desejável entre outras razões por permitir que o ancestral permaneça próximo de seus descendentes e continue servindo, educando e protegendo a todos eles; para que, enfim, continue sendo útil entre os seus.

Tratei pouco acima do equilíbrio entre o ser humano e a natureza. Talvez a Religião Tradicional Iorubá, assim como outras religiões tradicionais africanas, promova a naturalização

da sociedade e a socialização da natureza, mas o fato é que a unidade com o todo é essencial para muitos grupos étnicos negro-africanos. Por isso mesmo, como assevera Christian (2014), mudanças climáticas afetam a vida social, econômica, doméstica e política de muitos africanos; conforme o autor, muitos seres sagrados habitam a natureza e muitos elementos religiosos, como instrumentos musicais e ervas mágico-medicinais, têm seus elementos extraídos dela.

Olusegun (2015) concorda que a religião é um modo de vida africano e que ela se baseia na crença em Deus, nas divindades, em espíritos e ancestrais e na prática da magia e da medicina. Seres sagrados podem residir na natureza: as árvores úteis, por exemplo, abrigam deuses ou espíritos venerados e algumas delas são ideais para se fazer certos tambores, associados a funções ritualísticas por carregarem a potência espiritual dos espíritos das árvores de que são feitos. Para o autor a visão de mundo iorubá se harmoniza com os ambientes natural e social. Os mestres músicos historiadores creem que o òrìṣà Àyàn é patrono dos tambores e da música. A divindade é louvada pelo seguinte oríkì: Àyàn àgalú/Ò jìre bí?/A múní jẹun ahun/A múní tẹ ònà/Tá òdẹ rí/Asòrò igi/Òkú ewùrẹ tí ń fòhún bí èyàn (Àyàn àgalú/Espero que você tenha acordado bem/Aquele que nos faz comer a comida do avarento/Aquele que faz um andar através/A estrada nunca antes conhecida/Aquele que fala através da madeira/A cabra morta que fala como ser humano). Olusegun (2015) assevera ainda que, para os devotos de Àyàn, o tambor representa a divindade e é feito de árvores que se comportam de maneira humana, tendo abrigado espíritos gentis, que o povo iorubá reconhece com pèsè (provedores) ou bọ (que dão de comer). O autor discorre sobre uma porção de tambores e sobre os orixás aos quais são dedicados, oferecendo um tema digno de aprofundamento no futuro, e a sua associação entre os iorubás e o meio ambiente deve ser realçada.

CAPÍTULO 8

NÃO HÁ SABEDORIA QUE POSSA SUBSTITUIR

A CORDA QUE AMARRA A LENHA

SOBRE O MÉTODO

Conforme o provérbio iorubá “não há sabedoria que possa substituir a corda que amarra a lenha”, isto é, o conhecimento não substitui as ações no mundo. No contexto de minha tese, além das referências teóricas, de origem oral e/ou bibliográfica, nota-se que devo adotar um

suporte teórico-metodológico capaz de me permitir lidar com a etapa de campo da investigação. Devo acolher, assim, a necessidade de adotar procedimentos para agir.

Considero com Táíwò (2016) que as ciências africanas – e, penso eu, as visões de mundo negro-africanas e as perspectivas nelas inspiradas – são enviesadas por aspectos místico-religiosos, suprassensíveis, esotéricos e pessoais. Para o autor o pluralismo, o caráter social e as tradições culturais destas ciências justificam a sua efetividade. Adotada esta perspectiva, e lembrando que a presente pesquisa tem por objetivo principal investigar especificidades da identidade de sacerdotes e sacerdotisas de religiões afrodiáspóricas, cujos modelos identificatórios são, além dos orixás, sacerdotes e sacerdotisas iorubás da cidade de Abeokutá, situada no estado de Ogun, na Nigéria (África Ocidental), tomo alguns cuidados ao discorrer sobre o universo, a amostra de pesquisa e o procedimento de coleta, análise e interpretação dos dados.

Para Monteiro e Balogun (2014b), para abordar de modo apropriado determinado grupo, pesquisadores da Psicologia devem considerar seus contextos sociais e culturais e construir relações de confiança com membros da comunidade. É possível analisar e interpretar corretamente os dados de campo com a compreensão do objeto de estudo. Retomo um adágio africano segundo o qual cada um enxerga o pôr do sol da janela de sua casa: do pesquisador é exigida a capacidade de olhar seu objeto de interesse “com os olhos” de seus entrevistados, o que exige um processo de modelagem do olhar. Meu compromisso com os iorubás exige a apresentação de dados com nuances, complexidade e abordagem específica, para que essas informações, além de contribuírem para a indispensável remodelagem de óticas de compreensão dos fenômenos, possam também servir ao propósito de subsidiar propostas de políticas públicas adequadas às necessidades do coletivo em questão.

Para atingir o objetivo da investigação adotei o método de estudo de caso único, caracterizado por Yin (2005) como um método de investigação empírica de fenômenos contemporâneos em contextos da vida corrente. Dotado de lógica própria de planejamento e de recursos de coleta, análise e interpretação de dados, este recurso mostrou-se particularmente útil para a pesquisa, cujo foco principal exigiu estudos exploratórios e descritivos por incidir sobre um fenômeno social complexo, que envolve dinâmicas de relações interpessoais e interinstitucionais e metamorfoses individuais e coletivas. Considerando as três condições propostas pelo autor para a realização de um estudo de caso – tipo de questão de pesquisa, extensão de controle do pesquisador sobre eventos atuais e enfoque em ocorrências

contemporâneas – escolhi o estudo de caso descritivo, que focaliza acontecimentos contemporâneos, preserva as características holísticas e significativas das ocorrências e não exige controle de eventos comportamentais. Para Yin (2005), na realização de estudos como este podem ser adotados como instrumentos a observação direta e a entrevista.

Ao tratar do campo de pesquisa considerei as recomendações de Augras (1985), para quem, embora as religiões de matrizes africanas e as comunidades terreiro no Brasil possam ser consideradas como objeto quase exclusivo da Antropologia Cultural, o fato de todo sistema religioso propor uma visão específica de pessoa e de universo e de haver um processo de socialização em tais ambientes, o que inclui a (re)modelagem de formas de perceber a si mesmo e aos demais, justifica a adoção de uma abordagem psicológica. Assim, investigações psicológicas nessas comunidades atendem ao propósito de dar a conhecer valores e noções de mundo adotados por significativa parcela da população brasileira, além de colocar em evidência modelos de representação da realidade e ação de tais modelos sobre os indivíduos.

Augras (1985) chama atenção ao fato de que parte dos ritos de comunidades-terreiro se organiza em torno da criação de identidades míticas, constituição identitária favorecida pelo transe institucionalizado e ritualmente induzido. A autora defende enfaticamente a necessidade de adoção de uma postura humilde diante do fenômeno investigado e de respeito aos valores alheios, sem abandono das próprias concepções por ser importante que, ao assumir a própria tradição, a própria historicidade e a estranheza produzida pelo diferente, o pesquisador possa promover um diálogo, que favoreça o compartilhar e a construção conjunta de saberes. Quanto a mim, na condição de pesquisador participante, de “observador de dentro”, dialoguei com sacerdotes e sacerdotisas, alguns dos quais hierarquicamente superiores a mim em nosso coletivo religioso. Faço-me porta-voz dessa comunidade religiosa.

A formação do Egbé Oduduwa teve início em 1988, ano de fundação do Centro Cultural Oduduwa, por iniciativa do iorubá nigeriano Adesiná Síkírù Sàlámì, o Babalorixá King, mestre e doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Deste centro cultural, que inclui atividades de cunho religioso, nasceram a Editora Oduduwa e o Oduduwa Templo dos Orixás, ainda em 1988. A expansão do número de adeptos exigiu uma ampliação física do templo, fato ocorrido em 2003, com a construção de sede própria no município litorâneo de Mongaguá. Conforme a descrição de Ribeiro (2008) o passar do tempo demonstra ser esse, sem dúvida, o mais expressivo exemplo do movimento de introdução aos conhecimentos de Orunmilá-Ifá no Brasil. Todo ano babalaôs, babalorixás e ialorixás nigerianos são trazidos a nosso país e aqui permanecem por cerca de dois meses e meio. Cabe lembrar que babalaôs são sacerdotes de

Orunmilá-Ifá, enquanto babalorixás e ialorixás são, respectivamente, sacerdotes e sacerdotisas dos demais orixás e dos cultos aos ancestrais veneráveis.

Um dos fatores da relevante ação do templo é a veiculação de conhecimentos iorubás preservados no *Corpus* Literário de Ifá, inesgotável reservatório de narrativas da tradição oral desse grupo. Orunmilá-Ifá, oráculo de seres humanos e deuses, responde às consultas oraculares por meio de metáforas contidas nessas narrativas míticas, lendárias, documentais e históricas, denominadas itans dos Odus de Ifá. E é principalmente em busca desses saberes que se dirigem ao Templo milhares de pessoas advindas de várias cidades brasileiras e europeias.

Em janeiro de 2014 foi lançada uma *fanpage* destinada a descrever atividades do templo e partilhar conhecimentos na rede social Facebook. Em março de 2017 criou-se também uma página dedicada ao líder do Egbé Oduduwa, o Babá King. Ambas, de cuja criação participei ativamente, e de cuja moderação participo, são frequentadas tanto por pessoas que conhecem o templo e seu sacerdote mantenedor quanto por pessoas que não os conhecem. Há várias formas de participação nas atividades do templo: a apenas presencial (pessoas que frequentam as instalações físicas do templo, mas não acessam as *fanpages*), a apenas virtual (pessoas que integram as *fanpages*, mas nunca foram ao templo) e presencial e virtual (pessoas que frequentam as instalações físicas do templo e acessam as *fanpages*). Essas três modalidades ainda se caracterizam por maior ou pela menor frequência de participação e por distintos graus de intensidade de adesão.

Minha prolongada pertença a esta comunidade religiosa e meu contato íntimo e prolongado com o sacerdote que a lidera me possibilitam contribuir regularmente com as *fanpages*, lá postando textos elaborados para o site do templo (www.oduduwa.com.br) e excertos de artigos científicos e de apresentações orais, alguns de minha autoria, além de vídeos e textos preparados especialmente para elas. Parte de meu aprendizado deve-se ao fato de haver competido a mim a responsabilidade de organizar, juntamente com Síkírù Sàlámì e Ìdòwú Alli, um dicionário bilíngue de iorubá-português e de português-iorubá, cuja edição ocorrerá em 2019 pela Editora Oduduwa (São Paulo, Brasil).

Na década de 1980 intensificou-se nas casas de culto aos orixás do Brasil o movimento de reintrodução aos conhecimentos de Ọ́rúnmílà-Ifá, a divindade iorubá da sabedoria, cujos principais atores são babalaôs da Nigéria e de Cuba. Esse movimento se fez acompanhar da reintrodução de cultos a divindades que estavam esquecidas, da introdução de cultos a divindades que não ainda não haviam sido trazidas ao Brasil e da adoção de saberes iorubás

distintos dos veiculados por casas de axé. Pouco a pouco intensificou-se a busca por “conhecimentos de raiz” por parte de lideranças religiosas e de outros devotos de religiões de matrizes africanas. Um dos motivos dessa intensa e contínua busca é o fato de lideranças e demais devotos de religiões afrodiáspóricas acreditarem que ocorreram perdas significativas de informações por razões históricas e sociais. É necessário afirmar, no entanto, que muitas instituições religiosas de matrizes africanas no Brasil não precisam se reafricanizar por terem seguido excelentes caminhos sem lançar mão deste recurso; parte de seus frequentadores, por sinal, consideram o processo de reafricanização ora um modismo, ora um apelo comercial.

Apesar do necessário aparte, a tendência à reafricanização e a busca por conhecimentos de raiz nas últimas décadas conduziram milhares de pessoas ao Egbé Odùdúwà (Egbé Oduduwa): apenas a festa anual dedicada a Orúnmilà-Ifá em janeiro de 2019 atraiu cerca de três mil pessoas. O vocábulo *egbé* (egbé) tem acepções como sociedade, corporação, associação, fraternidade, família e grupo. Odùdúwà (Oduduwa) é um orixá associado à existência humana, que figura nos mitos ora como a *Ìyá-agbà* que criou o planeta terra, ora como o grande patriarca humano das dinastias iorubás, cultuado como divindade após a morte. Seja compreendido como divindade primordial ou como rei notável convertido em divindade, vincula-se aos primórdios da existência, de cuja criação participou ativamente. Todos os reis iorubás consideram-se descendentes diretos desse grande Patriarca. O Egbé Oduduwa se tornou um coletivo numeroso, cujos membros e simpatizantes interagem em diversos espaços físicos e virtuais, que passo a descrever nesta seção com o intuito de delinear o campo de pesquisa.

Os primeiros movimentos do Egbé Oduduwa ocorreram em 1983, quando o Bàbálórìṣà Adéṣìṇà Síkírù Sàlámì (Babá King), iorubá nascido na cidade de Abeokutá, no Estado de Ogum, na Nigéria, deu início no Brasil a um trabalho de fortes implicações religiosas e educacionais. Em 1988 ele fundou o Oduduwa Templo dos Orixás para promover a vinda de babalaôs, ialorixás e babalorixás iorubás e a condução de rituais da Religião Tradicional Iorubá no Brasil. Todas as práticas religiosas desse Templo são desenvolvidas por sacerdotes iorubás de Abeokutá e seu calendário inclui cultos aos orixás e aos ancestrais veneráveis. Ainda em 1988 Babá King fundou o Centro Cultural Oduduwa e a Editora Oduduwa e alocou essas três instituições em uma casa alugada na rua Bartolomeu de Almeida, Bairro de Perdizes, na capital paulista. Nos primeiros anos o Templo, o centro cultural e a editora desenvolveram suas atividades nesse local.

Os afiliados mais antigos do Templo, iniciados na pequena casa de cinco cômodos, lembram com saudade do convívio íntimo e reservado daquele período inicial. Certa tarde,

durante um òsè, evento em louvor aos orixás, a polícia foi acionada por um vizinho incomodado pelo som dos tambores e apavorado por ter visto a Morte e ouvido a sua voz, conforme ele relatou. De fato, as atividades realizadas na ocasião incluíam rituais em homenagem a Egúngún. Babá King considerou esta ocorrência um sinal e, em poucos meses, encerrou as atividades religiosas naquele local, fomentando a constituição de um espaço mais amplo. Enquanto o terreno adequado para a construção da sede própria não foi encontrado algumas atividades religiosas foram realizadas em uma casa da Avenida Manoel Martins, em Mairiporã, na Serra da Cantareira, no Estado de São Paulo.

Ao encontrar o terreno pretendido para a construção do templo Babá King contatou seu discípulo e amigo Manuel Caamaño, o sacerdote galego Pai Caamaño, para comunicar o fato. Experimentando profunda gratidão pelos benefícios a ele proporcionados pelo Babá King, a quem atribuiu o salvamento de uma de suas filhas, o babalorixá galego mobilizou seus seguidores e, junto com eles, generosamente, assumiu a responsabilidade financeira pela aquisição do terreno e pela construção do Templo.

Em 2003 a sede própria do templo foi inaugurada na cidade de Mongaguá, no litoral sul de São Paulo, com 6.300 metros de terreno de frente para o mar e mais de 2.500 metros de área construída. A orientação oracular de Ọ́rúnmílà-Ifá, interpretada pelo saudoso Bábáláwo Fábùnmí Šówùnmí, primeiro sacerdote de Ọ́rúnmílà-Ifá trazido ao Brasil pelo Babá King, foi determinante para a escolha do local. Quando o Bábá Fábùnmí predisse, vários anos antes, que o templo ocuparia um terreno da extensão de uma rua alguns não acreditaram, mas isto ocorreu. A generosidade do Pai Manuel Caamaño e de seus seguidores os inclui entre os principais parceiros e alicerces do Egbé Oduduwa.

Todas as esculturas da atual sede do templo em Mongaguá, realizadas em conformidade com a arte tradicional iorubá e com os fundamentos teológicos e litúrgicos da tradição iorubá, têm como artistas responsáveis o Bábálóriṣà Àkànjí Adébísí e seu filho biológico, o Bábálóriṣà Adéṣíṣà Nurudeen Adébísí, ambos sacerdotes de Ọ́ṣun. Muitos dos que contemplam essas obras de arte in loco as consideram semelhantes às de Picasso e de outros vanguardistas europeus do século XX, mas ocorre que essa tradição artística africana específica é muitíssimo mais antiga do que a desses grandes artistas europeus e é bem provável que tenha inspirado as obras deles. Àkànjí Adébísí, o artista pai, esteve entre os responsáveis pela arte do Templo de Ọ́ṣun em Ọ́ṣógbo, tombado pela UNESCO como patrimônio cultural material da humanidade, cuja intervenção foi organizada pela escultora Suzanne Wenger, com a participação de diversos

outros artistas. Em depoimentos informais o saudoso Bàbá Àkànjí costumava dizer que a sua inspiração vinha diretamente dos orixás representados por meio de sonhos e de intuições.

Desde a sua origem o Oduduwa Templo dos Orixás propõe-se a preservar e transmitir fundamentos teológicos e práticas litúrgicas da Religião Tradicional Iorubá, uma das matrizes de religiões brasileiras afrodiáspóricas. Nos dias dedicados aos rituais, realizados em conformidade com um calendário anual, lideranças religiosas de umbandas, candomblés, juremas, catimbós e outras religiões, advindas de outros municípios, de outros estados brasileiros e de outros países, chegam ao local acompanhadas de seus “filhos-de-santo”. Há cultos a Egúngún (Egungun), Ìyámi Òṣòròngà (Iyami Oxorongá), Oro (Orô) e Ọmọlu (Omolu, nome de Nana Bùrúkù – Nanã Buruku – relacionado a seus aspectos femininos). Dadas as peculiaridades destas divindades foi preciso constituir sociedades secretas, no interior das quais é realizada a preservação e a transmissão de mistérios, bem como a formação de atitudes éticas rigorosas exigidas para a manipulação dessas específicas qualidades de aṣẹ (axé).

As atividades educacionais e religiosas do templo são complementadas por iniciativas sociais, que incluem a oferta de oportunidades de atividades laborais e a prestação de serviços à comunidade local, como a realização de eventos destinados a distribuir alimentos, roupas e materiais escolares. Tanto as práticas religiosas quanto a formação sacerdotal demandam a sujeição a processos iniciáticos, razão pela qual centenas de brasileiros e de europeus advindos de diversos países foram e continuam sendo iniciados, seja no templo-matriz, seja nos templos-filiais, fato que comprovei pessoalmente em minhas viagens para o Tocantins e para a Nigéria.

Todos podem participar dos eventos abertos ao público, sendo ou não iniciados nos orixás, mas muitas das atividades práticas requerem iniciação, sendo esta uma das razões pelas quais centenas de devotos foram e continuam sendo iniciados. Com o passar do tempo o templo-mãe expandiu sua ação e foram fundados templos-filhos em Pium (Tocantins, Brasil), Abeokutá (capital do Estado de Ogum, na Nigéria) e Liubliana (capital de Liubliana, na Eslovênia). Passou-se a considerar também um templo em La Coruña (Galícia, Espanha) como parte do Egbé Oduduwa.

O Centro Cultural Oduduwa e a Editora Oduduwa, organizações destinadas à difusão de práticas religiosas e culturais do povo iorubá no Brasil, de início sediadas junto ao templo, no bairro de Perdizes, tiveram sua sede transferida em 2003 para a Rua Nazaré Paulista, na Vila Madalena, bairro do município de São Paulo. Neste local o Babá King oferece cursos e palestras sobre a língua, a cultura e a religião iorubá e realiza consultas com apoio do èrindílógún, o jogo dos dezesseis búzios. Como todo jogo oracular africano, as sessões de èrindílógún cumprem

função diagnóstica e, como todo processo diagnóstico, deve conduzir a recomendações de caráter preventivo e terapêutico, dessas sessões divinatórias decorrem orientações relativas a procedimentos litúrgicos – ebós, boris, iniciações – e orientações relativas a mudanças de atitude e comportamento, exigidas para que os consulentes possam atingir seus objetivos existenciais. Intervenções litúrgicas são realizadas no Oduduwa Templo dos Orixás.

O terreno para a construção da sede do Oduduwa Templo dos Orixás em Pium (Tocantins, Brasil) foi adquirido décadas antes da sua inauguração, por recomendação do saudoso Bábáláwo Fábùnmi Šówùnmí, que afirmou haver naquela região um tesouro inestimável. De fato, depois da aquisição se descobriu que a área possui uma jazida gigantesca de laterita, pedra usada nos assentamentos do orixá Exu. Desde a sua inauguração, em 2011, o Babá King leva babalaôs, ialorixás, babalorixás e devotos dos orixás a essa sede do Egbé Oduduwa para a realização de rituais com o axé da região.

Em 2011 ocorreu a fundação do Templo Grande Família Oduduwa, na cidade de Abeokutá, no estado de Ogum, na Nigéria. Ponto de referência na preservação dos saberes iorubás, esse templo abriga um bosque sagrado, preparado liturgicamente para sediar rituais. A seu lado o Centro de Cultura e Religião Iorubá, dedica-se à preservação dos saberes tradicionais. Esculturas dos sacerdotes Adébísi também marcam presença em suas obras arquitetônicas. O ambiente se fixou como um importante vetor das práticas religiosas da Egbé Oduduwa e está se convertendo em uma referência no culto aos orixás dentro e fora da Nigéria. Cerca de sessenta sacerdotes iorubás, das mais variadas especialidades, participam das atividades realizadas nesta sede do Egbé Oduduwa, colocando seus conhecimentos e seu axé a serviço das pessoas que para lá se dirigem. Catorze dessas lideranças vêm anualmente ao Brasil e aqui permanecem por dois meses e meio, do início de dezembro à metade de fevereiro, em respeito ao compromisso religioso e existencial por eles assumido com brasileiros, dando assim continuidade ao trabalho iniciado pelos pioneiros, o Bábáláwo Fábùnmi Šówùnmí e a Ìyálórìṣà Òbímònré Àṣàbí Diyaolù. Foi em 2011 que o Babá King levou por primeira vez 39 brasileiros para conhecerem o Templo Grande Família Odùdúwà em Abeokutá e participarem de rituais. Desde então, a intervalos bienais, são levados grupos com cerca de 60 brasileiros.

Passeamos pelo Brasil e pela Nigéria. Vamos agora para a Eslovênia! Essa história começa com o saudoso sacerdote esloveno Babá Lado, que reuniu em Liubliana um grupo de interessados pelo estudo e pelo debate sobre diferentes religiões. Quando Babá Lado recebeu Roland Park, xamã australiano residente na cidade de São Paulo, para ministrar algumas aulas

para o grupo, tomou conhecimento do trabalho realizado por Babá King e quis conhecê-lo. Pouco tempo depois 23 pessoas, incluindo Roland Park, Babá Lado e a intérprete Jasmina Antic, viajaram ao Brasil para participar de ritos iniciáticos realizados pelos sacerdotes iorubás do Egbé Oduduwa, ainda na sede provisória de Mairiporã, em São Paulo. Em 2003 esse coletivo de eslovenos criou um grupo de estudos sobre Religião Tradicional Iorubá e o Babá King assumiu a responsabilidade de conduzir os estudos, o que demandou dele viagens regulares ao solo esloveno. Passados alguns anos de indispensável preparo teológico e litúrgico alguns membros do grupo esloveno se tornaram lideranças religiosas.

Não foi sem esforços que este processo culminou na fundação do Templo Egbé Oduduwa, sediado em um casarão de 400 anos na cidade de Liublana, na Eslovênia. Sua documentação, além de indicar a composição do grupo gestor, descreve os pilares da crença, a missão, os rituais religiosos e as festividades da instituição e reúne assinaturas de cerca de 100 membros. No dia 01 de junho de 2007 a comunidade religiosa foi informada de que o Templo Egbé Oduduwa estava devidamente registrado no Escritório de Comunidades Religiosas da República da Eslovênia. Desde 2009 suas atividades filantrópicas podem ser financiadas por membros e por não membros dispostos a doar 0,5% de seus impostos de renda para a instituição. Além disso o templo está autorizado a indicar membros que queiram e estejam preparados para oferecer apoio religioso em hospitais.

No Templo Egbé Oduduwa de Liublana toda a obra de Síkírù Sàlámì foi traduzida para o esloveno e publicada. Constituiu-se o grupo coral Irê e seus integrantes, após cuidadoso estudo de cânticos dos orixás, criaram um repertório com mais de cem peças musicais. Uma das maiores conquistas dessa comunidade foi uma exposição no Museu da Cidade de Liublana, expondo o modo de vida dos devotos de orixás, com a exibição de assentamentos, roupas e artigos de joalheria, além de aulas e workshops destinados a mostrar que toda pessoa pode se aproximar da filosofia dos orixás, desde que opte por isso. Depois do falecimento do saudoso Babá Lado o Templo Egbé Oduduwa de Liublana passou a ser liderado pela Ialorixá Jasmina Audic, que relata ela mesma a sua surpresa de converter-se de ateia em devota. Atualmente essa comunidade religiosa possui mais de 300 seguidores e, graças aos esforços de alguns de seus membros, a Religião Tradicional Iorubá foi incluída entre as religiões oficiais da Eslovênia.

Em La Coruña, na Galícia, encontra-se o Templo Casal do Mato, fundado décadas atrás por Manuel Caamaño. Quando, no final do século XX, o saudoso Pai Caamaño e seus filhos espirituais passaram a seguir os ensinamentos do Babá King, vários membros desse templo incluíram entre suas atividades religiosas viagens regulares ao Brasil e à Nigéria para serem

iniciados ou para participarem de rituais de ebó e bori. Desde então as visitas do Babá King ao Templo Casal do Mato também se tornaram regulares. Primeira pessoa a divulgar o culto aos orixás na Espanha, onde religiões africanas ainda são perseguidas como redutos de magia negra, Pai Caamaño acolheu e orientou milhares de pessoas. É comum haver mais de quatrocentos devotos participando de festividades e rituais no espaço criado por ele, sendo que muitos de seus discípulos residem em outros países, incluindo Suíça, Alemanha, Itália, Grécia, Inglaterra, Estados Unidos e México.

Convencido de que um verdadeiro sacerdote dos orixás deve servir tanto às divindades quanto aos seus devotos, Pai Caamaño expressou a sua gratidão pelas benesses recebidas dos orixás oferecendo à Família Oduduwa um presente de valor inestimável: o já referido financiamento da sede do Oduduwa Templo dos Orixás em de Mongaguá. Após seu falecimento a liderança do Casal do Mato foi assumida com o máximo de responsabilidade e competência por sua discípula Mãe Maria Caamaño, cuidadosamente escolhida e formada por ele.

