



RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E IDENTIDADES: INTERLOCUÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA E PSICOLOGIA SOCIAL*

DOI: 10.12957/synthesis.2014.19665

CLEYDE R. AMORIM**

Resumo: A construção e representação social das identidades constituem farto material de pesquisas tanto para a Antropologia quanto para a Psicologia social. Discutimos aqui as aproximações entre estas duas áreas a partir de autores clássicos e de estudos que inauguram a Antropologia sobre as religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Identidades sociais. Antropologia e Psicologia. Religiões Afro-Brasileiras. Religiões e Representação de Identidade.

African-Brazilians religions and the identities: interlocutions between anthropology and social psychology

Abstract: The social representation and construction of identities are an extensive research material for both anthropology and social psychology. We will discuss in this article the similarities between these two areas from classical authors and studies that marked anthropology on the African-Brazilian religions.

Keywords: Social Identities. Anthropology and Psychology. African-Brazilian Religions. Religions and Identity Representations.

* Trabalho resultante de Estágio Sabático junto ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia/ UFES e ao Laboratório REDEPSO, sob a supervisão do Prof. Dr. Lídio de Souza (in memorian).

** Docente e pesquisadora do Departamento de Educação, Política e Sociedade – DEPS – e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros – NEAB – da Universidade Federal do Espírito Santo.

1 IDENTIDADES SOCIAIS NA ANTROPOLOGIA E NA PSICOLOGIA

A discussão sobre identidade social apresenta, tanto na Antropologia quanto na Psicologia, uma grande importância e uma longa tradição. Na Antropologia, após o predomínio de grandes temas como a cultura, o parentesco e a organização social, a identidade passa a ser a tônica dos trabalhos nos anos 1950 e 1960. É nesse período que começam estudos sobre mudança social e identidade, que

focalizam o contato cultural entre duas sociedades ou dois segmentos e, a partir deles, se publicam trabalhos descrevendo e analisando os processos e mecanismos na constituição desse *nós* coletivo, na diferenciação entre o *nosso grupo* (ou endogrupo) e o grupo do “outro” (exogrupo). Dois destes mecanismos de constituição de identidade, tanto entre as populações aborígenes quanto entre os grupos sociais das chamadas sociedades complexas (meio urbano), que foram bastante discutidos, são a noção

de pessoa e o componente étnico.

Se a Psicologia tradicionalmente relaciona identidade à constituição histórica da subjetividade, a Antropologia inicia esta discussão pela “noção de pessoa”. A condição de pessoa, enquanto categoria de representação definida por Marcel Mauss (1938)¹, está relacionada a tempo e espaço, bem como a modos de organização, ação e pensamento (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 53), por isso ela é demarcada e constituída através das relações sociais. A noção de pessoa na Antropologia é pensada a partir de muitos grupos sociais com culturas diferentes das nossas, ocidentais ou não, algumas outrora sujeitas à dominação socioeconômica ocidental.

No que concerne à identidade étnica, tanto os trabalhos de Abner Cohen (*Customs and Politics in Urban África*, 1969; *Urban Ethnicity*; 1974) quanto à coletânea organizada por F. Barth trazem uma boa amostragem do estado em que se encontrava a discussão na Europa sobre a constituição de identidade de grupos étnicos. Em *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), Barth assume a perspectiva interacionista, constituindo uma abordagem contextual, relacional, construtivista e situacional da identidade. Essa abordagem baseia-se no contato cultural e na mobilidade das pessoas, ao mesmo tempo em que enfatiza a “*emergência e a persistência dos grupos étnicos como unidades identificáveis pela manutenção de suas fronteiras*”. A problematização introduzida por Barth insere o processo de atribuição categorial e de interação no cerne da discussão. Para esse autor não existe definição da identidade em si mesma, fora de contexto: são sempre relativas.

Barth pondera que a adscrição e autoadscrição têm a característica essencial de organizar a interação entre os indivíduos, interação essa feita dentro das normas e valores que marcam as fronteiras do grupo. Essas fronteiras colocam-se como uma característica na organização deste tipo de grupo social, fazendo da etnicidade um processo organizacional. A existência e persistência dos limites sociais aparecem como traços distintivos neste processo. Posteriormente, outros autores chamam a atenção para outros parâmetros

importantes na constituição de identidades sociais, para além da organização social e política, tais como a memória e a inserção do grupo na conjuntura histórica. Assim, a identidade social passa a ser pensada como um processo em permanente transformação, de constante reelaboração dos *insiders* diante dos *outsiders*, outros grupos sociais.