Em janeiro de 2002 foram dados os primeiros passos para expansão das atividades até então realizadas exclusivamente em espaços físicos. Lançou-se o site do Egbé Oduduwa e nele foram reunidas informações sobre as atividades do Centro Cultural Oduduwa, do Oduduwa Templo dos Orixás e da Editora Oduduwa, com especial destaque à apresentação de dados sobre os orixás cultuados no Templo. Em janeiro de 2014 foi criada a *fanpage* do Oduduwa Templo dos Orixás, destinada a descrever suas atividades instituição e a compartilhar na rede social Facebook alguns dos conhecimentos lá veiculados. Tenho a feliz oportunidade de moderar esta rede há mais de cinco anos, até o presente momento. Ao serem comemoradas, no final de 2018, três décadas de existência do Egbé Oduduwa, a *fanpage* era seguida por cerca de 245.000 membros, entre iniciados no Templo, pessoas que já visitaram suas sedes, simpatizantes e outras pessoas, interessadas no culto aos orixás. Em março de 2017 foi criada uma *fanpage* dedicada ao Babá King, destinada a compartilhar pensamentos do líder do Egbé Oduduwa. Na comemoração de 30 anos do Egbé Oduduwa a página do sacerdote era seguida por cerca de 110.000 membros. Por fim, no início de 2018, foram criados um canal para o Oduduwa Templo dos Orixás na plataforma YouTube e uma plataforma destinada à oferta de cursos virtuais, para expandir a possibilidade de acesso do público aos saberes iorubás.

A amostra da pesquisa é constituída por 4 sacerdotes iorubás da Nigéria, sendo 2 babalaôs e 2 babalorixás; 3 ialorixás iorubás da Nigéria; 2 babalorixás brasileiros; 2 ialorixás brasileiras; 1 ialorixá eslovena; e 1 ialorixá galega. Todos os entrevistados integram o Egbé

Odùdúwà e todas as lideranças religiosas não iorubás passaram por diversos ritos iniciáticos e há muitos anos recebem ensinamentos das lideranças religiosas iorubás.

Os critérios de escolha dos sacerdotes iorubás incluíram a sua notável competência e o seu tempo de participação nas atividades religiosas do Oduduwa Templo dos Orixás. Além dos babalaôs, um mestre e um aprendiz, ambos especialistas no culto a Ọrúnmilà-Ifá, participaram da pesquisa dois babalorixás especialistas no culto a outros orixás. As três sacerdotisas iorubás incluem uma ìyánífá, acompanhante do bàbáláwo que oferece o suporte necessário para a realização de suas atividades religiosas, também sacerdotisa do culto a Ìyámi Ọ̀ṣòròngà; uma ìyálóriṣà responsável pelo culto a diversos orixás, entre os quais Exu; e uma ìyálóriṣà igualmente responsável pelo culto a diversos orixás, entre os quais Ọ̀bàtálá. O diálogo com estas sete autoridades foi mediado pelo Bàbálóriṣà Adéṣínà Síkírù Sàlàmi (Babá King), líder do Egbé Oduduwa, que também serviu de intérprete. Todos os oito entrevistados nasceram e residem na já mencionada cidade de Abeokutá.

Os critérios de escolha dos demais babalorixás e das demais ialorixás foram os seguintes: grupo de pertença étnico-racial, com a maior variedade possível; tempo de pertença prolongada ao Egbé Odùdúwà, que lhes propiciou conhecimento a respeito dos fundamentos teológicos e litúrgicos dessa religião; e tempo de exercício do sacerdócio, que lhes possibilitou oportunidades de exercitar esse tipo de liderança. Com base nesses critérios, a amostra de lideranças religiosas não africanas ficou assim constituída: 2 babalorixás brasileiros (1 branco e 1 negro); 2 ialorixás brasileiras (1 branca e 1 indígena); 1 ialorixá eslovena; e 1 ialorixá galega.

Além dos dados secundários, advindos de fontes bibliográficas e virtuais, foram coletados dados primários, com base em abordagem etnográfica, lembrando que o método etnográfico, derivado da Antropologia Social, possibilita descrever os comportamentos do indivíduo no contexto em que ocorrem. Os recursos utilizados foram a observação participante, as entrevistas com as lideranças escolhidas e a interação informal com integrantes de várias sedes do coletivo. Durante a primeira etapa da pesquisa, além de ater-me à coleta de dados secundários, históricos, geográficos e sociais, permaneci atento à dinâmica das relações e ao modo particular de inserção de potenciais participantes da pesquisa no espaço considerado, dada a minha intenção de escolher sujeitos entre grande número de sacerdotes e sacerdotisas que ali transitam. Devidamente adotados os cuidados éticos indispensáveis para a realização de pesquisas com pessoas, e estando todos os entrevistados conscientes quanto aos objetivos e aos procedimentos do estudo, realizei as entrevistas, registradas em áudio e depois transcritas. A

etapa de campo do trabalho foi aprovada pelo Comitê de Ética da Plataforma Brasil, o que conferiu respaldo e prestígio à investigação.

Realizei viagens à Nigéria e, em uma delas, pude aprimorar a coleta de dados de campo e coletar parte das entrevistas com as lideranças religiosas iorubás. Entrevistei a ialorixá eslovena no Oduduwa Templo dos Orixás durante uma de suas permanências no local. A entrevista com a ialorixá galega foi efetuada em seu templo em La Corunã, que fui conhecer como parte da etapa de campo da pesquisa. Babalorixás e ialorixás residentes em São Paulo foram entrevistados nos espaços religiosos liderados e/ou em outros locais estipulados por eles. As entrevistas com os iorubás foram realizadas com os objetivos específicos de conhecer o significado atribuído por eles à sua presença em solo brasileiro e à tarefa religiosa que realizam no país e as suas impressões relativas à pertença étnico-racial de seus iniciados e de seus aprendizes. As entrevistas com não iorubás foram realizadas com os objetivos de conhecer metamorfoses identitárias atribuídas por eles à convivência com os iorubás e suas impressões relativas a possíveis mudanças nas próprias representações da África e da negritude.

Inspirado por Vansina (1982), que alerta para os cuidados metodológicos a serem adotados quando a pesquisa é realizada junto a integrantes de sociedades orais, ao entrevistar os iorubás tratei de não perder de vista o *Corpus* Literário de Ifá e outras manifestações orais relevantes desse universo de referências. Vansina afirma ser preciso que o pesquisador se inicie nos modos de pensar da sociedade oral que pretende conhecer antes de interpretar as suas tradições e que examine as suas instituições e conheça os seus gêneros literários para poder encontrar as informações que busca. Penso ter dado conta dessas exigências.

Diante dos desafios para compreensão do fenômeno de meu interesse alguns fatos me favorecem: a minha prolongada e significativa experiência de convívio com iorubás radicados no Brasil, por mais de três décadas, e o fato de eu ter parentes iorubás, o que me coloca no âmbito de uma família biológica iorubá; o fato de eu ter familiaridade com a língua iorubá e com fontes tradicionais, como o *Corpus* Literário de Ifá; e a familiaridade com os modos de pensar desse grupo e com algumas de suas instituições. Some-se a isto a grande vantagem de ter livre acesso às informações desejadas.

Os seguintes eixos temáticos foram destacados a partir das falas dos entrevistados: relações étnico-raciais; ìwà; definição de papéis; noções de tradição, devoção, religião e religiosidade; busca espiritual; convívio entre membros da comunidade; identidade religiosa; e

modelos de conduta. Apresentarei cada um deles, procurando associá-los às contribuições teóricas registradas em capítulos anteriores.

Depois de efetuar as entrevistas adotei procedimento análogo ao sugerido por Santos (1999): organizar o conteúdo das entrevistas em protocolos; analisar o conteúdo de cada um deles; analisar o montante de dados buscando identificar as unidades de significado mais relevantes; e estabelecer categorias de análise dos dados coletados. Isso me permitiu interpretar os dados advindos das entrevistas a partir dos eixos temáticos. A interpretação dos dados foi realizada com base nas fontes bibliográficas e virtuais de referência e na análise de conteúdo das entrevistas.

As entrevistas com os sacerdotes e com as sacerdotisas iorubás partiram da sua identificação pessoal, incluindo nome, idade, sexo, cor/raça-etnia, local de nascimento, local de residência, grau de escolaridade, formação, profissão, cargo religioso, data de início da liderança religiosa e data de ingresso no Egbé Oduduwa. Busquei explorar os seguintes temas: 1) significado por ele(a) atribuído à sua presença em solo brasileiro; 2) o que pensam sobre a tarefa religiosa que realizam neste país; 3) suas impressões relativas ao fato de iniciarem, orientarem e serem mestres de indivíduos não-negros; 4) suas impressões sobre atitudes, condutas e comportamentos dos frequentadores do Oduduwa Templo dos Orixás; 5) suas impressões sobre efeitos de sua presença nos frequentadores do Oduduwa Templo dos Orixás; 6) observações complementares relativas a atitudes e comportamentos de sacerdotes e sacerdotisas brasileiros, com ênfase na pertença étnico-racial dessas lideranças religiosas; 7) dados que desejassem acrescentar.

As entrevistas com os sacerdotes e com as sacerdotisas não iorubás partiram da sua identificação pessoal, incluindo nome, idade, sexo, cor/raça-etnia, local de nascimento, local de residência, grau de escolaridade, formação, profissão, cargo religioso, outros vínculos religiosos, instituição religiosa sob sua liderança, data de ingresso na religião brasileira de matriz africana, data de início da liderança religiosa e data de ingresso no Egbé Odùdúwà. Busquei explorar junto a ele(a)s os seguintes temas: 1) modo de ingresso no Egbé Odùdúwà; 2) tipo de adesão ao Oduduwa Templo dos Orixás; 3) mudanças pessoais ocorridas após o ingresso nesse coletivo que podem ser atribuídas a essa pertença; 4) mudanças ocorridas na vida de outras pessoas após o ingresso no templo (possíveis mudanças que podem ser atribuídas a essa pertença); 5) opinião sobre as relações entre os frequentadores desse egbé; 6) opinião sobre as relações entre os sacerdotes e os demais frequentadores da casa; 7) aspectos positivos e negativos do convívio com pessoas que frequentam o templo; 8) modo de lidar com a própria

identidade religiosa dentro e fora do templo; 9) modo como as pessoas com as quais os entrevistados se relacionam dentro do templo lidam com a identidade religiosa desses entrevistados; 10) modo como as pessoas com as quais os entrevistados se relacionam fora do templo lidam com a identidade desses entrevistados; 11) informações complementares trazidas espontaneamente pelo(a) entrevistado(a); 12) transformações no próprio modo de ser que podem ser atribuídas à convivência com os sacerdotes e sacerdotisas iorubás; 13) transformações observadas no modo de ser dos frequentadores da casa religiosa liderada pelos entrevistados; suas atitudes e comportamentos relativos à pertença étnico-racial própria e dos demais frequentadores dessa casa; 14) dados que desejassem acrescentar.

CAPÍTULO 9

SÍNTESE DAS ENTREVISTAS

9.1. Questões gerais

Quando manifestei o desejo de entrevistar as lideranças iorubás do Egbé Oduduwa para a etapa de campo da pesquisa eles se reuniram para conversar sobre o meu pedido e chegar a um consenso. Estavam inclinados a me atender, mas dialogaram entre si e depois consultaram os orixás, que deram permissão para a realização de entrevistas com eles. Em setembro de 2017 tive a oportunidade de ir ao Templo Grande Família Oduduwa, na cidade de Abeokutá, no estado de Ogum, na Nigéria, para participar de ritos iniciáticos e de outras atividades ritualísticas. Lá entrevistei dois babalaôs, depois dois babalorixás e depois três ialorixás, sempre na indispensável presença do intérprete. Por desejo manifesto dos informantes as entrevistas com os iorubás não foram realizadas individualmente.

As entrevistas com os informantes não iorubás foram realizadas individualmente, em diferentes localidades. A ialorixá galega foi entrevistada no Templo Casal do Mato, na Província de La Coruña, na Galícia, comunidade autônoma espanhola situada no noroeste da Península Ibérica, em setembro de 2016. A ialorixá eslovena foi entrevistada na sede de Mongaguá do Oduduwa Templo dos Orixás, em janeiro de 2018. Uma ialorixá brasileira foi entrevistada em sua residência, em São Paulo, em dezembro de 2017. Um babalorixá brasileiro foi ouvido em seu local de trabalho, em São Paulo, em dezembro de 2017. Uma ialorixá e um babalorixá, ambos brasileiros, foram ouvidos nos locais em que superpõem os seus templos e as suas residências, em São Paulo, em dezembro de 2018.

Todas as entrevistas foram devidamente transcritas e adaptadas. As transcrições se encontram em meu poder, bem como os dados relativos às verdadeiras identidades dos entrevistados, aqui preservadas por orientação do Comitê de Ética em Pesquisa da Plataforma Brasil, as autorizações assinadas por eles para empregar os conteúdos elaborados na pesquisa e os termos de compromisso livre e esclarecido, em resguardo à ética em investigações com seres humanos.

Os dados gerais dos entrevistados foram sintetizados na tabela abaixo, com a finalidade de facilitar a leitura dos recortes apresentados. Os fatores eleitos para compor a tabela foram determinantes das identidades e, portanto, das falas dos entrevistados. Nota-se, por exemplo,

que as sacerdotisas e os sacerdotes da Nigéria atendem ao quesito raça-etnia como iorubás – o que implica fatores como uma cor de pele, um local de residência e, sobretudo, uma cultura e uma territorialidade determinada, talvez não tão evidentes nos casos dos demais entrevistados.

Tabela 5. Dados dos entrevistados

Nome	Cargo	Gênero	Idade	Raça-etnia	Nacionalidade
Fákólôgbón	Babalaô	Masculino	74	Iorubá	Nigeriana
Awótúndé	Babalaô	Masculino	47	Iorubá	Nigeriana
Ìwàlẹ̀sìn	Babalorixá	Masculino	45	Iorubá	Nigeriana
Ẹgbẹ̀bọ́lá	Babalorixá	Masculino	53	Iorubá	Nigeriana
Abíáwo	Ialorixá	Feminino	79	Iorubá	Nigeriana
Elésùdè	Ialorixá	Feminino	57	Iorubá	Nigeriana
Ìgbìnlọ́lá	Ialorixá	Feminino	96	Iorubá	Nigeriana
Ọláàdẹ̀kun	Babalorixá	Masculino	48	Negra	Brasileira
Ògúnbáyọ	Babalorixá	Masculino	54	Branca	Brasileira
Pyádìran	Ialorixá	Feminino	66	Parda	Brasileira
Arẹ̀gbẹ̀dè	Ialorixá	Feminino	61	Branca	Brasileira
Gbọ̀rẹ̀bọ	Ialorixá	Feminino	46	Branca	Eslovena
Lágbéngún	Ialorixá	Feminino	60	Branca	Galega

9.2. Síntese da entrevista com dois babalaôs iorubás

Entrevistei as sacerdotisas e os sacerdotes iorubás no Templo Grande Família Oduduwa, na cidade de Abẹ̀òkúta, no estado de Ògún, na Nigéria. Foi a minha segunda viagem e eu estava em um grupo com cerca de 60 brasileiros e europeus, na maioria eslovenos, que iriam ao templo participar de rituais, conduzidos por um grupo de cerca de 60 sacerdotes e auxiliares iorubás. Também participei de rituais e, como na viagem anterior, tive a oportunidade de ir ao famoso templo de Ọ̀ṣun em Ọ̀ṣogbo. Assim, em setembro de 2017 viajei de Guarulhos, em São Paulo, a Lomé, no Togo, e dali a Lagos, na Nigéria. A viagem de volta do grupo em que eu estava foi a última da empresa Ethiopian Airlines com escala em Lomé, o que economizava muitas horas de voo, mas não era lucrativo para a empresa. Estando em Lagos fizemos uma viagem de micro-ônibus até a sede do templo em Abẹ̀òkúta. Muitos dos iorubás que lá encontramos eram fluentes em inglês, o que facilitou a conversação entre nós. As entrevistas, em particular, foram proferidas em iorubá e em português e mediadas pelo intérprete.

Os dois babalaôs entrevistados são um mestre, com 74 anos de idade, e seu discípulo, com 47 anos de idade, ambos iorubás nascidos e residentes na cidade de Abẹ̀òkúta, no estado de Ògún, na Nigéria. O mestre será chamado de Fákòlògbòn (Ifá ensina o sábio) e o discípulo será chamado de Awótúndé (O senhor do segredo voltou) para manter a confidencialidade de suas identidades nesta pesquisa. Destaco que, segundo as minhas informações, na terra iorubá a formação básica de um sacerdote de Ọ̀rúnmìlà-Ifá consome ao menos de doze a dezesseis anos, podendo ser ainda mais demorada, e que ambos os depoentes são babalaôs já formados e reconhecidos como iguais por seus pares há muito tempo. Mesmo assim, convivo com o babalaô mais idoso há cerca de quinze anos e com o mais jovem há cerca de cinco anos, e noto entre ambos uma relação de mestre e discípulo, com o respeito do mais novo pelo mais velho.

Inquiridos sobre o significado atribuído por eles ao fato de estarem no Brasil e sobre as atividades religiosas que exercem aqui os babalaôs responderam que a gratidão com a qual as pessoas recebem o trabalho deles tem sido um estímulo para eles continuarem vindo ao Brasil para iniciar pessoas em Ọ̀rúnmìlà-Ifá. Outro elemento estimulante é o fato de as pessoas acreditarem em Ọ̀rúnmìlà-Ifá, o aceitarem e ouvirem suas recomendações com a compreensão que cada um tem, isto é, o fato de todos se esforçarem para interiorizar ensinamentos religiosos, virtudes, valores e atitudes.

Inquiridos se as atividades que realizam no Brasil são bem aproveitadas pelos devotos eles responderam que sim, pois todos seguem as recomendações Ọ̀rúnmìlà-Ifá, principalmente no que se refere aos ewò (ewós). Quando os sacerdotes revelam os ewò os recém-iniciados tentam seguir fielmente as orientações dadas, e isto tem lhes trazido muito progresso. E os devotos não apenas seguem as orientações de Ọ̀rúnmìlà-Ifá, como também adotam práticas como o respeito aos babalaôs, a maneira de saudá-los, dizendo àbórú bọ̀yẹ́ (forma de cumprimento comum entre iniciados neste orixá, que expressa o desejo de que todos os rituais sejam aceitos) e tocando o chão com a cabeça, reverenciando o orixá por meio de seu representante, o sacerdote.

Perguntados sobre o fato de orientarem tantas pessoas não africanas, os babalaôs responderam que têm satisfação extrema e sentem-se maravilhados ao notar que muitos dos iniciados conseguem se desenvolver bastante e se exercitar no aprimoramento de virtudes, de atitudes e de comportamentos, em respeito às orientações recebidas. Para os dois babalaôs as recomendações que uma pessoa recebe de Ọ̀rúnmìlà-Ifá durante o processo iniciático, relativas às iniciações que devem ser feitas em outros orixás para ajudá-las a melhorar a si mesmas e

para lhes trazer progresso, prosperidade e equilíbrio, também têm sido acolhidas com respeito e seriedade, bem como outros aconselhamentos ligados ao culto.

A respeito dos comportamentos dos devotos os babalaôs asseveram que, antes da iniciação em Ọrúnmilà-Ifá, as pessoas tendem a agir do jeito delas, de qualquer maneira, mas depois dos rituais iniciáticos ocorrem mudanças importantes. Ambos atribuem tais mudanças ao fato de os próprios devotos passarem a alinhar seus comportamentos com o proposto por Ọrúnmilà-Ifá. Convém notar que os babalaôs entrevistados diferenciam os benefícios advindos dos processos iniciáticos dos benefícios resultantes de mudanças comportamentais estimuladas por estes processos. Para os sacerdotes, o conjunto de rituais, por si mesmo, não implementa, por exemplo, a paciência ou o hábito de não mentir, necessários à melhora. Esta melhora é devida não apenas à adesão religiosa, mas também à adoção de comportamentos favoráveis ao progresso. Para eles quem honra o Orí é o seu devoto, mas não é o Orí quem impõe a devoção, mesmo considerando que a iniciação melhora o Orí, o caráter e o comportamento.

Solicitados a se expressarem livremente os babalaôs recomendaram que todos os iniciados em Ọrúnmilà-Ifá sigam fielmente os preceitos recebidos nas iniciações para não se perderem, para superarem o azar e as dificuldades e para construir um destino maravilhoso. Para eles é impossível passar por um processo iniciático sem experimentar um sentimento de glória e gratidão pela vida, pois o orixá promove coisas boas. Conforme os dois, o próprio devoto de Ọrúnmilà-Ifá e seus familiares verificarão o quanto isso é verdadeiro, se seguirem as orientações recebidas, pois, segundo um epíteto de Ọrúnmilà-Ifá, ele é “Aquele que melhora o mau destino e adia a data da morte” (embora ele não afirma que as pessoas não morrerão). Ele ajuda o devoto a combater seus inimigos e, se o devoto não tinha uma vida muito boa, depois de passar pelos ritos iniciáticos, ele a terá, desde que siga fielmente as orientações de orixá. Conforme os babalaôs o iniciado em Ọrúnmilà-Ifá vai prosperar, enriquecer, ser vitorioso, ter fecundidade e evitar coisas ruins desde que siga as orientações que o orixá prescreve por meio do Odù desse devoto. Esta é uma questão que eles frisam bem: não basta passar pela iniciação, que é necessária, mas não é suficiente para a realização de um bom destino.

A respeito do modo como os sacerdotes abordam necessidades, potenciais e desejos o intérprete lembrou que o Bábáláwo Fákólógbòn tem um filho biológico que é sacerdote, mas quando precisou escolher outro para ser seu assistente no Brasil consultou Ifá para receber orientação e Ifá lhe indicou o Bábáláwo Awótúndé. Outro talvez tivesse sido irresponsável e

pensando em beneficiar o filho, e isto poderia destruir a vida e as inclinações dele, além de impedi-lo de atender às necessidades da comunidade para a qual está predestinado.

9.3. Síntese da entrevista com dois babalorixás iorubás

Apresento a seguir o relato de uma entrevista da qual participaram um babalorixá dedicado aos cultos a Àjàgùnmlè, entre outros orixás, aqui chamado de Ìwàlèsìn (Iwá é a essência do culto), e um babalorixá dedicado aos cultos a Ègbé Aráagbó, Ìbèjì, Kori e Logolo, entre outros orixás, aqui chamado de Ègbébólá (Ègbé encontrou honra nesta família). Bàbá Ìwàlèsìn tem 45 anos de idade e Bàbá Ègbébólá tem 53; ambos nasceram e residem em Abeokutá.

Indagados sobre o que pensam a respeito de estarem no Brasil e das atividades religiosas exercidas neste país os babalorixás responderam que estão aqui para trabalhar, para cuidar de pessoas que acreditam nos orixás e para servir de ponte entre os orixás e seus devotos. Ambos disseram que é seu papel de sacerdotes fazer pelos devotos dos orixás o que os próprios devotos não conseguem fazer por si mesmos. Ambos procuraram evidenciar a todo momento que os orixás têm uma riqueza que não pode ser negligenciada e que lhes compete buscar, por meio dos seus conhecimentos, formas de dar a conhecer a preciosidade das divindades para aqueles que os buscam e fazê-los reconhecer a importância do axé dos orixás. Os dois babalorixás, que repetiram o tempo todo serem nascidos e residentes em território iorubá e terem se dedicado a vida toda à Religião Tradicional Iorubá, afirmam ter ficado muito felizes ao saber que ela existe no Brasil. Ao virem para cá eles trazem consigo a sua ancestralidade e as tradições que aprenderam para oferecer aos brasileiros.

Inquiridos sobre se as atividades que eles realizam no país são bem aproveitadas pelos brasileiros os dois responderam que sim, associando isto ao fato de que eles mesmos seguem fielmente as tradições originárias que herdaram, o que se traduz em bons resultados. Ambos os babalorixás iorubás disseram reproduzir fielmente aquilo que herdaram de seus antepassados, que é uma tradição. Para eles esta tradição vem se traduzindo em benesses para aqueles que buscam os orixás, incluindo harmonia, paz, tranquilidade e tudo o que há de bom. Notar a felicidade daqueles a quem eles iniciam é um fato muito estimulante para os dois, que disseram reproduzir no Brasil tudo o que fazem na Nigéria para as próprias famílias, em conformidade com a tradição da sua terra. Eles afirmaram transmitir a África para o Brasil, mas asseveraram que, além dos benefícios da tradição, existe o axé individual, que interfere na trajetória espiritual de cada um dos devotos, assim como há intervenções do caráter e do comportamento, por eles valorizados ao extremo, nos resultados da devoção espiritual.

Neste ponto o intérprete teceu considerações sobre o comportamento dos entrevistados. Disse que o babalaô aprendiz não faz mais do que o mestre, limitando-se a dizer àbórú bóyé quando o mestre fala. Elogiou o fato de os sacerdotes serem focados nas tarefas que os esperam e não terem curiosidade de entrar desnecessariamente nos quartos do templo onde não estão alojados, nem de procurar assuntos que não lhes dizem respeito, nem de ficar nos locais do templo onde não exercem atividades, podendo ocorrer que alguns deles sejam vistos somente quando estão cantando para os orixás. O intérprete se disse admirado com o comportamento deles, mesmo tendo sido exigente ao selecioná-los no templo da Nigéria para virem trabalhar no Brasil. Lamentou os fatos de que, quando os iorubás ingressam na academia, a academia assassina o modo de ser iorubá, especialmente quando viajam para estudar e, estando na academia, não debatem nunca sobre as tradições de seus pais e de suas mães.

Sobre o fato de iniciarem e orientarem tantas pessoas não africanas os babalorixás disseram estar recebendo muitas bênçãos pelo seu trabalho, mostraram-se felizes por poder realizá-lo, afirmaram fazer isto com muita paixão e com muita alegria e disseram pedir aos orixás que cada um dos devotos atendidos por eles possa encontrar o seu caminho e a sua felicidade no culto aos orixás. O fato de as pessoas serem brancas ou de não serem africanas lhes é indiferente, e esta pergunta não tem lógica para eles. Os babalorixás afirmaram nunca ter encontrado tantos brancos antes de vir ao Brasil, mas isto não importa para eles, cuja relação é com os orixás e com o seu trabalho religioso, voltado para as pessoas, e não com a raça ou com a cor dos devotos dos orixás.

O intérprete comentou que o ocidental pensa demais para responder e quando responde diz não o que está em sua mente, e sim no seu entorno. Para ele o africano, em contrapartida, não pensa muito no que vai responder e não fica sonhando ou enxertando respostas às perguntas.

Para os babalorixás, o extenso trabalho que eles estão desenvolvendo com os não africanos deve-se à intervenção do Babá King. No contexto da sua realidade geográfica eles não poderiam imaginar que isso ocorreria na dimensão em que está acontecendo. Conforme os dois poucos ocidentais vão para a África se iniciar, mas no Ocidente as pessoas iniciadas por eles são centenas ou milhares. Para eles a única diferença entre os países é que há muitos brancos no Brasil e muitos negros na Nigéria.

Inquiridos sobre o que pensam dos comportamentos dos devotos dos orixás no Brasil os babalorixás responderam que eles gostam muito dos orixás, levam a religião muito a sério, se preocupam com tudo o que ouvem e gostam de abraçar, enquanto os dois se preocupam em

dizer palavras harmoniosas para os devotos. Por fim, observam que a cultura que eles conheceram no templo brasileiro é próxima à deles, que é a cultura dos orixás, e é a isto que eles estão se dedicando. Notaram que ao fazerem uma iniciação ou participarem de algum ritual as pessoas ficam felizes, entusiasmadas, e esse entusiasmo também os deixa entusiasmados e ainda mais apaixonados pela tarefa que têm que realizar.

Solicitados a falar livremente os sacerdotes manifestaram o desejo de terem condições materiais, morais e espirituais para dar continuidade a tudo o que estão fazendo no Brasil, pois tanto para eles quanto para quem vai ao templo tudo o que vem sendo feito é ligado às origens. Eles desejam que as pessoas que frequentam o templo consigam encontrar e conquistar tudo aquilo que vão buscar junto aos orixás. Ao mesmo tempo dizem que um ritual não salva ninguém, mas pode ativar o axé da própria pessoa para que ela mesma conquiste aquilo que precisa e deseja.

9.4. Síntese da entrevista com três ialorixás iorubás

Entrevistei três ialorixás iorubás, todas nascidas em Abeokutá e residentes na cidade: Abíáwo (Nome dado à criança nascida em um dia de culto de sociedades que zelam por segredos), sacerdotisa de Ìyámi Òṣòròngà e ìyá nífá com 79 anos de idade; Elésùdé (Aí vem um devoto de Èṣù), sacerdotisa de Èṣù com 57 anos de idade; e Ìgbìnlólá (O ìgbín conquistou dignidade e honra), uma sacerdotisa de Oxalá com 96 anos de idade.

As ialorixás iorubás pensam que estar no Brasil e realizar tarefas neste país é fundamental e tem muito peso, pois para elas o culto aos orixás é algo muito importante. Elas disseram que cultuam os orixás no Brasil do mesmo modo que os cultuam na Nigéria e vêm para cá por devoção às divindades. Consideram os orixás muito importantes por ajudarem as pessoas a não se perder, a encontrar os próprios caminhos: em momentos de dificuldade, confusões e desorientação os orixás colocam as pessoas no caminho certo para que não se percam e para que consigam se desenvolver e prosperar. Para elas os orixás trazem vitória sobre inimigos internos e externos. O poder das divindades é tamanho que, quando o seu aṣẹ está em uma pessoa, esta pessoa fica blindada e nenhum mal entra nela ou em sua vida, o que inclui um mal enviado por alguém. Elas afirmaram que o que dizem vale para as vidas delas mesmas. A vida de qualquer pessoa que cultua os orixás se organiza, fica em ordem e é bem encaminhada. Não há problemas insolúveis na vida daquele que cultua os orixás, que são uma defesa, e eles fazem com que o mal que alguém lhe envia, às vezes por simples desejo, se transforma em algo bom para quem tem a proteção dos orixás. Em outras palavras, para as três sacerdotisas os orixás têm o poder de reverter o mal e o bem. Elas recomendam para aqueles que têm fé que

abracem firmemente a devoção e tenham plena confiança nos orixás. Dizem que a devoção aos orixás é benéfica não apenas para os iniciados, pois mesmo os seus netos se beneficiam da sua fé, que transcende gerações e permite lidar com certas responsabilidades. Para as três quanto mais uma pessoa cuida dos orixás mais aṣẹ esta pessoa recebe.

Uma das entrevistadas mencionou especificamente Ọbàtálá. Sendo responsável pela formação física do ser humano, todos os desejos físicos são atribuídos a ele, seja como falhas, seja como caprichos, seja por haverem sido determinados por Olódùnmarrè. Conforme a ialorixá os desejos físicos são atribuídos a este orixá tanto quanto a forma do nariz e dos olhos e todos os demais detalhes do corpo. Sempre que os devotos o chamam ele responde e, quanto mais um devoto cuida dele, mais ele cuida desse devoto. Para a ialorixá a devoção é uma recompensa em si mesma, mas há trocas de axé quando fazemos pelo orixá tanto quanto ele faz para nós. Para ela o culto aos orixás é o “esforço” e a recompensa é a “benção de Olódùnmarrè”.

Sobre o que pensam de viajar ao Brasil para iniciar pessoas não africanas as três ialorixás responderam que estão envolvendo estas pessoas na cultura delas e esperam que essas pessoas também possam receber tudo o que elas mesmas conseguem espiritualmente de bom. Consideraram que não se pode brincar com a filosofia dos orixás e desejaram que todos acolham os orixás, que os acolhem, procuram, sustentam e apoiam. Um dos argumentos mais repetidos pelas três foi o nṣẹ wa (eles nos apoias). Elas insistiram em dizer que, quando nos dedicamos aos orixás e temos responsabilidades, eles se tornam nossos defensores. Nos defendem de sofrimento e nos defendem daqueles que se julgam mais fortes ou mais poderosos do que nós, ao intensificar nosso próprio poder. Mas os orixás atendem os nossos desejos e as nossas necessidades de modo coerente: não adianta pedir a Èṣù que nos torne milionários nos fazendo ganhar na loteria: é melhor pedir muito trabalho e força para executá-lo.

Indagadas sobre o que esperam de seu trabalho no Brasil as ialorixás disseram desejar envolver os devotos brasileiros nas coisas boas que elas conseguiram por meio dos orixás, compartilhando a paz, a tranquilidade, o trabalho e o equilíbrio proporcionados por eles, realçando que se esforçam para que os devotos não fiquem alijados da sabedoria, da força e do bem-estar dos orixás. As três me pediram para imaginar um ser humano abandonado na rua, sem receber consideração alguma e sem integrar a sociedade. Alguém assim, que não consegue deixar de, socialmente, ser um aleijado por esforço próprio, precisa do axé dos orixás para se erguer e caminhar. Mais uma vez Ọbàtálá foi mencionado como um orixá que tem soluções

para que aquele corpo não sofra tanto, e reiterou-se a importância de acompanhar os orixás, pois quem acompanha os orixás não se perde.

Para as três, quando alguém é iniciado nos orixás, todo o mal que o acompanhava deixa de acompanhá-lo e a sua fé faz com que as turbulências e as guerras retornem a seus mandatários. Mas, conforme advertiram, é preciso ser devoto dos orixás com honestidade e com dignidade, pois a falsidade, a indiscrição e os comportamentos incoerentes os afastam. As ialorixás exaltaram o desenvolvimento de *iwà jákújájú*, o senso crítico, o comportamento equilibrado e coerente. Neste ponto o intérprete argumentou que, dados os fatores como o caráter e o comportamento dos africanos, quando a África tomar consciência de si, ela vai se equiparar aos países mais desenvolvidos da Ásia.

Perguntadas sobre o que pensam do *iwà* dos devotos brasileiros dos orixás as três responderam que consideram o comportamento deles ótimo. Conforme as ialorixás, os brasileiros respeitam os seus sacerdotes, ficam alegres ao vê-los, amam muito cada um deles e os recebem com dança e alegria. Para as ialorixás os brasileiros tentam até mesmo atos perigosos para viver bem e levam o culto a sério, têm um respeito incontestável pelos orixás e promovem o seu culto da melhor maneira possível para demonstrar a grandeza das divindades. O que elas veem é a alegria dos seus filhos espirituais no contato com os orixás e com os sacerdotes e sacerdotisas, e isto gera alegria e satisfação profunda nelas também.

Solicitadas a oferecer informações livres as três ialorixás disseram que a vinda de sacerdotes iorubás para o Brasil é sempre muito relevante, pois demonstra a importância do que eles fazem em seu território de origem. No caso específico do *Egbé Odùdúwà* as sacerdotisas agradeceram ao Babá King por trazê-los, considerando-o o mentor que proporciona este encontro. Para elas muitos têm dinheiro, mas nem todos têm a possibilidade de vivenciar o culto aos orixás. Por isso, pedindo a benção dos orixás, elas mostraram gratidão a quem está sendo a fonte de realização da atividade sacerdotal delas no Brasil. A responsabilidade que eles têm de preservar e transmitir sua herança cultural, esta sua missão, não é algo que o dinheiro compre, mas é algo que o *Egbé Oduduwa* está proporcionando. Elas agradeceram muito por participar de tanta fartura e pela oportunidade de trabalhar pelos orixás. Por fim disseram ter pouca noção de geografia, mas têm a certeza de que chegaram ao Brasil como ferramentas dos orixás.

9.5. Síntese da entrevista com um babalorixá brasileiro

Bàbá Qláàdékun (A nobreza não cessa), 48 anos, heterossexual masculino, negro, nascido e residente de São Paulo, com ensino superior em Filosofia completo, empregado no

Banco do Brasil, é babalorixá da Religião Tradicional Iorubá. O babá realizou a sua busca religiosa desde pequeno. Frequentou o catolicismo quando menino por influência de ancestrais, foi do Candomblé e da Umbanda e integrou um grupo gnóstico antes de ingressar na Religião Tradicional Iorubá e tornar-se um babalorixá por esta tradição. Sua transição do “afro-brasileiro” para o “afro” foi pacífica, embora ele tenha deixado um cargo em uma tradição para recomeçar do zero em outra. Considerou que se apresentar como sacerdote é pretencioso, embora tenha um grupo de filhos de orixá constituído, preferindo apresentar-se como um orientador em formação. Relatou já ter sofrido discriminação étnico-racial e religiosa, especialmente na adolescência.

Bàbá Oláàdékun atende no apartamento em que reside e, embora tenha planos para abrir um espaço sagrado em um local distinto da sua casa, lembra que esta superposição é comum em solo iorubá. Para ele o tamanho do aṣẹ, isto é, a intensidade da força vital veiculada em uma instituição religiosa, é mais importante do que as suas dimensões físicas. O babalorixá considera a sua formação como sacerdote da maior importância e insiste no valor do conhecimento e da língua em que é veiculado. Frequenta o Oduduwa Templo dos Orixás desde 1995 e define a sua busca espiritual como a de um menino inquieto, que sempre procurou livros sobre as religiões com as quais ele mais se identifica, nos quais encontrou, satisfeito, argumentos em favor das origens africanas dessas religiões.

A adesão de Bàbá Oláàdékun ao Oduduwa Templo dos Orixás ocorreu em função da religiosidade que ele professa, da sua identificação com modelos morais e espirituais iorubás e da função histórica que ele atribui à instituição. Para ele as práticas e os ensinamentos da Religião Tradicional Iorubá foram resgatados no Brasil pelo Oduduwa Templo dos Orixás, que rompeu com certos modelos afro-brasileiros para adotar algo mais originário. Ele considera o templo o seu segundo lar e constatou um aumento de público na instituição, o que desfavorece a intimidade entre os membros, mas favorece a veiculação de práticas e conhecimentos. Parte da adesão ocorre pela identificação com modelos narrativos, parte pela abertura à autorreflexão.

Sua fidelidade é mantida pela observação de mudanças pessoais, como o desenvolvimento da paciência, da tolerância e da capacidade de enxergar e aceitar mais o outro, mas também pela ausência do mal-estar típico da culpa pelo pecado, pela convicção de que se pode ser feliz e realizado, desde que não se prejudique o outro, e pelo compromisso social. Bàbá Oláàdékun observou mudanças em outros frequentadores do templo, como a aquisição de paciência, consciência e habilidade para orientar pessoas e a noção de que é positivo se manter

equilibrado. Para ele o esforço para buscar melhoras – desde as mais materiais até as mais espirituais – é positivo.

Para Bàbá Qláàdékun as relações entre os frequentadores do templo passaram por três momentos históricos. No primeiro havia poucas pessoas em uma sede pequena, o que favorecia trocas de conhecimentos e alianças. No segundo o templo migrou para a sua sede atual e, embora o público tenha crescido, os frequentadores se dispersavam mais no espaço, mantendo relações cordiais. No terceiro, o atual, o crescimento do templo passou a dificultar o desenvolvimento de relações mais íntimas entre todos os frequentadores e a favorecer a criação de células. Por ser um dos frequentadores mais antigos ele transita entre as células com facilidade.

A respeito da identidade étnico-racial de adeptos de religiões de matriz africana, Bàbá Qláàdékun observou, com base em dados publicados em um jornal por ocasião da entrevista, que cerca de 60% se declaram brancos, 25% se declaram pardos e uma quantidade ínfima se declaram negros. Ele mencionou um encontro de que participou com a presença de apenas 5% ou 10% de negros. Para ele a baixa adesão negra pode ocorrer por motivos econômicos, mas a questão é mais relacionada ao preconceito: os brancos no asê são considerados exóticos, os japoneses são considerados interessantes e os negros sentem que sofrem uma discriminação dupla. Bàbá Qláàdékun choca-se ao ver negros em instituições religiosas neopentecostais, vestidos a caráter, renegando sua cultura originária. Isto para ele diminui a diversidade e é como uma submissão do negro ao Deus do invasor. Ele considera que o negro brasileiro julga a cultura do invasor, do senhor da senzala, superior à sua e a aceita, rejeitando as próprias origens. Deseja ver mais negros ativos no Odùdúwà, argumentando que o culto é dedicado aos orixás e à natureza, mas também aos ancestrais. Uma das principais funções do templo, como diz, é o resgate do orgulho negro.

Bàbá Qláàdékun é discreto sobre a sua identidade religiosa fora do templo, que exalta quando sente a oportunidade, mas como já sofreu preconceito no ambiente de trabalho prefere não se expor, temendo novas manifestações de preconceito e uma eventual demissão. Mantém seus contatos abertamente na rede social, incluindo os religiosos, e mantém uma pasta de cultura iorubá em seu perfil, mas teme o preconceito no ambiente de trabalho. Relata que, quando era dono de seu próprio negócio, assumia mais a sua identidade religiosa, mas hoje prefere não a evidenciar tanto.

Bàbá Qláàdékun abordou a questão do dinheiro envolvido em atividades religiosas, argumentando que a manutenção de um templo exige despesas e que a formação de um

sacerdote é longa, cara e demorada. Para ele a noção de que religiões de matrizes africanas precisam praticar a caridade é herdada de nosso sistema escravocrata e tem influências cristãs. Ele reconhece que alguns devotos não possuem condições econômicas de arcar com o culto e procura atendê-los mesmo assim.

Por fim, Bàbá Qlâàdékun abordou diferenças culturais relativas à transmissão de regras. Para ele a Religião Tradicional Iorubá é milenar e assenta-se na oralidade, respeitada e obedecida pelos devotos e suas normas são veiculadas oralmente e obedecidas por todos. No caso brasileiro ele argumentou ser necessário elaborar normas por escrito e fixá-las no templo, de modo que os seus frequentadores pudessem entender o que se pode ou não se fazer.

9.6. Síntese da entrevista com um babalorixá brasileiro

Bàbá Ògúnbáyò (Ogum encontrou alegria), 54 anos, branco, heterossexual masculino, nascido e residente em São Paulo, vem de uma família espírita por parte de mãe e evangélica por parte de pai. Seu pai tinha certa cautela em relação às religiões e não era evangélico praticante, mas não se opunha aos fatos de a mãe dele ser espírita e de a avó ser católica benzedeira, situações comuns no Brasil.

Foi uma criança com perturbações espirituais, manifestadas em problemas de saúde, quedas e sonambulismo, situações que para ele levam quem tem algum conhecimento espiritual a saber que este ser pertence a dois mundos e necessita de algum cuidado diferente. Levaram-no a benzedeiros, a um Centro Espírita e a uma casa de Umbanda, cuja líder sempre falava para a mãe dele que o tratamento era paliativo, pois o jovem precisaria de algo muito maior porque tinha um compromisso espiritual que vinha de outras encarnações. Mesmo assim os tratamentos amenizavam o sofrimento.

Um dia uma vizinha amiga da mãe do Bàbá Ògúnbáyò começou a frequentar um centro de Umbanda em Jacareí e ele passou a ir para lá com ela, com dez anos de idade, e após o desenvolvimento continuou lá por muito tempo. Quando ingressou na faculdade teve contato com dois amigos que eram do Candomblé e conheceu esta religião. Com vinte e dois anos fez a sua primeira iniciação no culto aos orixás e permaneceu 21 anos na mesma casa. Frequenta o Odùdúwà há dez anos. A liderança de sua antiga casa chegou a frequentar o templo, fez iniciação com o Bàbáláwo Fábùnmi Şówùnmí e com a Ìyálórìşà Òbímònùré Àşàbí Diyaolù e já tinha um processo de transição, rompendo com várias ritualísticas do Candomblé e inserido em seu templo processos litúrgicos ligados ao Odùdúwà. Para o entrevistado a migração não foi

tão difícil, nem tão impactante, porque ele já vinha de um processo de transição e já tinha feito esta passagem de um costume para o outro.

As práticas religiosas de Bàbá Ògúnbáyò não interferem em outros setores: ao contrário, sua vivência familiar e profissional se acrescenta a sua vida espiritual. Por trabalhar com atendimento ele tem que conhecer as pessoas e observar o comportamento delas e o contexto das situações em suas vidas. Ele cursou uma universidade e todos em sua família sempre leram muito e sempre tiveram muitos livros. Ele também se atualiza com jornais, pois, devido ao seu trabalho como exportador de café, todos os dias precisa de contato com informações sobre o mercado e sobre o que acontece na política e no mundo. Este conhecimento o ajuda nos aspectos espirituais de sua vida e em sua atuação sacerdotal, mas a sua vida espiritual está sempre com ele, dentro dele, e não está pronta. Tudo aquilo que ele consegue agregar do mundo exterior o torna um sacerdote melhor, e esta é a sua função principal.

Depois de ingressar no Ègbé Odùdúwà Bàbá Ògúnbáyò passou a levar os seus filhos espirituais para lá, de modo que participassem da mesma família que ele. O sacerdote fez uma série de cursos com o Babá King e, em determinado momento, ele foi a um ọ̀ṣẹ̀ e tomou a decisão de escolher esta linha de culto, depois de ver uma nova verdade, uma nova realidade que o preencheu, e é onde ele está até hoje.

Bàbá Ògúnbáyò considera o Odùdúwà a sua casa e não se vê como visitante desde a sua primeira ida ao templo. Sente que está ali para receber as pessoas e para fazer o que faria se a casa fosse dele. Julga a sua participação como endêmica e ajuda na preparação das comidas, na administração, na recepção das pessoas, na organização dos rituais, em todo o necessário. Ele sempre se colocou na condição de dono da casa e considera esta a casa dos filhos dele também: todos vão para lá orientados a não ficar sentados, a não ser recebidos, mas a participar das atividades e fazer algo. Mesmo antes, no Candomblé, ele não frequentava a casa sem se sentir atuante e participante de tudo. Esta maneira de conviver e de vivenciar a religião não constitui um pagamento: ele aprendeu com o Babá King a se colocar em uma posição superior.

Bàbá Ògúnbáyò aprendeu muito e observou muitas mudanças nas pessoas, que atribui à frequência ao templo e às aulas que recebem. Para ele alguém pode estar presente na instituição, mas pode não praticar ou não absorver os ensinamentos, fato comum em qualquer vertente religiosa, em qualquer lugar. Por isso ele considera importante não apenas frequentar o templo, mas seguir as orientações recebidas e praticar o que se aprendeu. Há encontros mensais em que se aprende tudo e deve-se aproveitar isto o máximo possível. Em um festival dedicado a uma divindade é comentado algo sobre aquela divindade. O processo iniciático ajuda

os devotos a se capacitarem para absorver melhor esses conhecimentos. Nem sempre a cabeça está apta a absorver os ensinamentos com fidelidade, mas para ele a iniciação corrige determinadas falhas e passa-se a ter uma percepção melhor das coisas. É natural desenvolver uma postura melhor, pois o comportamento e a visão se modificam, e isto é transformador. Este processo torna o trabalho do entrevistado melhor e ele melhora o atendimento, o jogo de búzios, o ẹbọ e a orientação que oferece aos seus discípulos. Todo este conhecimento atrai progresso, pois melhora a sua postura como ser humano e a harmonia dentro da sua casa, uma vez que a família toda participa do culto, que resulta em prosperidade geral.

Sobre as relações entre os frequentadores do templo, Bàbá Ògúnbáyò nota o convívio com as diferenças. Observa que nem todos têm a postura de dividir as tarefas, mas entende que nem todos pensam como ele e que ele está ali por si mesmo, e não pelos outros. Procura ser gentil e estar bem com todos, mas não se preocupa em ser bem aceito por todos, pois a sua prioridade é estar bem com o aṣẹ.

Bàbá Ògúnbáyò não gosta de usar colares, mas as pulseiras ele não tira, especialmente as de Ọrúnmìlà-Ifá e de Ògún. Ele trabalha, vai a conferências, participa de seminários e se reúne com representantes de bancos e com investidores internacionais e não expõe a sua religião, mas também não a esconde, e sabe que existe preconceito em relação a isso. Relata que as pessoas do sudeste usam as redes sociais, que ele não usa muito, para expor a sua religiosidade, e acontece de postarem fotografias e mensagens o chamando de Babá, e ele participa da página do Odùdúwà e compartilha mensagens e fotografias. Qualquer um que desejar saber a seu respeito e consultar a sua página na rede social vai saber que ele é, como diz, “uma pessoa de santo”, que atende com os orixás.

A casa do entrevistado não tem uma página em qualquer rede social porque ele prefere não mexer com isso. Como ele tem várias atividades profissionais ele tenta manter um número menor de adeptos, com os quais possa efetivamente trabalhar, e tenta dar consultas apenas uma vez por semana. Acredita que a propaganda de uma página social lhe traria uma demanda que talvez não pudesse atender e prefere ficar com a sua casa como está. Em sua página pessoal há menções à sua religião e as pessoas podem encontrar isso lá.

Bàbá Ògúnbáyò nunca teve problemas com questões religiosas. Mesmo no escritório o seu chefe, que é quem mais se importaria com o que ele faz, sabe o que faz, sabe das viagens dele para a Nigéria, sabe da sua participação na Festa de Ẹgbẹ e até já falou que gostaria de participar dessa festa. Bàbá Ògúnbáyò entende que o ser é unificado, que as divindades

integram a sua vida e que ele é detentor de axé, o que favorece o desenvolvimento de uma postura compatível com isto, e é esta postura que traz equilíbrio e progresso.

Bàbá Ògúnbáyò tem uma relação carinhosa com os sacerdotes iorubás, talvez até muito mais próxima do que as demais. O idioma é uma dificuldade, mas, extremamente inteligentes, eles entendem os gestos e até aprenderam palavras para se comunicar com os brasileiros, cujo conhecimento de iorubá infelizmente é pequeno. Ele já teve a oportunidade de viajar para a Nigéria três vezes e tem se permitido um contato com eles aqui no Brasil, nesses dez anos no Odùdúwà. Foi apelidado por eles como Okó Ìyálóde (marido da Ìyálóde, uma das ialorixás) e como Babá Coffee, pois nas viagens ele fazia o café para as pessoas. Isto já lhe basta: o fato de saberem quem ele é e onde ele está. Ele sente apenas que a relação não seja mais próxima ainda.

Para o entrevistado os europeus vêm ao Brasil sem ter passado pela diáspora. Os brasileiros, mesmo sendo católicos ou evangélicos, sabem quem é Yemoja e já ouviram falar de Èṣù e de várias outras divindades. Mas, na busca pela cura espiritual, mesmo quem é branco adota esta filosofia. Ele nota que a maioria dos frequentadores do templo é branca, mas argumenta que todos têm sangue africano e existe uma questão familiar. Bàbá Ògúnbáyò se sente filho dos iorubás e considera a sua identidade muito mais profunda do que a cútis, argumentando que todos nós temos vários costumes semelhantes, até em relação à comida, e é esta identidade brasileira que nos aproxima dos iorubás.

Bàbá Ògúnbáyò pondera que nós nunca estaremos prontos para entender a filosofia dos orixás de um modo completo, por existir uma diferença entre o pensamento ocidental e o pensamento africano. Quando considera o pensamento de Orúnmilà-Ifá presente nos ìtàn pensa que se perde uma riqueza de informação, de cultura, de ação que às vezes se entende como uma história, não como se fizesse parte da vida. Ele gostaria de entender tudo, pois o africano é intenso: ele é o que come, é o que dança, é o orixá no momento em que dança, canta e come, incorporando tudo aquilo. Enquanto o entrevistado separa o Bàbá Ògúnbáyò que está no culto do Bàbá Ògúnbáyò que trabalha e do Bàbá Ògúnbáyò que está em casa, ele julga que o africano não busca o orixá fora de si: esta força já está dentro dele, ele já é aquilo o tempo todo. Tudo para o africano é muito mais simples porque ele consegue incorporar essa vivência em sua vida, e Bàbá Ògúnbáyò não consegue ver isso nos brasileiros, que são divididos, que não são inteiros. Este pensamento separa papéis que se deve cumprir na vida social: para o entrevistado nenhum de nós é a mesma pessoa em todos os lugares e em todos os tempos, mas eles são. Bàbá Ògúnbáyò quer chegar neste estágio e, assim como os iorubás, ele quer atingir esta realidade do eu sou, quer agir com a gentileza e o entrosamento deles, pois já teve a felicidade de ir para

a Nigéria e ver o modo gentil como eles vivem: eles são os orixás o tempo todo, e nós não. Existe essa diferença.

Em suas considerações finais Bàbá Ògúnbáyò argumenta que o Brasil não pode ser totalmente fechado no culto aos orixás, pois assim como ele são raras as pessoas que vieram diretamente ao culto tradicional, embora ele questione se a mistura é saudável ou não e se as pessoas podem incorporar ao culto tradicional os muitos anos que vivenciaram, por exemplo, no Candomblé. Para ele há muitos pontos positivos que podem ajudar, e esta é uma questão sobre a qual ele ainda quer aprender para discernir sobre o que é melhor a se fazer.