Em 1977, chega ao público *L'Identité*, de C. Lévi-Strauss. A coletânea resulta de um seminário organizado por Jean-Marie Bernoist e idealizado por Lévi-Strauss em 1970, e no qual participaram profissionais da Psicanálise, da Biologia, da Filosofia, da Linguística e da Antropologia. Apesar da grande expectativa gerada pelo encontro multidisciplinar sobre o tema, segundo Cardoso de Oliveira (2006, p. 20) a contribuição do seminário para a discussão da questão identitária deixou muito a desejar, e isso talvez explique o pouco sucesso da coletânea junto à comunidade de antropólogos. É possível também que a concepção não hegemônica de Lévi-Strauss, sobre a identidade, tenha contribuído nesse insucesso, pois para ele a identidade “*est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous referer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle*” (1976, p. 332). Essa aparente oposição entre identidade real e virtual se dilui posteriormente com a constatação de que a identidade atribuída ao sujeito é apenas uma das possibilidades de representação. Tais formas de representação passam a ser tema de investigação tanto da Antropologia quanto da Psicologia. Agier (2001) chama a atenção para o componente do universal humano que aparece na afirmação de Lévi-Strauss: o “mínimo de identidade” é que torna as experiências humanas inteligíveis.

Na Antropologia é corrente a ideia de que a identidade é conceito vital para os grupos sociais contemporâneos pois, apesar de só ser evocado no plano do discurso, é a partir da descoberta ou da reafirmação da identidade, da constatação das semelhanças no grupo, que, numa situação de confronto e de minoria, este grupo poderá reivindicar para si um espaço social e político de atuação – o

espaço da diferença (NOVAES, 1993, p. 26-28). É interessante salientar ainda que a identidade não é um dado imediato, mas uma condição forjada a partir de determinados elementos históricos e culturais. Por isso ela é complexamente construída, e sua eficácia como fator que instrumentaliza a ação está relacionada às circunstâncias e será maior quanto mais estiver associada a uma dimensão emocional da vida social (CARNEIRO DA CUNHA, 1987; NOVAES, 1993, que mencionam aqui questões colocadas por TAJFEL em 1972). Por isso, também a identidade pode ser manipulada para determinados fins, conforme demonstram estudos sobre os processos identitários em populações que reivindicam propriedade, junção ou separação de territórios.

No Brasil, a discussão sobre as identidades sociais mostra-se expressiva a partir dos anos 1970, quando grupos da sociedade civil (excluídos e/ou estigmatizados) se articulam para entrar em cena e se tornarem mais visíveis socialmente: mulheres, homossexuais, movimento negro, movimento indígena. A identidade emerge neste contexto, e “*o conceito de identidade opera, assim, no plano de uma estrutura macrossocial e é um fenômeno que envolve, necessariamente, considerações no nível sociopolítico, histórico e semiótico*”. (NOVAES, *idem*, p. 26). Posteriormente, esse leque de grupos e movimentos sociais urbanos e rurais se ampliou e tem merecido cada vez mais estudos antropológicos e também interdisciplinares relacionando identidades a aspectos da cultura material e imaterial. Assim, é possível observar características de identidades sociais nos modos de vida, nas práticas culturais, nas crenças e religiosidades presentes no meio rural e urbano, e em face das novas condições proporcionadas pela vida moderna (maior trânsito de pessoas e facilidade de comunicação entre elas, mais acesso a bens e serviços etc.). Segundo Kemp (2000, p. 71), atualmente, “em tempos de modernidade e globalização em que as máximas da pluralidade e da circulação das ideias e símbolos estão em voga, os estudos mostram os mecanismos de constituição/ atribuição da identidade tanto na nossa sociedade

como na dos ‘outros’.”.

Na Psicologia tornaram-se mais conhecidos os trabalhos de Henri Tajfel (e deste com outros autores, em especial com Turner [1979]), Brewer (1979), Van Knippenberg (1984), entre outros. Aqui também a discussão sobre identidade social se desdobra em função de questões envolvendo estigmas, sexualidades, representações, conflitos e relações sociais endo e exgrupais.