9.7. Síntese da entrevista com uma ialorixá brasileira

Ìyá Òyádìran (O culto a Oyá tornou-se nossa tradição de geração a geração), 66 anos, heterossexual feminina, parda, descendente de brancos e indígenas, nascida e residente em São Paulo, capital, com o ensino médio completo, é ialorixá da Religião Tradicional Iorubá e dirige a Casa de Cultura Yorùbá Oyá Ajé. Antes de ingressar nesta religião teve experiências em Jurema, Umbanda, Candomblé Ketu, Seicho-No-Iê, Igreja Messiânica, Igreja Católica e Vodun, além de matricular as filhas, na época ainda pequenas, nas aulas de catecismo do Gasparetto.

Ìyá Òyádìran manteve a sua busca espiritual por décadas, ingressando em várias instituições religiosas. Define a si mesma como irrequieta e sempre questionou a própria religiosidade, cada uma das instituições às quais se vinculou e a sua missão como liderança religiosa, para a qual sabia que deveria se preparar e desejava se sentir preparada. Aderiu a uma instituição religiosa como estratégia para tratar uma enfermidade na família; depois migrou para outras, na esperança de controlar o próprio gênio; e decidiu fixar-se, enfim, no Odùdúwà Templo dos Orixás. Enfatiza a importância da prática de rituais e da aquisição de conhecimentos necessários ao exercício das tarefas de um cargo religioso e de valores e virtudes constituintes de um quadro moral, não lhe importando o número de anos necessários para a interiorização de tais elementos.

Ao ingressar formalmente no Odùdúwà Ìyá Òyádìran enfrentava uma crise profunda, mas pediu orientação a Oyá e se colocou no templo na condição de filha, abandonando o cargo que tinha em outra instituição religiosa. Tal rompimento provocou estranheza, pois para ela não é usual sacerdotes de religiões de matrizes africanas abrirem mão de seus cargos para retornarem à condição de aprendizes. Também optou por não misturar práticas religiosas de matrizes distintas, optando por seguir as orientações da nova instituição. A ialorixá tem

consciência da própria finitude e mostra-se tranquila com a certeza de que haverá continuidade em seu trabalho depois que ela se for.

Ìyá Òyádìran observou mudanças em sua vida e nas vidas de pessoas próximas a ela após a adesão à Religião Tradicional Iorubá. Destaca a mudança comportamental que a induziu a abrir mão da violência para adotar uma atitude mais paciente, compreensiva, pacífica e conciliadora. Isto a induziu a manter relacionamentos que em uma condição anterior ela cessaria, conquistando amigos ao invés de criar inimigos. Sua mudança comportamental serviu como modelo para as suas filhas biológicas e, posteriormente, como guia para os seus discípulos espirituais. Nota entre quem a cerca vários casos de desenvolvimento de equilíbrio interior e de realizações profissionais e materiais, que atribui a práticas religiosas. Uma de suas principais orientações para os jovens é que estudem, pois ela mesma não seguiu com a sua instrução formal por mais tempo e tem consciência da sua importância.

A respeito do convívio com membros da comunidade, Ìyá Òyádìran procura ser educada com todos, mas mantém uma distância polida da maioria. Conversa com as pessoas, mas evita tratar de assuntos pessoais com terceiros e ouvir os outros tratando dos assuntos deles. Sente estar em uma célula dentro de um corpo maior. Enfatiza a polidez dos frequentadores da casa.

Ìyá Òyádìran assume a sua pertença religiosa dentro e fora do templo, vestindo-se como membro do axé em praticamente todos os locais e em todas as situações sociais. Faz restrições ao uso de roupas e símbolos sagrados em locais específicos, como bares, por uma questão de respeito aos orixás. Em geral não se sente hostilizada por suas vestes ou pela adesão religiosa.

A entrevistada se identifica especialmente com as ialorixás do templo. Comparando a velhice nas realidades brasileira e iorubá, aponta uma diferença cultural: as idosas iorubás são consideradas úteis e integradas à sociedade, enquanto as brasileiras são tratadas como estorvo. Espera ser, como as sacerdotisas iorubás, útil até o fim de seus dias, e deixar um legado para os que permanecerem.

Sobre identidade negro-africana, Ìyá Òyádìran nota que no templo os brancos reverenciam os africanos. Forma seus discípulos enfatizando a origem africana dos conhecimentos que veicula, realçando a complexidade e a antiguidade destes saberes. Observa a baixa frequência de negros no templo que administra e no Odùdúwà, e não atribui como causa principal o poder aquisitivo menor da população negra, embora isto conte. Para ela o negro não quer se identificar ou ser identificado com uma religiosidade negra, nem reverenciar sacerdotes de religiões negras, optando pela anulação de sua identidade originária e pela aceitação de uma

religiosidade branca. Ela atribui o fenômeno a um condicionamento social e histórico, influenciado pelo catolicismo, que resulta na recusa à negritude. Em contrapartida, ao observar brancos se prostrando a negros, associa o gesto a um pedido de desculpa pela barbaridade praticada. Infere que uma das causas da baixa frequência de negros é a baixa quantidade de cargos, que em outros locais dariam aos negros poder e prestígio durante os rituais – assim como, no carnaval, a fantasia de rei, ou como, em uma senzala, o uso das roupas da madame. Ìyá Òyádiran considera que devotos negros se orgulham da sua identidade quando se identificam como filhos de um orixá ou com o próprio orixá. Quando assumem tal identidade eles “saem de debaixo do chinelo”, como disse, isto é, não se subjugam aos preconceitos da sociedade. Para ela a intimidade brasileira é um fator de sujeição, mas toda sujeição pode ser rompida com o empoderamento da identidade negra.

Para Ìyá Òyádiran as iniciações da Religião Tradicional Iorubá conferem uma força que favorece mudanças materiais e aprimoramento de consciência, ainda que exista o risco de os devotos desejarem se submeter a diversos processos iniciáticos, e esta força pode ser dinamizada por meio de recursos simples, como oferendas e a adoção de atitudes.

9.8. Síntese da entrevista com uma ialorixá brasileira

Ìyá Arégbédé (Aqui vem um membro ativo de sua sociedade), 61 anos, heterossexual feminina, autodeclarada “aparentemente branca”, nasceu em Mandaguaçu, no Paraná. Reside em São Paulo, onde fica muito, Rondônia, onde trabalha, e João Pessoa, onde dá aulas. Atualmente no pós-doutorado, fez graduação em história, mestrado e doutorado em Ciências Sociais e em Ciências da Religião e trabalha há mais de trinta anos na área de acervo, documentação antiga e tratamento de documentos. Define a si mesma como uma pesquisadora que trabalha com gênero e religiões de matrizes africanas. É de religião de matriz africana, com origem na Jurema, na Umbanda e no Candomblé mais próximo à Umbanda. Há doze anos fez Ifá, reconhecendo na liderança do Odùdúwà, o Babá King, o seu líder religioso.

No culto afro-brasileiro ela tinha o cargo de mãe pequena e por mais de dez anos foi auxiliar do “pai de santo”, para usar uma classificação que, como diz, os adeptos do Candomblé apreciam. Ela prefere “sacerdote”, termo que indica competência e formação teológica e sacerdotal, pois acredita que um líder religioso talvez não esteja preparado para vivenciar este poder social, o que é perigoso.

Depois que Ìyá Arégbédé conheceu Ifá, por coincidência, o pai de santo que liderava o seu grupo anterior se retirou de cena e as pessoas que ele liderava ficaram sem uma casa, e isto

para o afro-brasileiro é desesperador, pois ele precisa de um lugar para cantar, dançar e fazer obrigações. Os devotos ficaram a esmo e, como Ìyá Arégbédé era a segunda em comando na casa, ela acabou cuidando deles. Mas ela já estava no Ifá e já não era a liderança certa para aquelas pessoas, que não conheciam Ifá e queriam continuar com as suas práticas anteriores. Devagar ela foi deixando aquele caminho, não por considerá-lo errado, mas por ir entrando em outra energia. Ela foi mudando e considera que isto ocorreu porque a religião também é transformadora e deve-se estar aberto.

Depois de conhecer Ifá a ialorixá intensificou alguns de seus questionamentos. Ela não nega a incorporação, por exemplo, pois em mais de trinta anos em religiões de matrizes africanas já viu o sobrenatural, mas argumenta que 80% dos casos são projeção ou, como se diz no Candomblé, são “fingimento”. Em muitas ocorrências não há uma entidade incorporada, mas as pessoas assumem traços dela e, em aparente simbiose, aproveitam a fofoca da semana para legitimar o que estão falando; com isto evita-se certas fofocas no grupo, mas o fingimento é muito grave. Gradativamente a entrevistada foi se afastando dessas práticas e passou a conduzir rituais mais voltados a cura, evitando as incorporações que duram horas. Muitos se afastaram de sua casa, que ficou com pouca gente.

Ìyá Arégbédé manteve alguns rituais de suas tradições anteriores porque aprecia cultivar os ancestrais por meio do Preto Velho e Egbé por meio de Cosme e Damião. Ao mesmo tempo, ainda que sem agenda regular, realiza consultas oraculares e rituais de ẹbọ e borí nos moldes do que aprendeu com o Babá King, mas leva as pessoas para se iniciarem no Odùdúwà. O nome de seu templo em Rondônia é Ilè Aṣẹ Eléṣù porque foi este o nome que ela recebeu na iniciação de Èṣù e considerou maravilhoso cultivar este orixá.

A entrevistada começou a frequentar o Odùdúwà há cerca de doze anos, mas já tinha uma trajetória bem anterior. Nasceu em uma família cristã e passou por todos os ritos católicos, mas aos 18 ou 19 anos conheceu a Umbanda e passou a frequentar espaços que considerava afro-brasileiros, mesmo quando outros frequentadores os consideravam kardecistas. Algumas de suas amigas kardecistas sugeriram que, depois de concluir o mestrado e o doutorado, ela deixaria a sua religião primitiva, como se a noção kardecista de aldeias onde moram espíritos não reproduzisse uma estrutura semelhante à de certas noções iorubás. Para ela dizer isto a um kardecista é uma ofensa, pois ele nunca vai admitir que Kardec possa ter qualquer relação com a cultura iorubá, ou com culturas africanas em geral, consideradas primitivas demais, capazes de manchar a brancura.

Uma amiga em comum levou uma frequentadora do Odùdúwà, que viajara a Rondônia, para conhecer o terreiro de Umbanda e de Jurema de Ìyá Arégbédé. A visitante a convidou a ir conhecer o Odùdúwà quando estivesse em São Paulo e ela aceitou o convite. Ìyá Arégbédé frequentou apenas as festas do templo em Mongaguá durante todo um ano, enquanto ainda tinha compromissos com o antigo líder de seu templo em Porto Velho. Depois disso passou por alguns ritos e, após doze anos de frequência contínua, hoje se considera uma filha da casa. Fez todas as iniciações recomendadas e algumas a mais. Foi para Abèòkúta e para o Tocantins participar de ritos específicos. Tem um relacionamento de “pessoa da casa” com o Babá King e se considera representante do Odùdúwà em Rondônia, definindo o templo que comanda lá como uma célula do templo maior. Ela trabalha sempre pautada por aquilo que consegue alcançar, que consegue aprender, e sempre leva pessoas ao Odùdúwà para fazer Ifá, e a partir das orientações de Ifá, dadas pelo bàbáláwo, pode cuidar delas, o que considera mais seguro para si e para essas pessoas.

Ìyá Arégbédé sentiu mudanças depois de frequentar a casa. Primeiro se fascinou pelos rituais, pois quando escuta o tambor é como se o som estivesse convergindo ao seu corpo, e esteticamente gosta muito destes sons. Depois da iniciação, a partir das prescrições de ewò, viu-se obrigada a mudar de um modo ou de outro. Os cursos mudaram a sua visão e mostraram aquilo que a incomodava. Continua gostando do afro-brasileiro, não tem porque não gostar, e quando faz alguma crítica a comportamentos de pais e mães de santo não está falando mal de pessoas, e sim de uma estrutura com problemas de organização. Para ela os afro-brasileiros reclamam que sofrem preconceito, que são estigmatizados, que as pessoas são fundamentalistas com eles, mas esquecem de falar do fundamentalismo nas próprias religiões de matrizes africanas, cada qual se considerando mais pura ou melhor que as outras, e há quem se orgulhe de ter branqueado suas práticas e/ou seu público, a ponto de não ter mais relação alguma com a África. E não percebem, continua, o quanto são fundamentalistas e o quanto isso desagrega e enfraquece as religiões de matrizes africanas. Para a entrevistada muitos não deixam os outros verem seus rituais para evitar críticas, que geram tensão, e de fato há uma cultura de ir para a casa do outro para dizer que não é daquela forma que se faz.

A ialorixá sente muito mais violência do fundamentalismo interno que do externo e diz ser mais fácil reagir contra o evangélico que vai a sua porta e joga uma pedra para quebrar a quartinha em cima do muro, porque ela o admoesta e ameaça chamar a polícia. É mais difícil para ela reagir ao conhecido que transitou ao seu lado nos rituais e diz que ela se perdeu e que “esse negócio” de Ifá não tem nada a ver e nem é Candomblé. Mas ela sabe que não é

Candomblé e que, portanto, está excluída de algumas convivências, pois tais pessoas estão reagindo de forma intensa por acreditarem que o Ifá ameaça a estrutura do Candomblé, embora algumas pessoas estejam conseguindo conciliar ambas as práticas. Para ela Ifá prega mudanças de comportamento, e isto é o mais difícil. O que Ìyá Arégbédé mudou foi o comportamento, e isto em sua vida foi fundamental. A entrevistada observa mudanças em algumas pessoas, mas outras sofrem muito porque mudar é difícil. Por vezes alguns se desequilibram após a iniciação, por não conseguirem seguir os ewò e adotar mudanças de comportamento. Não foi fácil para ela também.

Para Ìyá Arégbédé as relações entre os membros do templo são muito diversas. Ela procura se relacionar mais com aqueles com os quais se identifica, mas conversa com todos. Há de tudo: gente que vai para o sacerdócio, porque é do bem, porque dá status, para tentar aprender e para incorporar. Mas há quem vá realmente pela prática, pois há um corpo sacerdotal bem formado e as mudanças não ocorrem muito rápido. Ela já viu de tudo, incluindo pessoas com práticas diferentes das dela, mas procura conversar com aqueles que trabalham em uma perspectiva igual à sua, que leva devotos para iniciarem no Odùdúwà. Para ela o fato de Ifá ser uma religião de liberdade pode ser prejudicial na medida em que, ao transmitir conhecimento, um sacerdote pode perder aquele conhecimento e a casa para a qual o transmitiu. Isto já aconteceu com ela e com outros sacerdotes, mas o Babá King sempre recomendou que ela esqueça seu pensamento cristão e deixe as pessoas partirem se quiserem; assim, ela tenta deixar, considerar natural e entender como bom, como no caso da mãe quando vê o filho indo embora. Algumas casas brasileiras reproduzem saberes africanos, mas têm pessoas com sentimentos bem ocidentais, bem cristãos, e há a questão dos interesses pessoais, assim como há pessoas pensando no coletivo e há pessoas pensando em seu bem-estar físico e financeiro. Por outro lado, da forma como o Odùdúwà é estruturado, Ìyá Arégbédé considera muito bom que comece a haver reproduções. É um ponto difícil de trabalhar e doloroso, mas se alguém que ela leva faz as iniciações, se sente em condições de liderar e passa a levar outras pessoas ao templo isso é importante. Está-se disseminando Ifá, aspecto muito positivo, e deve-se trabalhar por isto.

Como há muita gente no templo Ìyá Arégbédé toma o cuidado de saber se comportar em grupos grandes. Nota que alguns desejem manter suas individualidades em um espaço que é muito grande e coletivo, mas ela também está no aprendizado e considera isto um aspecto normal do convívio comunitário. Ela particularmente adora ficar no templo no período de dezembro a janeiro, quando os sacerdotes estão ali para as iniciações: é seu momento favorito

e ela já ficou quinze dias assistindo rituais e fazendo iniciações. Gosta também do momento particular do òsè, mas argumenta que é preciso aprender a conviver em locais coletivos.

Ìyá Arégbédé não tem problema algum com a sua identidade. Sempre se colocou como religiosa e sempre usou torsos, colares e pulseiras de iniciação. Às vezes deixa de usar esses itens para preservá-los, quando emprega utensílios domésticos e eles podem enroscar ou arrebentar, mas quando ela sai ela sai vestida com a roupa africana normalmente. Se precisar ir à padaria ou ao posto de gasolina isso não lhe incomoda. Mas as pessoas não lidam bem com isso: ela sente que é olhada e nunca sabe se estão olhando porque estão achando bonito ou ridículo. Alguns a elogiam e até pedem o seu telefone, e outros se incomodam. Ela sente que aquilo os agride e, de fato, chegou a sofrer discriminação, por exemplo, quando um colega pediu que a macumbeira, a feiticeira, a praticante do mal fosse transferida, ou quando uma amiga comentou que, depois de cursar mestrado e doutorado ela deixaria sua religião primitiva, ou ao ser alvo de perguntas sobre a sua saúde logo depois de raspar a cabeça em ritos iniciáticos.

Para Ìyá Arégbédé a convivência com os sacerdotes iorubás, com exceção do Babá King, que fala português, é dificultada pela barreira da língua, mas é facilitada pela postura e pelo carinho deles. Nas iniciações ocorrem traduções, que se pode aproveitar, e o Babá King fala por todos os sacerdotes, especialmente nas preleções. Ìyá Arégbédé convive de forma mais íntima com as sacerdotisas, mas o afeto constante de todos promove transformações e aprendizados. Este é um dos aspectos que mais admirou quando conheceu Ifá: o cuidado a que se prestam em cada momento de cada ritual. Sua casa em Porto Velho tem uma estrutura menor e uma curiosidade: aplicar ali o que ela conheceu em Ifá é dificultado por diferenças culturais.

Ìyá Arégbédé conviveu com muitos sacerdotes vinculados ao Odùdúwà no continente africano e no Brasil, mas observa em redes sociais e a partir de algumas experiências pessoais que, embora o Babá King seja a pessoa que trouxe o Ifá para o Brasil, ultimamente têm surgido alguns outros líderes. Um colega seu do Candomblé, do tempo em que ela seguia religiões afro-brasileiras, veio a São Paulo e em quinze dias retornou a Porto Velho como um bàbáláwo, já podendo iniciar outros devotos. A entrevistada crê que há muito comércio mesmo em relação a este cargo, cuja referência para ela é a de alguém muito importante, que nasceu dentro da cultura e que estudou mais de trinta anos para conseguir conhecer algo de odù e para poder iniciar as pessoas em Ifá. Isto para ela é muito perigoso, pois rituais como o de Ìpín Odù demandam tempo, mas infelizmente não há como contornar: é inevitável. E mesmo indo para a África e passando pelo ritual de Ìpín Odù lá, e mesmo depois de fazer Ifá, algumas sociedades e alguns

orixás, ela questiona se está apta a iniciar alguém sozinha. Há também àdùrà, oríkì e orin necessários ao processo, que não se aprende em quinze dias.

Para Ìyá Arẹgbédé virou moda ser bàbáláwo ou ìyá nífá e, além das tantas barreiras já existentes, hoje há também a da competição de um Ifá que surgiu fácil, vendável, perigoso, que faz o mesmo que o Candomblé e dissemina vaidades de pai de santo e mãe de santo de acordo com o dinheiro e com a sexualidade. Para ela a arrogância associada ao cargo é o pior, pois quando a pessoa não sabe ela tem que ser ignorante e agressiva para manter o seu poder. Para Ìyá Arẹgbédé quem realmente conhece Ifá não tem essa arrogância, mas tem a humildade de saber que não sabe nada. É muito importante conquistar a capacidade de dizer que sozinho não se é nada, que se precisa de ajuda, que se precisa do coletivo, que somos todos iguais. Adotar a mentalidade cristã para ela é muito perigoso: coloca-se as pessoas em funções, e não em cargos, mas quando se deixa elas deterem certos conhecimentos elas podem fazer mau uso disso. E isso é muito perigoso, pois elas não vão se somar conosco: elas vão nos dividir.

9.9. Síntese da entrevista com uma ialorixá eslovena

Entrevistei Ìyá Gbọrẹbò (O líder da família recebeu um presente e o trouxe para casa) no Oduduwa Templo dos Orixás, sede da Ẹgbẹ Odùdúwà da cidade de Mongaguá, quando esta sacerdotisa estava no Brasil participando de alguns rituais junto às sacerdotisas e aos sacerdotes iorubás. Tive a oportunidade de conviver com esta senhora e com membros da casa dirigida por ela nos templos do Brasil e da Nigéria, mas no futuro desejo conhecer o templo dirigido por ela e observar os membros da comunidade na Eslovênia cultuando os orixás in loco. O saudoso sacerdote predecessor desta senhora, Babá Lado, liderou algumas pessoas na criação da comunidade Egbé Orisa, cujos membros obtiveram conquistas importantíssimas, como a criação do primeiro templo de Religião Tradicional Iorubá no país e o seu reconhecimento, por parte do governo federal, como uma das religiões eslovenas oficiais.

Ìyá Gbọrẹbò é heterossexual feminina, tem 46 anos de idade e nasceu na Eslovênia, antiga Iugoslávia. O socialismo proibia a presença de instituições religiosas no país, mas quando esta realidade mudou o seu orientador original e pessoas que conviviam com ele e se interessavam pelo estudo de diferentes religiões passaram a se reunir para debates. Assim receberam Roland Park, um xamã australiano que morava em São Paulo, para ministrar algumas aulas. Park apresentou o Babá King para essas pessoas e em pouco tempo um grupo de 23 pessoas, incluindo o próprio xamã, o Babá Lado e Ìyá Gbọrẹbò, viajou ao Brasil para participar de ritos iniciáticos com os iorubás na Serra da Cantareira, em São Paulo, antes mesmo da construção da sede definitiva do Odùdúwà Templo dos Orixás na cidade de Mongaguá.

Ìyá Gbòrẹ̀bò havia estudado acupuntura em Belgrado, mas logo nos primeiros ritos recebeu um ewò de agulhas e deixou a profissão de lado. Iniciou-se em Ọ̀rúnmìlà-Ifá em 2003 e, a partir de 2008, começou a trabalhar como ialorixá, depois de concluir os seus estudos básicos sobre a Religião Tradicional Iorubá, embora continue estudando neste campo. Hoje tem uma casa muito pequena, na base de um prédio, com um quarto no qual ela atende. Com a partida de seu mentor ela passou a liderar o grupo de devotos eslovenos dos eslovenos.

Com o tempo a comunidade cresceu e passou a necessitar de um espaço próprio para os encontros e para os rituais. A casa que o Babá King comprou na Eslovênia para abrir uma sede do Ẹ̀gbé Odùdúwà, muito antiga e muito grande, havia sido propriedade de um castelo construído em torno de 1670. Não foi possível chamar a comunidade de axé eslovena de Odùdúwà porque é proibido usar letras inexistentes naquele país, e o templo foi batizado de Egbé Orisa. Em 2007 os seus membros conseguiram que a Religião Tradicional Iorubá fosse reconhecida como uma das religiões oficiais da Eslovênia, uma grande vitória. No início as pessoas tinham mais preconceito porque não conheciam o culto, mas agora isso está melhor.

Ìyá Gbòrẹ̀bò se considera uma comunicadora que facilita os diálogos entre os sacerdotes iorubás e os devotos europeus, e chama a si mesma de empregada do templo, dizendo adorar as suas atividades. Ela nota a ocorrência de muitas mudanças em sua vida depois do ingresso no templo, a começar pelo fato de ter interrompido suas atividades com a acupuntura coreana, que aplica agulhas ou sementes nas palmas das mãos e nos pés, que já duravam quatro anos. No começo dispunha de menos dinheiro do que antes, mas depois tudo melhorou e ela passou a ter uma vida boa e a sentir paz. Ela era atea e não acreditava em nada, mas ao conhecer os orixás ela se apaixonou e começou a sentir o prazer de estar viva, que antes não sentia. Sendo àbíkú, ela fazia tudo de forma mecânica, mas o culto aos orixás lhe deu esperança na vida.

Ìyá Gbòrẹ̀bò observou mudanças em outros devotos e atribui a isto o crescimento do grupo esloveno, que depois de quinze anos, em janeiro de 2018, ultrapassou os 300 iniciados, incluindo os 120 membros mais frequentes. As mudanças pessoais são notadas por ela nos relacionamentos, que se tornam bem melhores, isto é, as pessoas passaram a se relacionar de um modo mais sociável. O Babá King chega a ir para a Eslovênia três vezes por ano, especialmente por ocasião de eventos como o festival anual dedicado a Ọ̀rúnmìlà-Ifá. Os devotos gostam muito dos africanos e seu respeito pelos sacerdotes eslovenos também cresceu.

A entrevistada considera as relações entre europeus e africanos muito boas. Lembra que na época da Iugoslávia havia muitos estudantes africanos na região da atual Eslovênia, mas as

relações não eram tão boas. Os europeus não estavam acostumados a ver negros ou japoneses e gente de qualquer outra raça-etnia lhes era estranha. Para ela isto não é preconceito: é estranhamento por não se conhecer o outro direito, é falta de intimidade.

Ìyá Gbòrẹ̀bò considera a religião o centro da sua vida. Sente muito respeito e muita fé, mas não se considera propriamente religiosa, e sim alguém que vivencia a natureza, que constitui o seu corpo, o seu interior e o seu exterior. A religiosidade a ensinou a respeitar as pessoas diferentes, com a compreensão de que somente assim se pode existir. Para ela na Eslovênia vive-se em um mundo que não é como a realidade, que é como uma história. Lá há mais crimes dentro de casa do que fora, enquanto em São Paulo há muitos crimes na rua.

Ìyá Gbòrẹ̀bò adora os orixás porque eles podem responder todas as suas questões, mostrando o que é bom para ela, qual a sua missão, o que eu pode fazer para melhorar a sua vida e as vidas dos outros, sempre cuidando de si antes de cuidar deles para ficar bem o suficiente para poder servi-los. A ialorixá conta que na Eslovênia há mais de cinquenta religiões registradas e que todas ensinam a ajudar o próximo, mas ela mesma acredita que, em primeiro lugar, ela tem que ser uma boa filha e cuidar da sua mãe.

Para a entrevistada a filosofia dos orixás ajuda quem quer melhorar, mas pode dar poder para quem não quer trabalhar a si mesmo ou quer ficar ruim, alimentando a destruição. O iniciado que pratica o mal contra os outros também pratica o mal contra si mesmo, pois todos nós pisamos na mesma terra. Assim, conforme Ìyá Gbòrẹ̀bò, o iniciado que pede algo contra os outros acaba destruindo também a própria vida, com a própria boca, e não é destruído pelos rituais que os outros fazem. É isto que ela quer que os devotos vejam na Eslovênia, com um enfoque nacional. Quer ensinar que é bom sentirem inveja de nós, pois isto significa que temos algo de bom, mas quer ensinar a nos protegermos da inveja também.

9.10. Síntese da entrevista com uma ialorixá galega

Ìyá Lágbéngún (Os ancestrais da minha nobre família colocaram a minha vida na ordem apropriada, nome pessoal em louvor a Egungun), 60 anos, heterossexual feminina, branca, de nacionalidade espanhola, nasceu em Lugo, na Galícia. Reside neste local e no Templo Casal do Mato, do qual é a ialorixá, sendo a sucessora do babalorixá Manuel Caamaño Santi, o Pai Caamaño. Teve formação escolar normal, dedicando-se também à formação espiritual, e considera-se pertencente à cultura iorubá. Seus pais eram católicos, mas ela é de orixá.

Fui para a Galícia para conhecer o templo, conversar com seus frequentadores e entrevistar a sacerdotisa. Estando lá assumi o compromisso de escrever uma biografia do

primeiro sacerdote da casa, ao qual Ìyá Lágbéngún sucedeu. Assim, além de obter informações para a tese, recolhi depoimentos de cerca de sessenta pessoas e outros tipos de informações a respeito deste senhor para elaborar a sua história de vida, com publicação em livro prevista para 2019 ou para 2020. A instituição, pioneira do gênero na região, passou a adotar rituais nos moldes da Religião Tradicional Iorubá depois que seu fundador, Pai Caamaño, entrou em contato com Babá King, o líder do Egbé Oduduwa. Descrever como um fundador introduziu um culto em um local, o manteve por décadas e o passou para uma sucessora seguramente será relevante para áreas como a Psicologia da Religião, a Antropologia e as Ciências Cognitivas da Religião no futuro.

O templo Casal do Mato foi fundado em uma antiga casa de interior galega, construída com pedras e azulejos típicos, em uma região majoritariamente agrícola. Seu fundador, Pai Caamaño, filho de um espanhol e de uma brasileira, visitou o Brasil muitas vezes, entrando em contato com religiões tipicamente afro-brasileiras, como a Umbanda, e levando alguns de seus elementos para a realidade galega. Depois de entrar em contato com a Religião Tradicional Iorubá ele se iniciou e passou a cultuar orixás como Èṣù e Ọbalúwaiyé em rituais específicos. Destaco o intenso trabalho do Casal do Mato com os ancestrais veneráveis, especialmente com Egúngún, que a instituição manteve após o falecimento de Pai Caamaño. Entre as marcas mais expressivas da instituição noto o acolhimento, as palavras de apoio, a oferta generosa de comida e o fato de os membros mais frequentes irem, aos poucos, se sentindo células da família, em moldes tipicamente africanos.

Com apenas 5 anos de idade Ìyá Lágbéngún via os espíritos dos mortos e ficava assustada e preocupada. Na companhia de seu mestre, Pai Caamaño, viajou a Cuba, ao Brasil e à Nigéria para tratar dessa questão espiritual. Conheceu o culto aos orixás aos 14, há cerca de 45 anos, e mesmo antes de conhecer o Babá King e ingressar formalmente no Egbé Oduduwa, fazia oferendas a Egúngún e a Èṣù. Hoje se considera orientada pelo espírito do Pai Caamaño, pelo Babá King e pelas sacerdotisas de Abeokutá. Gosta de seu sacerdócio e o pratica com muito amor.

Ìyá Lágbéngún recorda que, ao ser fechada a sede do Oduduwa Templo dos Orixás da cidade de São Paulo, no Brasil, que ocupava um imóvel alugado, Pai Caamaño decidiu colaborar para a construção da sede definitiva desse templo na cidade de Mongaguá. Desde então passou a trazer europeus, em especial espanhóis, para este país com uma finalidade

espiritual e com a finalidade de levantar mais recursos financeiros para a construção de uma sede própria.

Desse a sua iniciação no mundo dos orixás Ìyá Lágbéngún passou a notar diferenças em sua vida, especialmente em termos da segurança e estabilidade, pois os orixás lhe mostravam tudo. Sua mãe fora operada três vezes e tivera muitas enfermidades, mas graças aos orixás pôde viver muitos anos. Ìyá Lágbéngún sempre acreditou muito nos orixás e sabe que se uma pessoa tem problemas e pede ajuda a eles, é atendida e daí se dá conta que esse mundo é real. Ìyá Lágbéngún diz poder contar centenas ou milhares de histórias verdadeiras, mostrando que, com os orixás, a pessoa não sofre. Conforme diz, graças aos orixás e ao Pai Caamaño, muitas pessoas se livraram de doenças, conquistaram realizações e conseguiram que seus filhos estudassem e seus animais se curassem.

Ìyá Lágbéngún conta que sua casa é frequentada por todo tipo de gente, incluindo religiosos, mas para ela, quem se entrega de verdade e tem paciência são os que conquistam a vitória. Como argumenta, nem todos têm luz para ver até onde podem chegar e se terão uma vida boa ou má, e muitos procuram a casa achando que têm inimigos externos, embora sejam eles mesmos os seus inimigos. Como eles têm problemas é preciso cuidar de seus Orí, pois quando Orí está forte é possível buscar os orixás para se ter equilíbrio e saúde, enfrentar turbulências e conquistar um bom destino e a felicidade. Mas adverte que não é possível mudar tudo em um único dia, pois é preciso fazer o Orí entender que há coisas boas, mas também há coisas más que precisam ser mudadas.

Ìyá Lágbéngún considera Pai Caamaño e Babá King boas pessoas e bons sacerdotes, seres humanos muito simples, que sempre tiveram muita paciência. Pondera que teve a sorte de reconhecer neles modelos inspiradores, sempre dotados de paciência para tratar com pessoas menos nobres. A ialorixá pondera que tanto os aspectos negativos do convívio com os frequentadores de um templo quanto os positivos são mediados por fatores como paciência, respeito, esforços, carinho e amizade, que resultam em progresso.

Ìyá Lágbéngún sente-se realizada no culto aos orixás e deve tudo isso ao Pai Caamaño, ao Babá King, às ialorixás iorubás e a seus pais biológicos, Vitoriano e Carmen. Seus pais, mesmo estando na Galícia, onde o culto aos orixás não era comum, compreenderam que o problema dela na infância não era nervoso, e sim espiritual, e que ela deveria cultuar os orixás. Para ela Pai Caamaño teve o valor imenso de levar o culto aos orixás para a Galícia, e ela só tem a agradecer a todos esses seres.

Ìyá Lágbéngún assevera que os frequentadores da casa do Pai Caamaño mudaram em muitas coisas. Sempre saúdam o Pai em silêncio, com respeito sincero, e dizem *Mãe, obrigado, Pai obrigado*. Eles têm consciência de seus problemas, mas sabem que podem ir sempre para a frente e por isso agradecem por toda uma vida de progresso.

CAPÍTULO 10

RESULTADOS DA PESQUISA

A consciência a respeito do complexo jogo na constituição de identidades étnico-raciais e religiosas não está desenvolvida por igual nos integrantes de grupos religiosos de matrizes africanas. Mas os que já trazem em si essa inquietação frequentemente compartilham a representação de pertença a um único grande grupo formado por africanos e seus descendentes no continente de origem e em países da diáspora. A leitura das entrevistas realizadas na etapa de campo da pesquisa permitiu o levantamento dos seguintes eixos temáticos: relações étnico-raciais; *ìwà*; definição de papéis; noções de tradição; devoção e religiosidade; busca espiritual; convívio entre membros do *Ẹgbẹ Odùdúwà*; e identidade religiosa e modelos de conduta. Passo agora a analisar cada um desses temas, interpretando-os com auxílio das referências.

A respeito das **relações étnico-raciais** os brasileiros observaram poucos negros tanto no *Ẹgbẹ Odùdúwà* quanto nos templos que conduzem. Um deles se referiu a dados estatísticos publicados em um jornal por ocasião da entrevista e atribuiu a baixa pertença negra a fatores como condicionamento sócio-histórico, interferência de princípios cristãos, recusa à própria negritude, rejeição da cultura africana e afrodiaspórica, racismo religioso e étnico-racial e sujeição ao “Deus do invasor”. Alguns dos brasileiros relatam ter sofrido episódios de discriminação étnico-racial e/ou religiosa. É oportuno lembrar que a maioria do público reside em municípios do Estado de São Paulo, especialmente na capital; seria importante levantar os perfis de frequentadores de templos de religiões de matrizes africanas em outros estados. O fato de entrevistados do *Ẹgbẹ Odùdúwà* sentirem que o público da instituição é majoritariamente branco não significa que os públicos de outras instituições sejam semelhantes; é possível que estados com populações majoritariamente negras disponham de casas de *axé* com concentrações maiores de devotos autodeclarados afrodescendentes.

Pelos depoimentos dos brasileiros nota-se a consciência de que a discriminação étnico-racial existe no Brasil e de que a discriminação religiosa partilha componentes em comum com ela. O entrevistado brasileiro negro é quem melhor debate esta questão, decerto por ter sido alvo de discriminação em seu percurso reiteradas vezes, por tê-la reconhecido e por haver refletido sobre essa questão de modo mais aprofundado e reagido contra ela. Alguns dos brasileiros notam a prevalência alta de devotos autodeclarados brancos no templo-matriz e em algumas de suas filiais. Explicam a baixa representatividade de autodeclarados negros em tais

ambientes com base especialmente na recusa da própria etnicidade originária e no aceite de paradigmas euramericanos, inclusive na esfera religiosa. Mencionam, além de fatores identitários, variáveis socioeconômicas como a falta de dinheiro, a escassez de cargos na hierarquia religiosa e o medo do duplo estigma.

A racialização das religiões brasileiras de matrizes africanas foi investigada por Amaral e Silva (1993), para quem o Candomblé ficou conhecido no Brasil como uma religião de negros, em parte porque os primeiros estudos foram realizados na região Nordeste do país, onde a população negra predomina. Em centros urbanos do Sudeste, como São Paulo, passou-se a enfatizar o seu caráter de religião “de conversão”, aberta a diferentes grupos étnico-raciais, classes sociais, gêneros e estilos de vida. A associação entre raça-etnia e transe é vista como um sinal positivo da religiosidade negra, mas certas representações dos orixás passaram a apresentá-los como seres míticos universais, naturalizados e próximos a santos católicos, o que explicaria fenômenos como a incorporação de brancos e a sua identificação com tais modelos. Para os autores a condição econômica é o principal desafio ao ingresso de negros em instituições religiosas e à sua ascensão hierárquica, marcada por ritos de alto custo e por tarefas degradantes, em geral executadas por negros. Como se não bastasse, os autores observam que quando um negro humilha um branco ele é acusado de racismo reverso, mas ele, em contrapartida acusa o branco de comercializar a fé, pagando por exceções que se tornam *regras para brancos*.

Silva Jr. e colaboradores (2016) investigaram a intersecção entre pertença étnico-racial e confissão religiosa em São Paulo a partir de um recenseamento do IBGE. Conforme os dados, entre 2000 e 2010 o número de adeptos das religiões afro-brasileiras cresceu 43,8%, apesar de muitos não se identificarem por medo de discriminação, mas 60% deles são brancos. A adesão do segmento negro às religiões pentecostais também aumentou: pretos e pardos são 37% da população do município de São Paulo e 48% dos fiéis deste segmento religioso. Conforme Silva Jr. e colaboradores (2016) os negros são 37% da população da cidade de São Paulo e participam mais de religiões evangélicas pentecostais e de religiões evangélicas não determinadas ou sem vínculo e outras religiosidades cristãs, onde somam respectivamente 48,5% e 41,5% dos fiéis. Eles também são 38,6% dos devotos das religiões afro-brasileiras, 38,8% dos sem religião e 24% dos ateus. Há mais negros em religiões cristãs, especialmente evangélicas, e no universo dos sem religião do que em religiões afro-brasileiras. Por fim, para Silva Jr e colaboradores (2016) 17,15% dos fiéis da Umbanda e do Candomblé têm renda de entre ½ e 1 salário mínimo,

27% têm renda de 1 a 2 salários mínimos, 13,29% ganham de 2 a 3 salários, 14,31% de 3 a 5, 8,48% ganham de 5 a 10 e, por fim, 4,6% ganham mais de dez salários mínimos.

A associação entre as entrevistas e as fontes bibliográficas permitem inferir que as restrições econômicas podem ser uma razão para a baixa frequência de negros em instituições religiosas brasileiras de matrizes africanas, mesmo porque a população negra é discriminada no mercado de trabalho, mas podem não ser a única, e nem a mais determinante. Para Santos e Schucman (2015) o racismo gera opressão, discriminação e humilhação social. Santos, Fernandes e Casco (2015a) enfatizam a humilhação social promovida por ele, enquanto para Santos, Gomes, Muñoz e Maia (2015) o racismo tem efeitos físicos e psicológicos. Almeida (2018), por fim, argumenta que o racismo constitui subjetividades e molda o inconsciente inserindo a partir do imaginário social e de práticas sociais cotidianas, com o reforço dos meios de comunicação, da indústria cultural e dos sistemas educacional e jurídico. Césaire, Mbembe, Fanon, Lebakeng, Phalane, Dalindjebo e Akomolafe estão entre os autores mencionados nesta tese que denunciam os males da escravidão e do colonialismo, que podem se refletir em ambientes religiosos de matrizes africanas.

Mas as relações étnico-raciais não se fazem apenas de negações. A noção iorubá de pessoa que apresentei se relaciona com a herança africana no Brasil de um modo positivo. Todos os não iorubás entrevistados afirmaram se identificar com os modelos do templo, incluindo orixás, ancestrais veneráveis, babalorixás e ialorixás iorubás, e chegaram a defender a herança biológica e cultural do brasileiro como fator de confirmação das suas identidades. Os iorubás, por sua vez, não abordaram corporeidades ou negritudes, mas enfatizam a espiritualidade e as virtudes, os valores e os afetos apreciados por devotos da Religião Tradicional Iorubá, também abordados na tese. Os critérios de pertença ao grupo religioso dos iorubás incluem outros aspectos da etnicidade: mais que os traços fenotípicos, eles enfatizam a palavra “tradição”, que norteia as relações comunitárias. Awolalu (1976), emprega a palavra “tradicional” nas acepções de indígena, aborígine, fundacional e transmitido de geração a geração, herança que conecta o passado com o presente e o presente com a eternidade. Todo o capítulo 7 desta tese aborda aspectos positivos das relações étnico-raciais, baseando-se em um modelo iorubá de pessoa. Coletivos religiosos afrocentrados são aliados na luta.

A noção de *ìwà* que adoto está disponível no capítulo sete desta tese. Em síntese designa personalidade, caráter, atitude e comportamento; designa também o compromisso e a responsabilidade com o sagrado e com o coletivo de adeptos de dada religião (ADEMOWO e

BALOGUN, 2014; ADEMOWO, 2013; FAYEMI, 2009; RIBEIRO; SÀLÁMÌ, 2008; BEWAJI, 2004; MBITI, 2001).

A respeito do aprimoramento de ìwà, uma das preocupações constantes dos entrevistados, os iorubás prezam o compromisso com o coletivo e com a religião. Dizem que os brasileiros seguem os ewò e as orientações dadas, são gratos, respeitosos e alegres, acreditam nos orixás e os cultuam da melhor maneira possível, se esforçam para interiorizar ensinamentos, virtudes e valores e para trabalharem as próprias atitudes e os próprios comportamentos, reverenciam os orixás, os ancestrais e os sacerdotes e fazem tudo para viver bem. Diferenciam os benefícios advindos dos processos iniciáticos dos resultantes de mudanças comportamentais, e insistem na importância de seguir fielmente os preceitos recomendados nas iniciações para não se perder, evitar coisas ruins, superar o azar e as dificuldades e construir um destino próspero, fecundo, vitorioso, maravilhoso. Esperam ter condições materiais, morais e espirituais para continuar realizando seu trabalho espiritual, que associam às origens, e desejam que os devotos encontrem e conquistem tudo aquilo que buscam junto aos orixás. Associam a ausência de culto aos orixás a condições de imperfeição, e sua presença à completude do ser. Reiteram ser necessário abraçar a honestidade e a dignidade e combater a falsidade, a indiscrição e os comportamentos incoerentes. Por fim, exaltam o desenvolvimento de ìwà jákújáku, o senso crítico, o comportamento equilibrado e a coerência.

Com relação a ìwà os não iorubás adotam atitude paciente, compreensiva, pacífica e conciliadora, tentam ser modelos de conduta, buscam equilíbrio interior e realizações profissionais e materiais e incentivam os mais jovens a estudar. Procuram desenvolver paciência, tolerância e capacidade de enxergar e aceitar o outro. Notam a ausência do mal-estar típico da culpa pelo pecado e a convicção de que se pode ser feliz e realizado, desde que não se prejudique o outro. Consideram importante o compromisso social e a habilidade de orientar pessoas. Para eles o esforço para melhorar nos mais diversos âmbitos é positivo. Relatam, enfim, experimentarem mais devoção e mais prazer em estar vivos. Consideram que a frequência ao templo e os processos iniciáticos contribuem muito para todo tipo de melhora pretendida, sendo, no entanto, indispensável seguir as orientações recebidas, em especial em se tratando de ewò, e praticar o que se aprendeu.

Sobre a **definição de papéis** em instituições religiosas, cabe lembrar a noção de ará na tradição iorubá, designando o corpo biológico de um ser humano e os corpos de sua família, de sua vizinhança e de sua comunidade religiosa, como o apresentado no capítulo sete desta tese.

Os membros do Egbé Odùdúwà podem exercer diferentes papéis, mas todos veem a si mesmos e aos demais como pessoas com identidade religiosa individual, capaz de sofrer metamorfoses, e simultaneamente como membros de um corpo social e espiritual, na esteira do que propõem alguns dos autores consultados (BIKO, 1971, 2018; SANTOS; FERNANDES, 2016; CIAMPA, 1987; RIBEIRO, 2004, 2008, 2011; LEITE, 1992).

Santos, Fernandes e Casco (2015a) definem a identidade negra brasileira como uma identidade de resistência, que constrói suas bases sobre os efeitos do racismo, ou como uma identidade de projeto, que as constrói sobre experiências históricas de dominação, humilhação e desigualdades. Nem todos os meus entrevistados brasileiros são negros, mas o meu entrevistado brasileiro negro parece ter construído uma identidade de resistência, com o auxílio da pertença religiosa, e os demais brasileiros parecem saber que as coisas ocorrem assim; aliás, a entrevistada ameríndia, ao lado desse entrevistado negro, enfatiza demais a identidade de resistência para os seus discípulos espirituais.

Foi considerado que os babalorixás e as ialorixás iorubás servem de ponte entre os orixás e os devotos por eles iniciados e estes, por sua vez, servem de ponte entre os babalorixás e as ialorixás iorubás e os devotos que se encontram sob os cuidados de suas respectivas casas de axé. Falou-se que fazem pelos devotos o que estes não conseguem fazer por si mesmos e eles preservam a sua ancestralidade, que inclui a cultura e as tradições aprendidas no culto aos orixás.

Os não iorubás se colocam como filhos dos iorubás e abandonaram cargos ocupados em outras instituições religiosas para se tornarem aprendizes novamente. Essa decisão, tomada pelos integrantes da Família Odùdúwà, nem sempre é fácil, e nem todo líder de casa de axé se dispõe a isso. Brasileiros procuram não mesclar práticas religiosas de distintas tradições e alguns até tentam separar suas práticas religiosas de outros aspectos de suas vidas, mesmo reconhecendo que todos esses fatores poderiam se somar. A consciência da própria finitude e a certeza de que haverá continuidade de seu trabalho após sua morte se mostrou presente em uma das sacerdotisas brasileiras. Foi enfatizado que os iorubás buscam os orixás na própria interioridade e os assimilam de tal modo que eles se fazem presentes em todos os momentos de seu cotidiano, não ocorrendo o mesmo com os brasileiros que se veem diante da necessidade de assumir papéis sociais incondizentes com o papel religioso que desempenham.

Alguns brasileiros desejam reproduzir os modelos de conduta iorubá em todos os aspectos de suas existências. O fato de se colocarem como membros ou como donos do Odùdúwà, e não como visitantes, induz os brasileiros que frequentam o templo a participarem

ativamente das atividades lá desenvolvidas. Lembro que na Religião Tradicional Iorubá o ato de servir é característico de quem dispõe de compromisso com a coletividade, cuja importância é sempre maior do que a importância individual; que aquele que serve é considerado saudável, e não doente; que aquele que serve tem algo a oferecer e seus esforços atraem múltiplas bênçãos. Os entrevistados não iorubás sentem que exercem o papel de representantes do templo-sede em seus próprios espaços, que consideram células de um organismo, membros de um mesmo corpo.

Com base nas entrevistas nota-se que os sacerdotes iorubás exercem papéis de lideranças e são, em si mesmos, modelos a imitar. Segundo a opinião dos demais eles parecem não estar cindidos pelos papéis que representam, diferentemente de alguns não iorubás, que se veem obrigados a desempenhar distintos papéis conforme a situação social em que se encontram. Tem-se a impressão, a partir das falas, que os filhos ou aprendizes gostariam de reproduzir os aspectos de unicidade desses modelos, seu equilíbrio entre falar, pensar, sentir e agir, sua integração com o ambiente e com o sagrado.

As **noções de tradição** adotadas pelos entrevistados obedecem a duas lógicas distintas. Uma delas enfatiza aspectos negativos das tradições, sob o argumento de que a transmissão de normas pode ser comprometida por diferenças culturais; o preconceito se deve em parte ao desconhecimento das práticas religiosas de algumas comunidades; e o brasileiro não pode se fechar ao culto aos orixás da diáspora voluntária. Questiona-se se a mistura de tradições é realmente saudável e se os saberes originários podem ser concedidos a qualquer um, embora se afirme que, em geral, a reprodução de práticas e conhecimentos de templos matrizes é boa. O surgimento de lideranças religiosas sem preparo litúrgico e estudos é considerado perigoso, em especial quando associado à vaidade, à arrogância e à jactância, quando na verdade os iniciados em orixás devem ter a humildade de reconhecer que pouco ou nada sabem e devem esforçar-se por desenvolver as virtudes exigidas de um líder servidor.

Mas, se há uma lógica negativa, há também uma positiva, relacionada às noções de tradição e associada ao modo de vida dos iorubás, seu caráter, seus comportamentos, sua religiosidade e seu modo de conduzir os rituais, fatores herdados de seus ancestrais e que buscam reproduzir fielmente. De fato, o termo “herança cultural” parece central neste complexo sistema de forças em que ocupa lugar de prestígio a preservação e a transmissão de saberes. A Religião Tradicional Iorubá, assentada na oralidade e respeitada tanto pelos iorubás quanto pelos não iorubás, cujas normas são veiculadas oralmente e obedecidas por todos, também é um relevante órgão veiculador dos saberes tradicionais iorubás. O contínuo intercâmbio

religioso entre a Nigéria e o Brasil é considerado importante porque nem todas as pessoas têm possibilidade de vivenciar o culto aos orixás do modo como é praticado no território de origem. O fato de iorubás estarem ingressando na vida acadêmica está contribuindo para assassinar seu modo de ser, especialmente quando viajam ao exterior para se graduarem e pós-graduarem, ocasião em que passam a supervalorizar a construção eurestadunidense de saber sem discorrerem sobre as tradições de seus pais e de suas mães. Foi argumentado também que seguir a tradição dos orixás resulta em benesses, harmonia, paz e tranquilidade, sendo que o aße individual, o caráter e o comportamento dos devotos interferem em sua trajetória espiritual.

Já apresentei algumas noções teóricas de tradição no presente capítulo. Noto nas falas dos entrevistados considerações sobre os aspectos negativos das tradições e sobre os seus aspectos positivos no contexto religioso, mas também no cotidiano e em contextos como o acadêmico. Vale considerar, com Césaire (1978), Mbembe (1992, 2003), Quijano (2005), Comas-Díaz (2006), Fanon (1968, 2008), Lebakeng (2011) e outros autores mencionados nesta tese, que a o colonialismo e o pós-colonialismo impuseram para a África e para as Américas algumas tradições que não combinam com estes continentes. Em contrapartida, Ilori e Adebayo (2013), Ilori, Adebayo e Ogunleye (2014), Monteiro e Balogun (2014a, 2014b), Idemudia (2015), Juma (2011), Akomolafe (2011, 2013), Madu (2015) e outros autores defendem a preservação e o uso de tradições originárias em situações cotidianas e na elaboração de pesquisas acadêmicas.

O tema **devoção e religiosidade**, frequente nas falas dos entrevistados, alude à Religião Tradicional Iorubá e ao grupo étnico que a desenvolveu e mantém. Procurei caracterizar o povo iorubá, a sua religião e o sistema teológico que a comporta com base em produções de Ribeiro (1996), Sàlámì (1999), Sàlámì e Ribeiro (2011), Jegede (2005), Osanyinbí e Falana (2016), Castro (1967, 1983), Ademowo (2013), Fadipe (1970), Fayemi (2005, 2009), Hampate Bâ (1982), Awolalu (1976), Ademowo e Balogun (2014a, 2014b) e Olusegun (2015), entre outras referências.

As falas dos entrevistados enfatizam as crenças de que os orixás blindam os seus devotos contra o mal, transformam males em bens, ajudam as pessoas em momentos de dificuldades, confusões e desorientações, colocando-as no caminho para que não se percam e para que se desenvolvam, trazendo vitória sobre inimigos externos e internos. Alguns dos autores consultados, como Sàlámì e Ribeiro (2011) e Abimbola (1975), consideram que o exercício diário de ìwà, síntese de caráter, comportamento e personalidade, elimina inimigos internos como o ódio, a impaciência e a preguiça, entre outros, favorecendo o equilíbrio emocional e

mental necessário para o bem viver. Nas palavras dos tradicionalistas consultados para a elaboração da pesquisa fatores como o esforço e o equilíbrio entre ações, palavras, pensamentos e sentimentos proporcionam as bênçãos dos orixás nas vidas de seus devotos.

Efetivamente, os entrevistados creem que a devoção é uma recompensa por si mesma, mas creem também que a devoção favorece as vidas e a capacidade de organização dos devotos dos orixás, sendo o așe recebido proporcional à atenção que se oferece para eles. As sacerdotisas e os sacerdotes iorubás recomendam unanimemente àqueles que tem fé nos orixás que abracem a sua devoção de modo firme, se esforcem e tenham plena confiança neles, pois creem que os benefícios da crença religiosa transcendem gerações e favorecem a disposição para assumir responsabilidades. Uma das iorubás, em especial, chama o culto aos orixás de “esforço”, e a recompensa de “benção de Olódùnmarrè”. Um dos argumentos mais repetidos pelas ialorixás iorubás foi o npẹ wa (ele nos apoia), em resposta à dedicação e às responsabilidades movidas pela devoção, que resultam em defesas contra o sofrimento, em transformações internas que fortalecem as pessoas e na conquista de objetivos. Nas palavras dos entrevistados as iniciações da Religião Tradicional Iorubá conferem uma força que favorece mudanças materiais e ampliação da consciência, e que essa força pode ser dinamizada por meio de recursos simples, como oferendas e a adoção de boas atitudes. Alguns consideram a religião o centro de suas vidas e destacam que ela os ensina a respeitarem as diferenças e a cuidarem de si mesmos e dos seus, para melhor cuidarem dos outros.

Parece um consenso entre os entrevistados que a devoção religiosa ajuda quem quer melhorar, mas empodera quem não se trabalha ou alimenta a destruição. Também pode dar oportunidade de vasão a projeções mentais, fingimentos e simbioses negativas entre entidades espirituais e a personalidade do religioso. A opção por privilegiar rituais de cura em detrimento de transe de incorporação prolongados evita a espetacularização das incorporações. No contexto das entrevistas questionou-se o caráter de pessoas que fingem incorporar com o intuito de obter vantagens, mas o tema da incorporação é uma busca acadêmica frequente, como indicam as investigações de Montero (2006), Silva (2007), Amaral e Silva (1993), Zangari (2003) e Maraldi e Martins (2017), entre outros. Alguns dos autores consultados, de fato, apresentam o transe de incorporação nos termos da projeção de traços da personalidade do próprio médium, confirmando esta impressão. Seria oportuno, no futuro, conduzir investigações relacionadas ao transe de incorporação no Ègbé Odùdúwà e em outras instituições religiosas de matrizes africanas.

A **busca espiritual** pode levar décadas e incluir o questionamento de instituições religiosas, das religiões e da missão de liderança religiosa. Alguns dos brasileiros e a eslovena reconhecem a si mesmos como àbíkú, fato que pode ter influenciado a sua permanência no templo e a devoção a orixás que possibilitam lidar com essa condição existencial. A adesão a uma instituição pode ser movida pelo desejo de tratar de situações espirituais debilitantes e de enfermidades, que podem incluir quedas constantes, sonambulismo, doenças biológicas e outros desvios atribuídos a causas espirituais. Paiva e colaboradores (2009) asseveram que temas como saúde, experiência religiosa, vocação sacerdotal, identidade religiosa e relações entre Psicologia e Religião são muito comuns em artigos especializados da área. Efetivamente, muitos investigadores da Psicologia consultados para a constituição da pesquisa estabeleceram correlação entre religiosidade e saúde mental, como Santos (1999), Jegede (2005), Ilori e Adebayo (2013), Akomolafe (2013), Ilori, Adebayo e Ogunleye (2014), Monteiro e Balogun (2014a, 2014b), Twesigye (2014) e Idemudia (2015).

A adesão a uma instituição religiosa movida pela busca espiritual, conforme relatos de entrevistados, pode melhorar um adepto e o induzir a participar de prática ritualísticas, adquirir saberes, assumir compromissos espirituais de outras vidas e interiorizar valores e virtudes de determinado quadro ético-moral. A aquisição de saberes e a formação sacerdotal orientam em grande medida as buscas de alguns desses devotos, e, além disso, oferecem argumentos em favor das origens africanas. Frias (2016), Frias e Ribeiro (2015, 2014a, 2010, 1996), Ribeiro e Sàlámì (2008), Sàlámì e Ribeiro (2015) e Sàlámì (1999b, 1999b) são alguns dos autores que corroboram esta perspectiva, argumentando em favor de tais instituições. Para eles uma casa de aṣẹ pode favorecer a interiorização de valores, virtudes e atitudes em seus seguidores, promovendo metamorfoses identitárias que resultem em melhor autoestima e em condições de vida mais dignas, mesmo porque o amor próprio, a solidariedade e o compromisso com o coletivo estão entre as constantes promovidas pelas casas de aṣẹ. Para além dessas questões as casas de aṣẹ oferecem modelos civilizatórios negro africanos, que aos poucos os seus adeptos vão assimilando.

Nota-se pelos depoimentos dos brasileiros que houve transições mais ou menos pacíficas de uma tradição afro-brasileira para uma tradição africana, deixando-se cargos de lado para se começar do zero, o que em alguns casos foi duramente criticado por conhecidos dos entrevistados. Alguns dos entrevistados consideram importantes a formação sacerdotal e o conhecimento da língua em que os saberes são veiculados, embora nem todos dominem o iorubá corrente. De acordo com Paiva (1999) a transição de um devoto deve ser acompanhada por

mudanças no plano do simbólico, substituindo um sistema de referências religiosas por outro, como os entrevistados não iorubás relatam ter feito.

O **convívio entre membros da comunidade Odùdúwà** é caracterizado como educado e movido pelo esforço de se comportar. Os brasileiros procuram manter uma distância polida uns dos outros e evitam tratar de assuntos pessoais com terceiros, aproximando-se mais daqueles com os quais se identificam e formando grupos menores. Sentem-se como células de um corpo maior e enfatizam a polidez dos demais frequentadores e o convívio com as diferenças, procurando ser gentis, mas relatos sobre a afetividade elevada nas relações entre iorubás e não iorubás são recorrentes. Santos, Fernandes e Casco (2015b) consideram que cosmovisões africanas como a adotada no Ègbé Odùdúwà oferecem autonomia e participação aos membros de comunidades religiosas como esta, os tornando protagonistas de uma história coletiva e elos de uma grande corrente; mas, para os pesquisadores, esta noção permite contradições, conflitos e rupturas. Santos e Fernandes (2016) consideram que, do ponto de vista psicológico, a noção de identidade inclui componentes individuais e coletivos e remete às noções que o indivíduo tem sobre si, sobre o outro e sobre os seus grupos de pertença. A identidade para eles é formada na relação entre o eu e o outro, que favorece a construção de vínculos com grupos ou comunidades por meio da identificação e do compartilhamento de crenças, valores e ações, sujeitando-se especialmente aos vínculos de identificação que o indivíduo estabelece com esses grupos. Como se nota nos depoimentos dos entrevistados a identificação é feita com os ideais do grupo religioso, de um lado, e com alguns dos membros deste grupo, mas não necessariamente com todos os membros, de outro lado.

As relações interpessoais no templo foram descritas por um dos entrevistados como características de três períodos históricos distintos: 1) quando a sede do templo era pequena e havia poucos adeptos, o que favorecia trocas de saberes e alianças; 2) quando a sede do templo foi ampliada e os frequentadores, agora em maior número, ficavam dispersos, mantendo preferencialmente relações cordiais entre si; e 3) a condição atual, em que o grande crescimento do templo dificulta o estabelecimento de relações mais íntimas entre todos os frequentadores e favorece a criação de células. Nesta condição alguns sentem dificuldade e tentam manter suas identidades pessoais preservadas em meio a uma gigantesca estrutura coletiva, com foco na coletividade. Em outras palavras, em um grupo menor, concentrado em um território menor, as relações entre todos os membros podem se desenvolver com mais proximidade, mas na medida em que o grupo original cresce tende-se mesmo à criação de subgrupos, com identidades mais íntimas, em seu interior.

A relação entre **identidade religiosa e modelos de conduta** é orientada em grande medida pelos afetos, que favorecem o sentimento de intimidade. Os iorubás descrevem os brasileiros como devotos que amam os orixás, levam a religião a sério, se preocupam com tudo o que ouvem e gostam de abraçar. Tentam dizer palavras harmoniosas, observam haver semelhanças entre nigerianos e brasileiros, o que facilita a proximidade identitária, e notam que nos rituais os devotos ficam felizes, o que também os deixa felizes e mais motivados a realizarem seu trabalho. Para os brasileiros o relacionamento com os sacerdotes e sacerdotisas iorubás, com exceção do Babá King, é dificultado por barreiras linguísticas, mas, em contrapartida, é facilitado pela postura e pelo carinho demonstrado por eles. Muitos adeptos se esforçam por imitar e retribuir essa acolhida e esse carinho, reconhecendo que o afeto constante promove transformações e facilita aprendizados. O cuidado a que os iorubás se prestam em cada momento de cada ritual é um modelo importante, que os não iorubás procuram reproduzir.

Martins, Santos e Colosso (2013) argumentam que a noção de raça é uma construção social, argumento amparado por Santos, Bortolini e Maio (2006), Pena (2005), Pena e Bortolini (2004) e Pena e Birchall (2006), entre outros investigadores mencionados nesta tese. Martins, Santos e Colosso (2013) também sustentam que esta noção remete a um contexto histórico e à noção de etnia, conjunto de indivíduos que histórica ou mitologicamente têm um ancestral, uma língua, uma religião, uma cultura e um território em comum. Ora, a Religião Tradicional Iorubá liga todos os entrevistados entre si, mas talvez eles não sejam ligados por um ancestral comum recente, nem por uma cultura, nem por um território. A territorialidade do Egbé Odùdúwà a é mediada por um conjunto de templos em continentes distintos e as diferenças culturais entre todos podem ser muito intensas.

Amaral e Silva (1993) argumentam que em centros urbanos do Sudeste, como a cidade de São Paulo, passou-se a enfatizar o caráter de religião “de conversão” do Candomblé, religião considerada aberta a diferentes grupos étnico-raciais, classes sociais, gêneros e estilos de vida. Tal abertura talvez caracterize a Religião Tradicional Iorubá. Esta abertura talvez ajude a explicar a elevada adesão de pessoas não afrodescendentes a alguns templos, embora nos casos da região Sudeste do Brasil, da Galícia, da Eslovênia, de Tocantins e de Abéòkúta a territorialidade possa exercer o seu peso na composição demográfica de cada uma das instituições que constituem o Egbé Odùdúwà. Em que medida fatores isolados, como a territorialidade, as condições financeiras dos adeptos e a identificação deles com modelos negro-africanos interferem tanto na escolha de religiões de matrizes africanas quanto na sua recusa? Estas e outras questões poderão ser respondidas em pesquisas futuras.

Os não iorubás assumem a própria pertença religiosa em quase todos os locais e situações sociais, a exaltando se possível, embora alguns prefiram manter a discrição. A sua adesão ocorre em função da religião professada, da identificação com modelos morais e espirituais iorubás, da função histórica atribuída ao Odùdúwà e a suas práticas originárias, que favorecem a identificação com heróis de narrativas míticas e convidam à autorreflexão. Em geral não são hostilizados por seu modo de vestir ou por proferirem sua adesão. Enquanto alguns deles nunca enfrentaram dificuldades relativas a essa adesão, outros sofreram discriminação em diversos ambientes, como o laboral. Todos têm ciência de que o racismo religioso existe. Identificam-se com os iorubás e há quem espere ser, como eles, útil até o fim de seus dias e deixar um legado para os que permanecerem. Consideram o templo a sua casa e o fato de o público da instituição haver aumentado, é entendido como favorável à veiculação de saberes e práticas originários. É comum acolherem e atenderem quem os procura sem ter condições econômicas. Eles entendem, por fim, que devem ter posturas compatíveis com a nobreza de serem detentores do aṣẹ de orixás, condição que lhes promove equilíbrio e progresso.

Aspectos do imaginário presentes em manifestações tradicionais da cultura e da religião iorubá contribuem para que lideranças de religiões afrodiáspóricas ressignifiquem a África e o que lhe diz respeito, se orgulhem de si mesmas, reconheçam o valor daquilo que realizam e possam fazer valer direitos constitucionalmente garantidos a elas e às religiões que representam.

CAPÍTULO 11

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma Psicologia que dialogue com saberes tradicionais pode inspirar-se nas noções aqui apresentadas para combater a discriminação étnico-racial e evidenciar o fato de que povos tradicionais, dotados de um complexo e admirável corpo de saberes, têm muito a oferecer no processo contínuo de (re)construção teórico-metodológica dos saberes psicológicos. Tratar do negro e do axé com uma perspectiva descolonizante, dar voz a tradicionalistas negro-africanos e a não africanos identificados com modelos negro-africanos de existência, debater as relações étnico-raciais no Brasil e o sofrimento psíquico decorrente delas, que incluem alteridades no campo do sagrado, situar a oralidade iorubá no mesmo patamar que a escrita, e as escritas de africanos e latinos no mesmo patamar que as de euramericanos e abordar religiões não hegemônicas e espiritualidade na academia são atos políticos. Esta tese integra um processo de décadas de construção de identidades, como a minha, orientadas pelo modelo civilizatório iorubá, e nascer no ideário desse grupo étnico e/ou converter-se à sua noção de pessoa e a seu sistema teológico são atos políticos. Esta pesquisa é fruto de um prolongado processo intelectual, moral e espiritual e de um compromisso social de que têm resultado outras obras; ela não será encerrada na estante de uma instituição de nível superior e não estará restrita à aquisição de um título acadêmico.

Tive o duplo desafio de trabalhar com identidades negras e com religiões de matrizes africanas em um campo tradicionalmente euramericano, materialista, branco, heterossexual masculino, de classe média-alta e epistemicida. Neste campo, ao menos na América Latina e na África, áreas científicas como a Psicologia da Religião e a Psicologia Anomalística e linhas de pesquisa como Psicologia e Relações Étnico-Raciais ainda não se encontram consolidadas, ainda não mergulharam raízes no profundo e vasto universo de saberes da humanidade. Ainda há usos demais de noções de pessoa, pautas de investigação e sistemas teórico-metodológicos alheios à realidade africana, à realidade latino-americana e à realidade brasileira. Mas, se no passado religiões africanas e afrodiaspóricas eram investigadas apenas em perspectivas científicas euramericanas, e se comumente se priorizava objetos de estudo como histeria, corporeidade, folclore, mediunidade, primitivismo e sexualidade, mais recentemente os estudos sobre estes mesmos temas adquiriram um estatuto científico menos evolucionista. Também têm surgido novos temas de pesquisa nas mais diversas áreas do conhecimento e uma abertura

acadêmica recentíssima para abordagens não hegemônicas, mais como conquista dos colonizados, menos como concessão dos colonizadores.

A presente investigação se situou no âmbito dos debates sobre identidade, pertença grupal, presença africana e relações étnico-raciais no Brasil, em um contexto no qual religiões africanas e afrodiaspóricas acham-se sujeitas a preconceito e discriminação, palavras e atos violentos, ataques verbais e físicos, exclusão socioeconômica e sofrimento psicossocial, dos quais resultam. Nesse contexto elegi como objeto de pesquisa a identidade de sacerdotes e sacerdotisas de religiões de matriz iorubá e como universo de pesquisa o Oduduwa Templo dos Orixás, lugar de ensino e prática da Religião Tradicional Iorubá.

Com base no objetivo principal – investigar especificidades da identidade de sacerdotes e sacerdotisas de religiões afrodiaspóricas, cujos modelos identificatórios são, além dos orixás, os sacerdotes e sacerdotisas iorubás da cidade de Abẹ̀òkúta, no estado de Ògún, na Nigéria (África Ocidental), formulei duas questões. Busquei investigar características da identidade religiosa de sacerdotes e sacerdotisas não iorubás integrantes do Ẹgbẹ̀ Odùdúwà influenciadas por seu convívio com sacerdotes e sacerdotisas iorubás; assim, por suposto, investiguei também as identidades de sacerdotes e sacerdotisas iorubás. Em segundo lugar, indaguei se o trabalho do Ẹgbẹ̀ Odùdúwà com a Religião Tradicional Iorubá contribui para a construção de identidades negras positivamente afirmadas, a valorização da negritude e a atribuição de significados positivos à África e tudo o que lhe diz respeito.

Ficou evidente que os sacerdotes e sacerdotisas não iorubás querem ser como os iorubás, na impossibilidade de, por diversos evidentes motivos, eles serem os iorubás. Os babalorixás e as ialorixás iorubás não compartimentalizam diferentes aspectos de suas existências e vivem a cultura dos orixás de modo pleno em todos os ambientes que frequentam e em todos os momentos de suas vidas, tendo, como disseram, internalizado as próprias divindades em sua constituição pessoal. O modelo identitário é negro-africano, embora se possa notar um certo idealismo por parte de alguns não africanos sobre a existência de um iorubá devoto dos orixás, tido por sempre alegre e desprovido de angústias ou cisões.

O culto aos orixás tal como foi aprendido pelos entrevistados iorubás em Abẹ̀òkúta é por eles veiculado nas sedes do Ẹgbẹ̀ Odùdúwà, e seus discípulos não iorubás desejam reproduzi-lo nas casas religiosas por eles lideradas. Nesse contexto fala-se muito em uma tradição que, segundo o entendimento dos entrevistados, inclui o uso de roupas e adereços,

como pulseiras e colares, próprios das religiões africanas e afrodiaspóricas e o consumo de alimentos típicos, muitos deles preparados em meio a rituais e destinados a fins específicos.

Há um corpo teológico sustentado por mitos, rezas, cantigas, saudações e louvações, assim como há um corpo litúrgico, com rituais que visam os mais diversos fins, o que inclui ritos de iniciação, para transferir o axé, força vital das divindades, para os seus devotos, que passam a preservá-la por meio de preparo e entrega de oferendas; o respeito aos ewós, interdições, recomendações e obrigações alimentares e de conduta moral, entre outras; e a adoção de valores e a prática de virtudes. Assim, além dos saberes, busca-se desenvolver virtudes, entre as quais a paciência ocupa lugar de honra. São bastante valorizados os princípios da justiça e da solidariedade, a ancestralidade e a senioridade, a organização e a disciplina, o respeito aos mais velhos, aos mais sábios e aos superiores hierárquicos, o apreço pelo esforço e pelo ato de servir aos semelhantes e o compromisso com a coletividade. Quem adota este modelo de conduta procura meios de cultivar iwá, o bom caráter, a personalidade equilibrada, as boas atitudes e o bom comportamento, para viver uma vida longa, saudável e útil, ter uma morte natural e deixar descendentes biológicos e espirituais.

Para além das individualidades, e para além do contexto de uma casa de axé ou de um grupo de casas de axé com uma orientação em comum, o entendimento das relações étnico-raciais é fundamental para a compreensão de indivíduos que integram a população negra e/ou aderem a práticas religiosas de matrizes africanas no Brasil, já que neste país psiquismo e religiosidade são, via de regra, indissociáveis, e já que a discriminação se projeta nos campos das identidades e das práticas religiosas para integrar o escopo maior da discriminação étnico-racial, vigente no país. A noção de raça, fundamental na constituição das relações étnico-raciais e da noção de racismo no Brasil, que inclui o racismo religioso, não dispõe de respaldo científico algum, tratando-se de um constructo social que naturaliza, justifica, e muitas vezes apoia, toda forma de violência e a injustiça na distribuição de bens e serviços e nas oportunidades sociais e econômicas.

O racismo, uma das bases estruturantes do colonialismo e do pós-colonialismo, atua em todos os campos – incluindo o social, o econômico, o acadêmico e o religioso, interferindo inclusive na intimidade das relações interpessoais dentro e fora do grupo familiar. Mas pode-se combatê-lo e superar conflitos epistemológicos por diversos meios, entre os quais o de disponibilizar modelos identificatórios capazes de despertar o orgulho de ser negro e realizar propostas de descolonização afrocêntricas. Por isso defendo abordagens epistêmicas africanas e afrodiaspóricas, entre as quais se inclui a Psicologia Africana, desenvolvida em diversos

países, como a África do Sul e a Nigéria. Noções africanas de saúde, doença e cura, assim como as suas terapias correlatas, centram-se menos na perspectiva euramericana e mais em perspectivas não hegemônicas.

A discriminação étnico-racial desumaniza populações e desconstrói a sua identidade originária no inconsciente e no imaginário coletivo brasileiro com base em fatores como a coerção e a violência física, a exploração material do corpo e o seu tratamento como objeto, a pobreza extrema e o desenraizamento, o sofrimento psíquico e todo tipo de dor capaz de contribuir para o rebaixamento da autoestima e para o enfraquecimento da autoimagem. É fundamental resgatar a dignidade humana de negros e seus descendentes, o que pode ser feito com o apoio de expressões civilizatórias afrocêntricas. Por isso o pensamento psicológico sobre raça-etnia formulado no Brasil e em outros países usualmente descreve os efeitos psicossociais do racismo.

Mas os caminhos de enfrentamento do racismo e do racismo religioso incluem a adesão a modelos de pessoa e a grupos de pertença. O estabelecimento de vínculos com um ou mais grupos de pertença é uma das estratégias mais eficientes para a superação do quadro da discriminação, por promover o reforço de identidades negras positivamente afirmadas, o suporte grupal e a internalização de atitudes. Em outras palavras, a integração ao corpo de um grupo étnico é favorecida por diversas vias, uma das quais é a pertença a uma instituição religiosa. Neste caso a adesão ao discurso vinculado por ela e a identificação com modelos ali presentes favorecem o empoderamento do indivíduo em muitos aspectos de sua existência, realçam os aspectos positivos de sua identidade pessoal e lhe oferecem a segurança da pertença grupal.

Em se tratando do Oduduwa Templo dos Orixás, campo da minha investigação, noto que a transformação passa pela adesão à noção iorubá de pessoa. A resignificação dos africanos e dos afro-brasileiros no imaginário brasileiro pode passar pelo reconhecimento de que são descendentes de deuses, reis, heróis míticos, sábios e pessoas que participaram ativamente da construção do país e participam ativamente da manutenção da sua sociedade, embora este não seja, seguramente, um caminho exclusivo de humanização e cidadania.

Sobre o modelo identitário adotado, apresentei um panorama do povo iorubá e de sua diáspora forçada e voluntária em solo brasileiro, caracterizei a noção iorubá de pessoa, argumentei em favor da oralidade iorubá como discurso estruturante de valores civilizatórios e teci um breve panorama da Religião Tradicional Iorubá e de suas funções socializadoras.

Considero o trato dos mortos vivos um exemplo paradigmático da abordagem iorubá do sofrimento psíquico e de seus modos tradicionais de lidar com ele em uma perspectiva holística.

Considero oportuno apontar limitações da pesquisa. Gostaria de ter lido mais, especialmente autores africanos e africanistas, e de ter ouvido mais tradicionalistas para fundamentar melhor e mais profundamente as noções iorubás de pessoa, saúde, doença e cura delimitadas, fundamentais em teorias psicológicas e em outras teorias, e gostaria de ter estruturado outros temas chave apresentados na tese. Gostaria de ter registrado também outras noções tradicionais africanas de pessoa, além da iorubá, já que existem mais de dois mil grupos étnicos no continente, pois isto poderia evidenciar traços comuns a um pensamento negro africano mais abrangente. Desejo entrevistar mais sujeitos no futuro, pois, tratando-se de uma cultura de transmissão oral, o acesso a informantes fidedignos é de vital importância para a perpetuação dos saberes. Desejo, por fim, contribuir para a descolonização de ciências como a Psicologia e para o trato justo de realidades não hegemônicas e de pessoas reais, não idealizadas, não inferiores por não corresponderem a padrões rígidos e externos a si mesmas, mas temo que a tese tenha se perdido ela mesma em academicismo.

Considero oportuno apontar também recomendações, surgidas com o desenvolvimento da pesquisa. Ficou evidente para mim, e é evidente para muitos autores, que aparatos teórico-metodológicos alheios a uma realidade podem não dar conta do sofrimento psíquico e de outras demandas dos seres humanos nela inseridos, e podem considerá-los anômalos, inferiores, cindidos, incompletos ou primitivos por não se enquadrarem em verdades alheias a suas existências. Estes aparatos podem, mesmo, ser parte do problema que eles descrevem, pois aquilo que provoca asco em alguns regala a outros, e assim criam-se sistemas com indivíduos de primeira e de segunda categoria, a partir de métricas desiguais. Criar mecanismos ou adotar mecanismos já existentes para melhor enxergar as pessoas e para melhor trabalhar com as suas noções de mundo – ou, melhor ainda, para dialogar com elas em pé de igualdade – é indispensável para a construção de relações equânimes de reciprocidade e de saberes comuns.

Eu, como outros investigadores antes de mim, proponho que a universidade esteja aberta a saberes tradicionais, crie mecanismos de inclusão de tradicionalistas em seus bancos escolares, eduque os seus formandos a dialogarem com integrantes de povos originários, registre os conhecimentos veiculados por eles e proponha políticas de trato dessas populações a partir de suas reais necessidades, com linguagens que essas pessoas possam compreender. O registro em áudio e vídeo e a produção de materiais escritos podem preservar saberes originários e facilitar suas aplicações em materiais didáticos e paradidáticos, em psicoterapias, na produção

de alimentos e fármacos, na gestão de conflitos e em muitos outros setores. E aqui deixo, com gratidão, minha modesta contribuição para essa construção, necessariamente coletiva.

REFERÊNCIAS

A – FONTES ORAIS

Bàbáláwo Awódiran Şówùnmí. Sacerdote especializado no culto a Ọrúnmìlà-Ifá.

Bàbáláwo Fábùnmí Şówùnmí (in memorian). Sacerdote especializado no culto a Ọrúnmìlà-Ifá, pioneiro no resgate do culto a este orixá no Brasil.

Bàbáláwo Tajudeen Ayonleifa Kareem (Bàbá Àárẹ̀). Sacerdote especializado no culto a Ọrúnmìlà-Ifá.

Bàbálórìşà Adẹ́şínà Síkírù Sàlámì (Babá King). Sacerdote especialista no culto a diversos orixás, entre os quais Şàngó.

Bàbálórìşà Adẹ́şìşà Nurudeen Adébísí. Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ọṣun.

Bàbálórìşà Àkànjí Adébísí (in memorian). Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ọṣun.

Bàbálórìşà Erinlẹ̀ (in memorian). Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás, entre os quais Erinlẹ̀.

Bàbálórìşà Ifagbolahan Jolaoso (Bàbá Ẹgbẹ̀). Sacerdote especializado nos cultos a Ẹgbẹ̀ Aráagbó, Ìbẹ̀jì e Kori.

Bàbálórìşà Ifáyẹmí Ayégbajéjé. Sacerdote especializado no culto a Àjàgùnmalẹ̀.

Bàbálórìşà Kazeem Kúyẹ̀ (Şónşó). Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás.

Bàbálórìşà Morufu Àjàní Ifádimy. Mestre-músico-historiador.

Bàbálórìşà Ocimar Carmaliengo. Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás.

Bàbálórìşà Rahid Akinbile. Mestre-músico-historiador.

Bàbálórìşà Wagner Roberto Rodrigues. Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás.

Bàbálórìşà Wasiu Adeyọoye (Babábólá). Sacerdote especializado nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórìşà Ayijutu Pópóplá (Ìyáşolà). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ìyámi Ọṣòròngà.

Ìyálórìşà Jasmina Antic. Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórìşà Kehinde Abeke Tiamiyu (Ìyá Àbíyẹ̀) (in memorian). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ìyámi Ọṣòròngà.

Ìyálórìşà Maria Aran Cardelo (Mãe Maria Caamaño). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórìṣà Maria de Lurdes Batista Barbosa Salla. Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórìṣà Mojìṣólá Àbẹbí Akibò (Ìyálóde). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Ìyámi Òṣòròngà.

Ìyálórìṣà Nilza Menezes Lino Lagos. Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórìṣà Òbímònré Àṣàbí Diyaolù (in memorian). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, pioneira no resgate do culto a Ìyámi Òṣòròngà no Brasil.

Ìyálórìṣà Risikat Àyìndé (Ìyárùkà). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórìṣà Ronilda Iyakemi Ribeiro. Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás.

Ìyálórìṣà Saudat Dìsu (Ìyá Èṣù). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Èṣù.

Ìyálórìṣà Wosilatu Amope Ogunbayo (Ìyá Pàlàkẹ). Sacerdotisa especializada nos cultos a diversos orixás, entre os quais Qṣálá.

B – FONTES IMPRESSAS

ABIMBOLA, W. Iwapele: The yoruba concept of good character. In: Abimbola, W. (Ed.). Yoruba Oral Literature. Ibadan: University of Ibadan Press, 1975.

A LADY. *Good out of evil, or, The history of Adjai, the African slave-boy*. With an Introductory Notice, by the Rev. C. F. Childe, M. A. London: Wertheim and Macintosh, 1850.

ALBUQUERQUE, L. M. B. de. *Que ser humano e que cidade?* Artigo inédito (s.d.).

ALETTI, M. Novas formas de religião como cultura plural à luz da Psicologia e da Psicanálise. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, G. J. de (Orgs.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia*. Brasília: Universa, 2012a, p. 97-139.

ALETTI, M. A psicologia diante da religião e da espiritualidade: questões de conteúdo e de metodologia. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, G. J. de (Orgs.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia*. Brasília: Universa, 2012b, p. 157-190.

ALMEIDA, S. L. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018. Coleção Femininos Plurais.

AMARAL, R. C.; SILVA, V. G. A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos* (25): 99-124, dezembro de 1993.

AUGRAS, M. Problemas teóricos (e metodológicos) da pesquisa psicológica em comunidades de terreiro. *Arq. bras. Psic.*, Rio de Janeiro, 37(1):21-25, jan./mar. 1985.

- BAIRRÃO, J. F. M. H. *A Eloquência do Morto: inclusão e senciência na Umbanda*. 2012. Tese (Livre-Docência em Psicologia Social). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2012.
- BARROS, M. L. *Labareda, teu nome é mulher: análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras*. 2010. 390 p. +anexos. Tese (Doutorado em Etnopsicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2010. Orientador: J. F. M. H. Bairrão.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. 2 v. São Paulo: Pioneira; EDUSP, 1971.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BAUMAN, Z. *Identidade*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENDER, D. S.; SKODOL, A. E.; DYCK, I. R.; MARKOWITZ, J. C.; SHEA, M. T.; YEN, S.; SANISLOW, C. A.; PINTO, A.; ZANARINI, M. C.; MCGLASHAN, T. H.; GUNDERSON, J. G.; DAVERSA, M. T.; GRILO, C. M. Ethnicity and mental health treatment utilization by patients with personality disorders. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 75(6), 2007, 992-999.
- BEZERRA, E. M. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* 13. ed. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990. Coleção Reino de Deus.
- BONVINI, E. *Línguas africanas e português brasileiro*. Tradução de José Luiz Fiorin. In: FIORIN, J. L.; PETTER, M. (Orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 15-62.
- BORGES, V.; ALMEIDA, P. M. C. de; FREITAS, M. H. de. Experiência religiosa e consciência mística: James e Jung revisitados. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, G. J. de (Orgs.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia*. Brasília: Universa, 2012, p. 55-88.
- BOSKI, P. Cross-Cultural Studies of Person Perception: Effects of Ingroup/Outgroup Membership and Ethnic Schemata. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, September, 1988, vol. 19, no. 3, p. 287-328.

- BOSKI, P. A Study of Person Perception in Nigeria: Ethnicity and Self Versus Other Attributions for Achievement-Related Outcomes. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, March, 1983, vol. 14, p. 85-108.
- BOWEN, T. J. *Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*: with an Introductory description of the country and people of Yoruba. Washington: Smithsonian Institution, 1858.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra*: uma política para o SUS. 2. Ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2013.
- BURTON, R. F. *Abeokuta and the Camaroons Mountains*: an exploration, vol. I. London: Tinsley Brothers, 1863.
- CARRETTE, J. R. O retorno de James. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, G. J. de (Org.). *Religiosidade e cultura contemporânea*: desafios para a Psicologia. Brasília: Universa, 2012, p. 21-54.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. [1955]. Lisboa: Sá da Costa, 1978.
- CHRISTIAN, N. G. The Impact of Climate Change on African Traditional Religious Practices. *J. Earth Sci Clim Change*, 2014, 5:7. DOI: 10.4172/2157-7617.1000209.
- CIAMPA, A. C. *A estória do Severino e a história da Severina*. Um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogos/os*. Brasília: CFP, 2017. 147 p. ISBN: 9788589208673.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA. Terceira Região, Bahia – XIII Plenário. *Psicologia e relações raciais*. 2010.
- CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA. Sexta Região, São Paulo. *Coleção Psicologia, Laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. São Paulo: CRPSP, 2016. 3 v.
- CORRÊA, M. R. Nina Rodrigues e a “garantia da ordem social”. *Revista USP, São Paulo*, n. 68, p. 130-139, dezembro/fevereiro 2005-2006.
- COSTA-ROSA, A. da. *Práticas de cura nas religiões e tratamento psíquico em saúde coletiva*. 1995. 192 p. + anexos. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Orientador: Ryad Simon. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1995.

- CROWTHER, S. *A vocabulary of the Yoruba Language to wich are prefises the grammatical elements at the language*. London: Church Missionary Society, 1843.
- CROWTHER, S. *A vocabulary of the Yoruba language*. Introductory remarks: Owen Emeric Vidal. London: Church Missionary House, 1852.
- CROWTHER, S. A. *Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers*. London Church Missionary House, 1854.
- CROWTHER, S. A; TAYLOR, J. C. *The Gospel on the Banks of Niger, 1857-1859*. London: Church Missionary House, 1859.
- CROWTHER, S. *Grammar and vocabulary of the nupe language*. London: Church Missionary House, 1864.
- DIAS, R. N. *Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário*. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. 297 p. + anexos.
- DIAZ, R. B. C; RIBEIRO, R. I. Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil. In: PINTO, E.; ALMEIDA, I. A. (Orgs.). *Religiões, Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade* (Exclusão e inclusão social, étnica e de gênero). São Paulo: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras, 2004, v. 2.
- DOPAMU, A. *Exu, o inimigo invisível do homem: um estudo comparativo entre o Exu da Tradição Iorubá (Nagô) e o Demônio das Tradições Cristã e Muçulmana*. São Paulo: Oduduwa, 1990.
- EKANOLA, A. B. A Naturalistic interpretation of the yoruba concepts of Orí. *Philosophia Africana*, vol. 9, no. i, march 2006, p. 41-52.
- ELZERIL, J.; NEUBEEN, M. Experiência religiosa e subjetividade no contexto contemporâneo: diálogo entre psicologia e antropologia. In: FREITAS, M. H.; PAIVA, G. J. (Orgs.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia*. Brasília: Universa, 2012, p. 231-260.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. [1959]. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. Coleção “Perspectivas do homem” n. 42.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. [1952]. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

- FANTUCCI, I. *Contribuição do alerta, da atenção, da intenção e da expectativa temporal para o desempenho de humanos em tarefas de tempo de reação*. 2001. 130 f. Tese (Doutorado em Psicologia). Orientador: Luiz Eduardo Ribeiro do Valle. São Paulo: Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2001.
- FERREIRA, R. F. “O brasileiro, o racismo silencioso e a emancipação do afro-descendente”. *Psicologia & Sociedade*; 14 (1): 69-86; jan./jun.2002.
- FONSECA JUNIOR, E. *Sambaquis & quilombos no litoral fluminense*. Rio das Ostras: Gráfica e Policromia Iriry, 2004.
- FREITAS, M. H. Religiosidades atuação psi: sintoma ou saúde. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, G. J. de (Orgs.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia*. Brasília: Universa, 2012, p. 191-229.
- FREITAS, M. H.; PAIVA, G. J. Prefácio. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, G. J. de (Orgs.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia*. Brasília: Universa, 2012, p. 11-19.
- FRIAS, R. R. Matriz iorubá da religiosidade afro-brasileira: levantamento de teses e dissertações de psicologia abrigadas pela Universidade de São Paulo. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. Volume 1: Laicidade, religião, direitos humanos e políticas públicas. São Paulo: CRP-SP, 2016, p. 199-204. ISBN: 978-85-60405-305.
- FRIAS, R. R. Prefácio à 2ª edição em Língua Portuguesa. SÀLÁMÌ, S.; RIBEIRO, R. I. *Exu e a ordem do universo*. 2. Ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.
- FRIAS, R. R. Psicologia, concepção iorubá de pessoa e religiosidade brasileira: diálogo possível. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. Volume 2: Na fronteira da psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas. São Paulo: CRP-SP, 2016, p. 175-180. ISBN: 978-85-60405-32-9.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIRALDI, E. *O transe de possessão consciente na Umbanda: um exemplo para a hipótese de duas consciências-mediadas-de-outros no mesmo momento?* 2003. 2 v. Tese (Doutorado em Psicologia Experimental). Orientador: Arno Engelmann. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2003.

- GIRALDI, E. *Transe de incorporação na consciência mediata-de-outros na umbanda*. 1998. Dissertação (Mestrado em Psicologia Experimental). Orientador: Arno Engelmann. São Paulo: Instituto de Psicologia da de São Paulo, 1998.
- GODOY, D. B. O. A. *Modelagem topológica da possessão: sujeito e alteridade na Umbanda*. 2012. 266 p. + anexos. Tese (Doutorado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2012.
- GOMES, J. D. *Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. 2013. 180 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Orientador: Kabengele Munanga. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2013.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. Ed. Rio de Janeiro: DPU&A, 2006.
- HALLEN, B.; SODIPO, J. O. The house of the “inu”: keys to the structure of a Yoruba theory of the self: philosophical discussion. *An international African journal of philosophy Quest*, vol. 8, no. 1, 1994, p. 3-23, vol. 8, no. 1, p. 3-23.
- INSTITUTO AMMA PSIQUE E NEGRITUDE. *Os efeitos psicossociais do racismo*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2008.
- JAMESON, Frederic. A lógica cultural do capitalismo tardio. In: *Pós-modernismo – a lógica cultural do capitalismo tardio*. Trad. Maria Elisa Cevalco; Rev. Iná Camargo Costa. São Paulo: Ática, 1996, p. 27-79.
- LACOSTE, Y. *Por uma abordagem geopolítica da difusão do inglês*. In: LACOSTE, Y.; RAJAGOPALAN, K. (Orgs.). *A geopolítica do inglês*. São Paulo: Parábola, 2005, p. 7-11.
- LATTAN, R. G. *On certain recent additions to African philology*. Transactions of the Philological Society, n. 7. London: George Bell, 1855.
- LEME, F. R. *Usos do imaginário nos estudos afro-brasileiros e no culto umbandista*. Ribeirão Preto, 2006. 164 p. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2006.
- LEWIN, K. *Resolving Social Conflicts*. New York: Harper & Row, 1948.

- MACEDO, A. C. *O reverente irreverente: a espirituosidade em rituais de umbanda*. 2011. 262 p. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2011.
- MANTOVANI, A. *Psicanálise e práticas espirituais de cura: o inconsciente e a comunicação mediúnica*. 2010. 211 p. Tese (Doutorado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2010.
- MARALDI, E. O.; MACHADO, F. R.; ZANGARI, W. Pode (e deve) a educação científica diminuir a crença nos fenômenos paranormais? In: *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*, v. 3: *Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas*. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo – CRP 06, 2016a, p. 141-145.
- MARALDI, E. O.; MACHADO, F. R.; ZANGARI, W. É preciso uma “nova” ciência? Usos e abusos do discurso da mudança de paradigmas. *Coleção Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. Volume 3: *Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias Não Hegemônicas*. São Paulo Conselho Regional de Psicologia SP - CRP 06, 2016b, p. 141-145.
- MARALDI, E. O.; ZANGARI, W. A psicologia frente às práticas mediúnicas: da perspectiva patológica à perspectiva psicossocial. In: *Coleção Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. Volume 2: *Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas*, 2016.
- MARTINS, J. R. *Encantaria na Umbanda*. 2012. 266 p. +anexos. Tese (Doutorado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2012.
- MBEMBE, A. Necropolitics. *Public Culture*, 15(1): 11–40, 2003.
- MELO, C. V. G. Enfrentamento psicológico de pessoas negras e com deficiência: suas estratégias de enfrentamento frente ao duplo estigma e o impacto na autoestima, educação e saúde. Saarbrücken, Alemanha: NEA - Novas Edições Acadêmicas, 2016.
- MISS TUCKER. *Abbeokuta, or Sunrise within the tropics: an outline of the origin and progress of the Yoruba mission*. New York: Robert Carther & Brothers, 1853.

- MIZUMOTO, S. A. *Dissociação, religiosidade e saúde: um estudo no Santo Daime e na Umbanda*. 324 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Orientador: Wellington Zangari. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2012.
- MORAIS, A. F. *O Ethos e o futuro na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, Brasil*. 179 p. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Orientadora: Eda Tassara. São Paulo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2005.
- NOBLES, W. W. (2009). *Sakhu Sheti*: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Afrocentricidade*. Uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 277-297. Coleção Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, vol. 4.
- NÓBREGA, L. P. A construção de identidades nas redes sociais. *Fragmentos de cultura, Goiânia*, v. 20, n. 1/2, p. 95-102, jan./fev. 2010a. 95-102.
- NOGUEIRA, S. G. Psicologia crítica africana: o que é isso e para que serve? *Anais do VIII Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as*. UFPA – Belém – Pará – 29 de julho a 02 de agosto de 2014.
- NOGUEIRA, S. G.; GUZZO, R. S. L. Psicologia Africana: diálogos com o sul global. *Revista Brasileira de Estudos Africanos*, v.1, n.2, jul./dez. 2016, p.197-218. E-ISSN: 2448-3923. ISSN: 2448-3907.
- OLIVA, A. R. *Lições sobre a África: diálogos entre as representações dos africanos no imaginário ocidental e o ensino da História da África no mundo atlântico (1990-2005)*. 415 f. Tese (Doutorado em História Social). Orientadora: Selma Alves Pantoja. Brasília, D.F.: Universidade de Brasília, 2007.
- OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Argumento*, ano 1, n. 3, jan. 1974, p. 65-73.
- OLUSEGUN, O. Yoruba indigenous drums: an aesthetic symbol in ecological ritual of the yoruba people. *European Scientific Journal*, February 2015, vol.11, No.5. ISSN: 1857 – 7881 (Print) e - ISSN 1857- 7431.
- OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. “Diálogo entre religião, ciência e ética: desafios contemporâneos da Psicologia”. In: FREITAS, Maria Helena de; PAIVA, Geraldo José de. (Orgs.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia*. Brasília: Universa, 2012, p. 281-295.

- PAGLIUSO, L. *Famílias de santo: as histórias dos ancestrais e os enredos contemporâneos*. 194 p. + Versão Corrigida. Tese (Doutorado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2012.
- PAGLIUSO, L. *Olhar e alteridade no corpo da umbanda: análise do processo de revelação e transformação pessoal em um terreiro de umbanda*. 2007. 112 p. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2007.
- PAIVA, G. J. “Transmissão da cultura em comunidades contemporâneas: uma perspectiva psicológica”. In: FREITAS, M. H. de; PAIVA, G. J. de (Org.). *Religiosidade e cultura contemporânea: desafios para a Psicologia*. Brasília: Universa, 2012, p. 141-156.
- PAIVA, G. J. et al. Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, jul-set 2009, vol. 25 n. 3, p. 441-446.
- PAIVA, G. J. Psicologia Cognitiva e Religião. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, mar. 2007a, p. 183-191. ISSN 1677-1222.
- PAIVA, G. J. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia*, Campinas, 24(1), 99-104, jan.-mar. 2007b.
- PAIVA, G. J. O Estado e a Educação Religiosa: Observações a partir da Psicologia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, jan-abr, 2006, vol. 22 n. 1, p. 063-068.
- PAIVA, G. J. et al. Experiência Religiosa e Experiência Estética em Artistas Plásticos: Perspectivas da Psicologia da Religião. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2004, 17(2), 223-232.
- PAIVA, G. J. Ciência, Religião, Psicologia: conhecimento e comportamento. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2002, 15(3), p. 561-567.
- PALÁCIOS, M. O medo do vazio: comunicação, socialidade e novas tribos. In: RUBIM, A. A. (Org.). *Idade média*. Salvador: UFBA, 2001.
- PASQUALIN, F. A. *Modo de vida e vivência do morto na Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito*. 2009. 115 p. + anexos. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2009.

- PELLICCIARI, F. S. *Estudo da significância do corpo na umbanda: limites e possibilidades de aplicabilidade de alguns conceitos lacanianos*. 204 p. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2008.
- PENA, S. D. J.; BIRCHAL, T. S. A inexistência biológica versus a existência social de raças humanas: pode a ciência instruir o etos social? *REVISTA USP*, São Paulo, n.68, p. 10-21, dezembro/fevereiro 2005-2006.
- PENA, S. D. J.; BIRCHAL, T. S. A inexistência biológica versus a existência social de raças humanas: pode a ciência instruir o etos social? *Revista USP* 68 (2006): 10-21.
- PEREIRA, J. C. *Religião e Exclusão Social*. A dialética da exclusão e inclusão nos espaços sagrados da Igreja Católica. São Paulo: Santuário, 2009.
- PEREIRA, M. E. C.; GUTMAN, G. Primitivo e loucura, ou o inconsciente e a psicopatologia segundo Arthur Ramos. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, X, 3, 517-525, set. 2007.
- PERUZZO, C. M. K; VOLPATO, M. O. V. *Conceitos de comunidade, local e região: inter-relações e diferenças*. Apresentação oral no II Colóquio Binacional Brasil-México de Ciências da Comunicação. São Paulo, 1-3 abr. 2009.
- PROFESSOR KEY. *On the languages of the Western and Southern Africa*. Transactions of the Philological Society, n. 4. London: George Bell, 1855.
- RIBAS, J. T. P. *A experiência religiosa em uma casa brasileira de raiz africana iorubá*. 2001. 135 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano). Orientadora: Ronilda Ribeiro. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2001.
- RIBEIRO, R. I. Pacto pela vida: diálogo da Psicologia com Saberes Tradicionais (africanos) e inserção desse diálogo no Sistema Conselhos de Psicologia. In: BERNI, L. E. V. (Org.). *Misticismo e Saúde numa perspectiva transdisciplinar*. Série O Homem alfa e ômega da Criação. Curitiba: Grande Loja da Jurisdição de Língua Portuguesa, 2014a, v. 6, Cap. 12, p. 399-418.
- RIBEIRO, R. I. Tradições africanas: aconselhamento oracular iorubá. In: BERNI, L. E. V. (Org.). *Misticismo e Saúde numa perspectiva transdisciplinar*. Série O Homem alfa e ômega da Criação. Curitiba: Grande Loja da Jurisdição de Língua Portuguesa, 2014b, v. 6, cap. 11, p. 365-398.

- RIBEIRO, R. I. Batuque on line: religiões de matriz africana no ciberespaço. Identidade étnico-religiosa e democratização da informação. In Marin, J. R. (Org.). *Religiões e identidades*. 1. Ed. Campo Grande: UFGD, 2011.
- RIBEIRO, R. I. O Sagrado. Concepção Iorubá (África Ocidental). In: BASSANI, M.; ANCONA-LOPEZ, M. *O Espaço Sagrado: espiritualidade e meio ambiente*. São Paulo: ESETec, 2010.
- RIBEIRO, R. I. Aconselhamento por meio do Oráculo de Ifá: um enfoque etnopsicológico. In ARCURI, I.; ANCONA-LOPEZ, M. (Orgs.). *Temas em Psicologia da Religião*. São Paulo: Vetor, 2007, p. 281-308.
- RIBEIRO, R. I. Psicoterapia e Religiões Brasileiras de Matriz Africana. In AMATUZZI, M. (Org.). *Psicologia e Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 173-204.
- RIBEIRO, R. I. Representação das religiões de matriz africana e identidade étnico-religiosa no Brasil. Macumba? Isso é coisa de preto! In Paiva, Geraldo José & Zangari, Wellington (Orgs.). *A Representação na Religião: Perspectivas Psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004.
- RIBEIRO, R. I. Resenha da obra de SANTOS, Helio. *A busca de um caminho para o Brasil. A trilha do círculo vicioso*. São Paulo: Ed. SENAC São Paulo, 2001. São Paulo, *Revista Momentos do Professor*, 2003.
- RIBEIRO, R. I. Até quando educaremos exclusivamente para a branquitude? Redes-de-significado na construção da identidade e da cidadania. In: CATANI, A.; PRUDENTE, C. *Negro, Educação e Multiculturalismo*. São Paulo: Panorama do Saber, 2002, v.1, p. 27-32.
- RIBEIRO, R. I. Identidade do afrodescendente e sentimento de pertença a networks organizados em torno da temática racial. In: BACELAR, J.; CAROSO, C. (Org.). *Brasil: um país de negros?* 2 Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999, v. 1, p. 235-252.
- RIBEIRO, R. I. *Alma africana no Brasil*. Os Iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- RIBEIRO, R. I. *Mãe Negra: o significado iorubá da maternidade*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Orientador: Kabengele Munanga. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1996.
- RIBEIRO, R. I. *A Mulher, o Tempo e a Morte*. Um estudo sobre envelhecimento feminino no Brasil e na Nigéria. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento

Humano). Orientadora: Melany Copit. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1987.

RIBEIRO, R. I.; SÀLÁMÌ, S. *Omoluwabi, Alakoso*, teu caráter proferirá sentença a teu favor! Valores pessoais e felicidade na sociedade iorubá. In: ANGERAMI, W. A. – Camón (Org.). *Psicologia e Religião*. São Paulo: Cengage Learning, 2008, p. 179-213.

RIBEIRO, R. I.; SÀLÁMÌ, S.; DIAZ, R. B. C. Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica. In: ANGERAMI, V. A. – Camón (Org.). *Espiritualidade e Prática Clínica*. São Paulo: Thomson, 2004, pp 85-110.

ROSENFELD, A. Macumba. Tradução de Jacó Guinsburg. In: BARBOSA, J. A.; GUIMARAES, E. (Ed.). GUINSBURG, J.; TAVARES, A. (Org.). *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Perspectiva; EDUSP; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993, p. 49-71. Coleção “Debates” v. 258.

ROTTA, R. R. *Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico do uso ritual de caboclos na Umbanda*. 2010. 130 p. Dissertação (Mestrado em Etnopsicologia). Orientador: José Francisco Miguel Henriques Bairrão. Ribeirão Preto: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto - Universidade de São Paulo, 2010.

SÀLÁMÌ, S. (King); FRIAS, R. R.; ALLI, I. Dicionário de Iorubá-Português. Dicionário de Português-Iorubá. São Paulo: Oduduwa, 2019.

SÀLÁMÌ, S. (King); RIBEIRO, R. I. *Exu e a ordem do universo*. 2. Ed. São Paulo: Oduduwa, 2015. 483 p.

SÀLÁMÌ, S. *A Mitologia dos Orixás Africanos: Coletânea de Àdùrà (Rezas), Ibá (Saudações), Oríkì (Evocações) e Orin (Cantigas) usados nos cultos aos orixás na África. (Em iorubá com tradução para o português)*. Vol. I: Sàngó/Xangô; Oya/Iansã; Osun/Oxum e Obà/Obá. São Paulo: Oduduwa, 1990.

SÀLÁMÌ, S. *Cânticos dos Orixás na África*. São Paulo: Oduduwa, 1992.

SÀLÁMÌ, S. *Ogum: Dor e júbilo nos rituais de morte*. São Paulo: Oduduwa, 1999a.

SÀLÁMÌ, Sikiru King. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)*. Tese (Doutorado em Sociologia). Orientador: Prof. Dr. Fábio Rubens da Rocha Leite. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Sociologia, 1999b.

- SANTOS, A. O. *Representações sociais de saúde e doença no Candomblé Jeje-Nagô do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Orientadora: Ronilda Ribeiro. São Paulo: Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 1999. 163 p.
- SANTOS, A. O. Saúde e Sagrado: Representações da Doença e Práticas de Atendimento dos Sacerdotes Supremos do Candomblé Jeje-Nagô do Brasil. *Rev. Bras. Cresc. Desenv. Hum., S. Paulo*, 9(2), 1999.
- SANTOS, A. O.; CASCO, R.; PARKER, R. G. Jovens religiosos negros e brancos: sexualidade e prevenção ao HIV/AIDS. *Mandrágora*, v.21. n. 2, 2015, p. 135-157.
- SANTOS, A. O.; FERNANDES, S. L. . A Psicologia na compreensão da identidade étnico-racial do negro no Brasil. In: Iolanda de Oliveira; Márcia Maria de Jesus Pessanha. (Org.). Educação e Relações Raciais. 01ed.Niterói-RJ: EdUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense, 2016, v. 02, p. 259-275.
- SANTOS. A. O.: FERNANDES. S. L.: CASCO. R. Formas de resistência da cultura negra em uma perspectiva que abrange desde os movimentos sociais até as políticas de ação afirmativa (Leis 10.639 e 11.645). In: Martins. E.: Candido. R. M. (Eds.). *Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação para as Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afrobrasileira e Africana*. São Paulo: UNIFESP. Comitê Gestor Institucional de Formação Inicial e Continuada de Profissionais da Educação Básica – COMFOR. 2015a. n. 4-37.
- SANTOS. A. O.: FERNANDES. S. L.: CASCO. R. A importância da cultura africana e afro-brasileira na história do Brasil. In: Martins. E.: Candido. R. M. (Eds.). *Diretrizes curriculares nacionais da educação para as relações étnico-raciais e para o ensino da história e cultura afrobrasileira e africana*. São Paulo: UNIFESP. Comitê Gestor Institucional de Formação Inicial e Continuada de Profissionais da Educação Básica – COMFOR, 2015b, p. 38-56.
- SANTOS, A. O.; GOMES, L. B. S.; MUÑOZ, B. L.; MAIA, R. L. A. M. Marcos regulatórios sobre relações raciais e racismo: instrumentos para atuação do(a) psicólogo(a). *Revista Brasileira de Psicologia*, 02 (núm. esp.), Salvador, Bahia, 2015, p. 16-27.
- SANTOS, A. O.; SCHUCMAN, L. V.; MARTINS, H. V. Breve historico del pensamiento psicologico brasileño sobre relaciones étnico-raciales. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 2012, 32 (num. esp.), 166-175.

- SANTOS, H. *A busca de um caminho para o Brasil. A trilha do círculo vicioso*. São Paulo: SENAC, 2002.
- SANTOS, R. V.; BORTOLINI, M. C.; MAIO, M. C. No fio da navalha: raça, genética e identidades. *Revista USP*, 68 (2006): 22-35.
- SCHÖN, James Frederick; CROWTHER, Samuel. *Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther, who, with the sanction of her majesty's government, accompanied the expedition up the Niger, in behalf of the Church Missionary Society*. London: Hatchard and Son, 1842.
- SILVA, C. G. *Sexualidade, conjugalidade e direitos entre jovens religiosos da região metropolitana de São Paulo*. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Orientadora: Vera Paiva São Paulo: Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2010. 261 p.
- SILVA, T. D.; GÓES, F. L. (Org.). *Igualdade racial no Brasil: reflexões no ano internacional dos afrodescendentes*. Brasília: IPEA, 2013.
- SILVA, M. S.; SANTANNA, M. Religiosidade africana no trato do sofrimento psíquico: contribuições para uma psicologia afrocentrada no Brasil. *Interfaces Científicas Humanas e Sociais, Aracaju*, v. 4, Edição Especial, Contextos da Cultura, p. 121-129, nov. 2015.
- SILVA, C. G.; SANTOS, A. O.; LICCIARDI, D. C.; PAIVA, V. Religiosidade, juventude e sexualidade: entre a autonomia e a rigidez. *Psicologia em Estudo, Maringá*, v. 13, n. 4, p. 683-692, out./dez. 2008.
- SILVA, V. G. Religiões afro-brasileiras: Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP, São Paulo*, n. 55, p. 82-111, set./nov. 2002.
- SILVA JR, H. (Coord.). *Diversidade étnico-racial e pluralismo religioso na cidade de São Paulo*. São Paulo: Prefeito de São Paulo, Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial – SMPİR, 2016.
- SMITH, C. A. *Afro-paradise: blackness, violence and performance in Brasil*. Urbana; Chicago; Springfield: University of Illinois Press, 2015.
- SODDART, J. *Glossology, or the historical relations of languages*. London and Glasgow: Richard Griffin and Company, 1858. COLERDIGE, S. T. (Org.). *Aencyclopedia Britanica*.
- TAJFEL, H. *Human groups and social categories – Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981.

- TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, F. (Org.). *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Nacional, EDUSP, 1973, p. 96-116.
- TUCKER, S. *Abeokuta, or Sunrise within the tropics: an outline of the origin and progress of the Yoruba mission*. New York: Robert Carther & Brothers, 1853.
- UCHÔA, E. Itinerários da loucura em territórios dogon. Denise Dias Barros. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004. 260 p. ISBN: 85-7541-040-7. *Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 21(1):333-341, jan-fev, 2005*.
- VERGER, P. F. Noção de pessoa e linhagem familiar entre os iorubás. In: Moura, C. E. M. (Org.). *Saída de Iaô. Cinco ensaios sobre a religião dos orixás. Pierre Verger*. Salvador: Fundação Pierre Verger, Axis Mundi, 2002.
- VIANNA, R.; FRIAS, R. R. O frequentador volúvel: clientelismo espiritual em terreiros de religiões de matrizes africanas. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. *Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade*. Volume 2: Na fronteira da Psicologia com os saberes tradicionais: práticas e técnicas. São Paulo: CRP-SP, 2016, p. 169-173. ISBN: 978-85-60405-32-9.
- VILA NOVA, S.; LA PORTA, E. M. Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Atheneu, 1979. *Ciência & Trópicom. Recife, 9 (1): 116-117, jan./jun., 1981*.
- YIN, Robert K. *Estudo de Caso*. Planejamento e Métodos. Trad. Daniel Grasni. 3. Ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.
- YOLOYE, A. Personality, education and society: A Yoruba perspective. *International Journal of Education Development, vol. 3, issue 1, 1983, p. 97-104*.
- ZANGARI, W. *Incorporando papéis: uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de incorporação em médiuns de Umbanda*. São Paulo, 2003. 350 p. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.
- ZANGARI, W.; MACHADO, F. R.; MARALDI, E. O.; MARTIN, L. B. Psicologia da Religião e Psicologia Anomalística: aproximações pela produção recente. *Rev. Pistis. Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 9, n. 1, 173-188, jan./abr. 2017*.
- ZANGARI, W.; MACHADO, F. R. et al. *Psicologia & Religião: Histórico, Subjetividade, Saúde Mental, Manejo, Ética Profissional e Direitos Humanos*. São Paulo: Inter Psi –

Laboratório de Psicologia Anomalística e Processos Psicossociais, Departamento de Psicologia Social e do Trabalho, Instituto de Psicologia – Universidade de São Paulo, 2018.

C – FONTES VIRTUAIS

ABOLUWODI, A. Exploring African Proverbs as a Learning Resource in the Contemporary Society. *Research on Humanities and Social Sciences*, vol. 14, no. 17, 2014. Disponível em: <<http://www.iiste.org/Journals/index.php/RHSS/article/view/14856>>. Acesso em: 16 out. 2018.

ADAMOLEKUN, K. Survivor's motives for extravagant funerals among the yorubas of western Nigeria. *Death Studies*, vol. 25, issue 7, 2001, p. 609-619. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11813709>>. Acesso em: 16 out. 2018.

ADAMS, G.; DOBLESB, I.; GÓMEZC, L. H.; KURTIŞD, T.; MOLINA, L. E. Decolonizing Psychological Science: Introduction to the Special Thematic Section. *Journal of social and Political Psychology* 2015, Vol. 3(1), 213–238. DOI:10.5964/jsp.v3i1.564. Disponível em: <<https://jsp.psychopen.eu/article/view/564>>. Acesso em: 16 out. 2018.

ADEBAYO, S. O.; ILORI, O. S. Influence of Paranormal beliefs on Psychopathology in a Cross-Cultural Society. *IOSR: Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, Volume 11, Issue 2 (May. - Jun. 2013), PP 63-70. E-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845. Disponível em: <www.Iosrjournals.org>. Acesso em: 16 out. 2018.

ADEMILOKUN, M. A. Yoruba proverbs and the anti-corruption crusade in Nigeria. *Inkanyiso: Journal of Humanities and Social Sciences*, 2014, vol. 6, no. 1. Disponível em: <<http://www.ajol.info/index.php/ijhss/article/view/105746>>. Acesso em: 16 out. 2018.

ADEMOWO, A. J.; BALOGUN, N. O. Proverbs and Conflict Management in Africa: A Study of Selected Yoruba Proverbs and Proverbial Expressions. *International Journal of Literature, Language and Linguistics*, Vol. 1(1), p. 039-044, September, 2014. Disponível em: <<https://premierpublishers.org/ijlll/031020146643>>. Acesso em: 16 out. 2018.

AFOLABI, O. A. Psychosocial predictors of prosocial behaviour among a sample of nigerian undergraduates. *European Scientific Journal January 2014 edition vol.10, No.2*. ISSN: 1857 – 7881 (Print); e-ISSN 1857- 7431. Disponível em: <<https://eujournal.org/index.php/esj/article/view/2593>>. Acesso em: 16 out. 2018.

AINA, O. F.; FAMUYIWA, O. O. Ogun Oru. A Traditional Explanation for Nocturnal Neuropsychiatric Disturbances among the Yoruba of Southwest Nigeria. *Transcultural Psychiatry*, March 2007, vol. 44, no. 1. pp, 44-54. DOI: 10.1177/ 1363461507074968.

- Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17379609>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- AMORAN, O. E.; LAWOYIN, T. O.; ONI, O. O. Risk factors associated with mental illness in Oyo State, Nigeria: A Community based study. *Annals of General Psychiatry*, 2005, 4:19. DOI: 10.1186/1744-859X-4-19. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16372910>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- AMUSA, S. B.; OGIDAN, C. A. Yoruba Indigenous Medical Knowledge: A Study of the Nature, Dynamisms, and Resilience of Yoruba Medicine. *Jornal of the Knowledge Economy*, 07 October 2015, p. 1-10. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007/s13132-015-0308-x#/page-1>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- ASAKITIKPI, A. E. Born to Die: The Ogbanje Phenomenon and its Implication on Childhood Mortality in Southern Nigeria. *Anthropologist*, 10(1): 59-63 (2008). Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09720073.2008.11891030>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- ATILOLA, O.; AYINDE, O. (2015a): The suicide of Šàngó through the prism of Integrated Motivational–Volitional model of suicide: implications for culturally sensitive public education among the Yorùbá. *Mental Health, Religion & Culture*, 18(5), 408-417. DOI: 10.1080/13674676.2015.1073706. Disponível em: <<http://psycnet.apa.org/record/2015-44284-008>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- ATILOLA, O.; AYINDE, O. (2015b): A cultural look on suicide: the Yorùbá as a paradigmatic example. *Mental Health, Religion & Culture*, Volume 18, Issue 6, 2015, p. 456-469. DOI:10.1080/13674676.2015.1077212. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13674676.2015.1077212?journalCode=cmhr20>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- AWOLALU, J. O. What is African Traditional Religion? *Studies in Comparative Religion*, Vol. 10, No. 2, Spring, 1976. Disponível em: <www.studiesincomparative-religion.com>. Acesso em: 06 nov. 2018.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Etnopsicologias e Psicologia da Religião no Brasil. *X Seminário de Psicologia e Senso Religioso*, Curitiba, PUCPR, 2015. Disponível em: <www2.pucpr.br/reol/index.php/spsr?dd99=pdf&dd1=15770>. Acesso em: 25 jan. 2016.
- CESCON, E. Neurociência e religião: as pesquisas neurológicas em torno da experiência religiosa. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 41, n. 2 p. 293-314, jul./dez. 2011. Disponível

em: <[www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view /2459](http://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2459)>. Acesso em: 25 jan. 2016.

COMAS-DÍAZ, L. Cultural Variation in the Therapeutic Relationship. In: GOODHEART, C. D.; KAZDIN, A. E.; STERNBERG, R. J. (Eds.). *Evidence-based psychotherapy: Where practice and research meet*. Washington, DC, US: American Psychological Association, 2006, p. 81-105. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1037/11423-004>>. Acesso em: 25 jan. 2016.

CUNHA, R. R. T.; SANTOS, A. O. Aníela Meyer Ginsberg e os estudos de raça/etnia e intercultura no Brasil. *Psicologia USP*, 2014, v. 25, n. 3, p. 317-329. Disponível em: <www.scielo.br/pusp>. Acesso em: 25 jan. 2016.

CUNHA, R. R. T.; SANTOS, A. O. A produção de Dante Moreira Leite (1927-1976) na compreensão das relações étnico-raciais no Brasil. *Revista de Psicologia da UNESP* 14(1), 2015, p. 43-55. Disponível em: <<http://seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/view/550>>. Acesso em: 16 out. 2018.

FAYEMI, A. K. Human Personality and the Yoruba Worldview: An Ethico-Sociological Interpretation. *The Journal of Pan African Studies*, vol. 2, no. 9, March 2009, p. 166-176. Disponível em: <http://www.jpnafrican.org/docs/vol2no9/2.9_Human_Personality_and_the_Yoruba_Worldview.pdf>. Acesso em: 16 out. 2018.

FREITAS, E. L. Personalidade: Identidade nas comunidades afro-baianas. *Revista Afro-Ásia*, n. 16, 1995, p. 80-89. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/20847/13447>>. Acesso em: 16 out. 2018.

FRIAS, R. R. RIBEIRO, R. I. “Buscando a felicidade em religiões brasileiras de matrizes africanas. A função educacional do Oduduwa Templo dos Orixás”, *X Seminário: Psicologia e Senso Religioso*. Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia. GT Psicologia e Religião. Anais do Seminário. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 9-11 nov. 2015. Disponível em: <www2.pucpr.br/reol/index.php/spsr?dd99=pdf&ddl=15801>. Acesso em: 16 out. 2018.

ILORI, O. S.; ADEBAYO, S. O.; OGUNLEYE, A. J. Religiosity, paranormal beliefs and psychopathological symptoms in two ethnic samples. *Humanities and Social Sciences Letters*, 2014, 2(4): 192-202. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/272970146_Religiosity_Paranormal_Beliefs_and_Psychopathological_Symptoms_in_two_Ethnic_samples>. Acesso em: 16 out. 2018.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). *Atlas da Violência 2018*. Rio de Janeiro: 2018. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2018/06/FBSP_Atlas_da_Violencia_2018_Relatorio.pdf>. Acesso em: 20 out. 2018.

JIMOH, S. A. Nigerians' concept of death and its implications for counselling in Nigeria. *International Journal for the Advancement ou Counselling*, March, 1985, vol. 8, issue 1, pp 75-83. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/BF00135782>>. Acesso em: 16 out. 2018.

JIMOH, S. L. Exorcism Practices in South-West Nigeria: A Comparative Analysis. *Journal of Islamic Studies and Culture*, September 2014, Vol. 2, No. 3, p. 47-61. ISSN: 2333-5904 (Print), 2333-5912 (Online). URL: <http://dx.doi.org/10.15640/jisc.v2n3a3>. Acesso em: 16 out. 2018.

JIMOH, S. L. The Yoruba Concept Of Spirit Husband And The Islamic Belief In Intermarriage Between *Jinn* and Man: A Comparative Discourse. *International Conference on Humanities, Literature and Management (ICHLM'15)*, Jan. 9-10, 2015, Dubai (UAE). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15242/ICEHM.ED0115006>>. Acesso em: 16 out. 2018.

KOENIG, H. G. Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental. *Rev. Psiq. Clín.* 34, supl 1; 5-7, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-0832007000700002>. Acesso em: 16 out. 2018.

LIMA, M. E. O.; VALA, J. A cor do sucesso: efeitos da performance social e econômica no branqueamento e na infra-humanização dos negros no Brasil. *Psicologia USP*, 16 (3), 2005, 143-165. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642005000200008>. Acesso em: 16 out. 2018.

HENNING, M. C.; MORÉ, C. L. O. O. Religião e Psicologia: análise das interfaces temáticas. *Revista de Estudos da Religião*, dez. 2009, p. 84-114. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_henning.pdf>. Acesso em: 16 out. 2018.

ILECHUKWU, S. T. C. Ogbanje/abiku and cultural conceptualizations of psychopathology in Nigeria. *Mental Health, Religion & Culture*. May 2007; 10(3): 239–255. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/229053521Ogbanjeabiku_and_cultural_conceptualizations_of_psychopathology_in_Nigeria>. Acesso em: 16 out. 2018.

MAKANJUOLA, R. O. A. "Ode Ori": A culture-bound disorder with prominent somatic features in Yoruba Nigerian patients. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, vol. 75, issue 3, p. 231–236, march 1987. DOI: 10.1111/j.1600-0447.1987.tb02781.x Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/3591404>>. Acesso em: 16 out. 2018.

MAKINDE, O. Indigenous counselling techniques among the Yoruba and Igala people of Nigeria. *International Journal for the Advancement of Counselling*, September, 1980, vol. 3, issue 3, p. 171-184. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/BF00115115>>. Acesso em: 16 out. 2018.

MANTOVANI, A.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Psicanálise e religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. *Memorandum*, 9, 2005. 42-56. Disponível em: Web:<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a09/mantobairrao01.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2016.

MARALDI, E. O.; MARTINS, L. B. Contribuições da Psicologia Evolucionista e das Neurociências para a compreensão das crenças e experiências religiosas. *REVER*, ano 17, nº 01, jan/abr 2017, p. 40-69. DOI: 10.23925/1677-1222.2017vol17i1a4. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/316718211>. Acesso em: 25 abr. 2018.

MARALDI, E. O.; ZANGARI, W. *Individual and group dialectics in the study of mediumship: a psychosocial perspective*. *The Paranormal Review*, 2013, 66, p. 14-18. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/266389754_Individual_and_group_dialectics_in_the_study_of_mediumship_a_psychosocial_perspective>. Acesso em: 16 out. 2018.

MARS, B.; BURROWS, S.; HJELMELAND, H.; GUNNELL, D. Suicidal behaviour across the African continent: a review of the literature. MARS, B. et al. *BMC Public Health* 2014. Disponível em: <<http://www.biomedcentral.com/1471-2458/14/606>>. Acesso em: 16 out. 2018.

MARTINS, E.; SANTOS, A. O.; COLOSSO, M. Relações étnico-raciais e psicologia: publicações em periódicos da SciELO e Lilacs. *Revista Psicologia: Teoria e Prática*, 15(3), 118-133. São Paulo, SP, set.-dez. 2013. ISSN 1516-3687 (impresso), ISSN 1980-6906 (on-line). Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872013000300009>. Acesso em: 16 out. 2018.

- MBEMBE, A. Provisional notes on the postcolony. *Journal of the International African Institute*, vol. 62, No. 1 (1992), p. 3-37. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1160062?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 26 set. de 2014.
- MCGILLOWAY, A.; HALL, R. E.; LEE, T.; BHUI, K. S. A systematic review of personality disorder, race and ethnicity: prevalence, aetiology and treatment. *BMC Psychiatry* 2010, 10:33. Disponível em: <<http://www.biomedcentral.com/1471-244X/10/33>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- MOBOLADE, T. Ibeji Custom in Yorubaland. *African Arts*, vol. 4, issue 3, 1971. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/254924230_Ibeji_Custom_in_Yorubaland>. Acesso em: 16 out. 2018.
- MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006. Disponível em: <http://scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 17 nov. 2016.
- NAIDOO, J. C.; OLOWU, A.; GILBERT, A.; AKOTIA, C. Cuestionando la psicología centrada en lo euronorteamericano las voces de los psicólogos africanos. *Boletín de Psicología*, No. 76, Noviembre 2002, 19-31. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/28171059_Cuestionando_la_psicologia_centrada_en_lo_euronorteamericano_las_voces_de_los_psicologos_africanos>. Acesso em: 16 out. 2018.
- NORIEGA, J. A. V.; CARVAJAL, C. K. R.; GRUBITS, S. La Psicología Social y el concepto de cultura. *Psicologia & Sociedade*, 21 (1): 100-107, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v21n1/12.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- ODEJIDE, A. O.; WILLIAMS, A. O.; OHAERI, J. U.; IKUESAN, B. A. The epidemiology of deliberate self-harm. The Ibadan experience. *The British Journal of Psychiatry*, 1986, 149:734-737. DOI: 10.1192/bjp.149.6.734. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/3790871>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- OJAGBEMI, A; OLADEJI, B; ABIONA, T; GUREJE, O. Suicidal behavior in old age – results from the Ibadan study of ageing. *BMC Psychiatry*, march, 2013. DOI 10.1186/1471-244x-13-80. Disponível em: <<http://www.biomedcentral.com/1471-244X/13/80>>. Acesso em: 16 out. 2018.

- OLIVA, A. R. As faces de Exu: representações europeias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). *Revista Múltipla*, número 18, ano x, junho 2005a, p. 9-37. Disponível em: <<http://www.upis.br>>. Acesso em: 17 nov. 2016.
- OLIVA, A. R. O que as lições de história ensinam sobre a África? Reflexões acerca das representações da história da África e dos africanos nos manuais escolares brasileiros e portugueses. *Revista Polyphonia*, [S.l.], v. 20, n. 2, p. 214, maio 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br>>. Acesso em: 17 nov. 2016.
- OLIVA, A. R. De indígena a imigrante: o lugar da África e dos africanos no universo imaginário português dos séculos XIX ao XXI. *Sankofa*. Revista de história da África e de estudos da diáspora africana, n. 3, p. 32-51, jun. 2009a. Disponível em: <<http://sites.google.com/site/revistasankofa>>. Acesso em: 17 nov. 2016.
- OLIVA, A. R. A invenção da África no Brasil: os africanos diante dos imaginários e discursos brasileiros dos séculos XIX e XX. *Revista África e Africanidades*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, 27 p., fev. 2009b. Disponível em: <<http://www.africaeaficanidades.com>>. Acesso em: 17 nov. 2016.
- OLIVA, A. R. Notícias sobre a África: representações do continente africano na revista Veja (1991-2006). *Afro-Ásia*, n. 38, p. 141-178, 2008. Disponível em: <<http://www.afroasia.ufba.br>>. Acesso em: 17 nov. 2016.
- OLIVA, A. R. A invenção dos iorubás na África Ocidental: reflexões e apontamentos acerca do papel da tradição oral na construção da identidade étnica. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 27, n. 1-3, p. 141-79, jan./dez. 2005b. Disponível em: <<http://www.ucam.edu.br>>. Acesso em: 16 dez. 2010.
- OLIVA, A. R. Os africanos entre representações: viagens reveladoras, olhares imprecisos e a invenção da África no imaginário ocidental. *Tempo de Histórias*, n. 9 (2005c), p. 90-114. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 17 nov. 2016.
- OMOJOBA, B. Osun Òṣogbo: Power, Song and Performance in a Yoruba Festival. *Ethnomusicology Forum*, vol. 20, issue 1, 2011, p. 79-106. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17411912.2011.549360>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- ONI, J. B. Fostered children's perception of their health care and illness treatment in Ekiti Yoruba households, Nigeria. *Health Transition Review*, vol. 5, no. 1, april 1995, p. 21-34. Disponível em: <<https://www.popline.org/node/292438>>. Acesso em: 16 out. 2018.

- OSANYÌNBÍ, O. B., FALANA, K. (2016). An Evaluation of the Akurẹ Yorùbá Traditional Belief in Reincarnation. *Open Journal of Philosophy*, 6, 59-67. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4236/ojp.2016.61007>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- OYEBOLA, D. D. O. Social Science & Medicine. *Part A: Medical Psychology & Medical Sociology*, vol. 14, issue 1, 1980a, p. 31–37. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/journal/social-science-and-medicine-part-b-medical-anthropology/vol/15/issue/2>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- OYEBOLA, D. D. O. Traditional medicine and its practitioners among the yoruba of Nigeria: A classification. *Social Science & Medicine. Part A: Medical Psychology & Medical Sociology*, vol. 14, issue 1, 1980b, p. 23–29. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0271712380906781>>. Acesso em: 16 out. 2018.
- PAIVA, G. J. Imaginário, simbólico e sincrético: aspectos psicológicos da filiação a novas religiões japonesas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 12(2), 1999a, 521-535. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79721999000200017&lng=pt&tlng=pt.10.1590/S0102-79721999000200017>. Acesso em: 01 mai. 2015.
- PAIVA, G. J. Representação social da religião em docentes-pesquisadores universitários. *Psicologia USP*, 10(2), 1999b, 227-239. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641999000200015&lng=pt&tlng=pt.10.1590/S0103-65641999000200015>. Acesso em: 01 mai. 2015.
- PENA, S. D. J. Razões para banir o conceito de raça da medicina brasileira. *Hist. cienc. saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 321-346, ago. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702005000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27 jan. 2016.
- PENA, S. D. J.; BORTOLINI, M. C. *Pode a genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas?* *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 31-50, apr. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27 jan. 2016.
- RIBEIRO, R. I. *Oduduwa Templo dos Orixás. Território de entrelaçamento de religiões brasileiras de matriz africana*. X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR): Migrações e Imigrações das Religiões. Assis, 2008. Disponível em: <<http://www.assis.unesp.br/abhr>>. Acesso em: 12 mai. 2016.

- RODRIGUES, R. N. (1894). *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil*. Salvador, Livraria Progresso, 1957. Disponível em: www.dtremel.hpg.ig.com.br/bibliovirtu/ninarodrigues.htm. Acesso em: 20 jan. 2016.
- RODRIGUES, R. N. (1900). *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935. Disponível em: www.dtremel.hpg.ig.com.br/bibliovirtu/ninarodrigues.htm. Acesso em: 20 jan. 2016.
- Saharan Africa: The Challenge of Africanisation. *Applied Psychology* no. 47, 1998, p. 73–87. DOI: 10.1111/j.1464-0597.1998.tb00014.x. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1464-0597.1998.tb00014.x>. Acesso em: 16 out. 2018.
- SANTOS, A. O.; MASSOLA, G. M.; SILVA, L. G.; SVARTMAN, B. P. Racismo ambiental e lutas por reconhecimento dos povos de floresta da Amazônia. *Global Journal of Community Psychology Practice*, 7(15), (2016), 1-20. Disponível em: <http://www.gjcp.org>. Acesso em: 16 out. 2018.
- SANTOS, A. O.; RIBEIRO, R. I; CASCO, R. Ação profilática e terapêutica em espaço de religiões brasileiras de matrizes africanas. In MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. *Candomblés: encruzilhadas de ideias*. Salvador (BA): EDUFBA, 2015. Coleção E-Livros. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/18224>. Acesso em: 10 set. 2016.
- SANTOS, A. O.; SCHUCMAN, L. V. Desigualdade, relações raciais e a formação de psicólogo(as). *Rev. Epos [online]*, 2015, vol. 6, n. 2, p. 117-140. ISSN 2178-700X. Disponível em: <http://revistaepos.org/>.. Acesso em: 10 set. 2016.
- SCHUCMAN, L. V.; NUNES, S. S.; COSTA, E. S. A Psicologia da Universidade de São Paulo e as relações raciais: perspectivas emergentes. *Psicol. USP. São Paulo*, 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642015005032413&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 jul. 2015.
- SILVA, V. G. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. In: *Mana [online]*, v. 13, n. 1, 2007, p. 207-236. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 28. nov. 2008.
- SOKOYA, G. O.; MUTHUKRISHNA, N.; COLLINGS, S. J. Afrocentric and gendered constructions of psychological well-being in Nigeria: a case study. *Journal of Psychology in Africa*, vol. 15, n. 1, January 2005, p. 31-40 (10). Disponível em: <https://www.ajol.info/index.php/jpa/article/view/30631>. Acesso em: 16 out. 2018.

UNESCO. BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. *Contribuições para Implementação da Lei 10.639/2003*. 2009. Disponível em: <http://www.educacao.rs.gov.br/dados/dp_cga_lei10639.pdf>. Acesso em: 16 set. 2015.

ZANGARI, W.; MACHADO, F. R.; MARALDI, E. O.; MARTINS, L. B. A questão “psico-social” a partir do estudo de experiências anômalas/religiosas. In: SILVA JR, N.; ZANGARI, W. (Orgs.). *A psicologia social e a questão do hífen*. São Paulo: Blucher, 2017, p. 71-81. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/317715399_A_questao_psico-social_a_partir_do_estudo_de_experiencias_anomalas_religiosas>. Acesso em: 22 abr. 2018.