Apesar das especificidades abordadas nas teorias das duas áreas, elas concordam com a ideia de que diferentes aspectos da identidade podem ser relacionados ou estar associados a contextos e ambientes nos quais ela se processa. Para a Antropologia, a identidade social é uma categoria histórica e cultural. Em vista disso, muitos estudos antropológicos dão destaque à ligação entre estas identidades sociais e as formas de concepção de tempo, as temporalidades, de espaço, as espacialidades e a outros componentes deste contexto, como a representação mítica, política, de crenças religiosas etc. Outros trabalhos desta área vão se aproximar mais da Psicologia ao buscar as relações entre as representações de identidade social e as concepções e usos do corpo – a corporalidade, bem como as noções de pessoa, de eu, introduzidas pelos estudos de Marcel Mauss, na década de 1930².

Outro dos pontos comuns nos estudos antropológicos e psicológicos sobre a identidade social é que ela é definida de forma relacional e comparativa, dentro de um sistema de classificações e que considera critérios e condições de pertencimento e exclusão ao grupo. Para Tajfel (1972, p. 292) “l’identité social d’un individu est liée à la connaissance de son appartenance à certains groupes sociaux et à la signification émotionnelle et évaluative qui résulte de cette appartenance”. O pertencimento ao endogrupo e a exclusão em relação a outros grupos caracterizam a identidade social. Ela é enfatizada pela significação que esse pertencimento desperta junto ao sujeito, tanto no aspecto emocional quanto cognitivo: seu desejo de pertencer e continuar pertencendo ao grupo, a supervalorização ou positividade de características do

grupo social, a reelaboração destas características em função da adequação a valores sociais mais amplos que sejam considerados positivos e desejáveis na sociedade envolvente. E isso pode levar, em alguns casos, à eleição de aspectos antes desimportantes ou desvalorizados, a características centrais, identificadoras (sinais diacríticos) do grupo. A atribuição categórica também é abordada por alguns autores das duas áreas como elemento importante da identidade social, bem como o fato de o ator social possuir diferentes representações de identidade que são relacionais e dinâmicas, conforme o interesse que ele apresenta por continuar ou não pertencendo ao grupo. Esse desejo de continuar pertencendo ao grupo vincula-se com uma valorização da identidade social dos membros em detrimento dos “outros”. Nesse sentido,

Os indivíduos procuram construir uma identidade social positiva mediante comparações entre o seu grupo e o(s) grupo(s) dos outros, sendo estas comparações baseadas em dimensões associadas a valores sociais dominantes e conduzindo ao favoritismo pelo grupo de pertença — a tendência para favorecer o grupo de pertença relativamente ao grupo dos outros (e.g., BREWER, 1979; TAJFEL; TURNER, 1979 *apud* CABECINHAS; LÁZARO, 1997).

Muitas das representações sobre os grupos sociais fazem com que a inserção de um indivíduo em uma categoria social seja percebida de forma negativa por indivíduos de outros grupos, motivando o preconceito e a exclusão da participação nos demais grupos. Na perspectiva das relações intergrupais, Tajfel (1972) e Tajfel, Flament, Billig e Bundy (1971) explicaram o preconceito como o resultado da inserção do indivíduo numa categoria social. Segundo estes autores, o pertencimento a uma categoria social leva à imputação de atributos positivos aos membros desse grupo e negativos aos do outro grupo. Em vista de uma situação social mais ampla onde os conflitos culturais, políticos e ideológicos estão colocados, a defesa dos interesses do grupo

é colocada em causa, e

desenvolvem-se e expressam-se atitudes negativas e depreciativas além de comportamentos hostis e discriminatórios em relação aos membros de um grupo por pertencerem a esse grupo (Camino & Pereira, no prelo). Entre os processos cognitivos que se desenvolvem neste tipo de relações sociais, destacam-se a categorização e a construção de estereótipos (Dorai & Deschamps, 1990; Schadron, Morchain & Yzerbyt, 1996; Yzerbyt, Rocher & Schadron 1997). (LACERDA; PEREIRA; CAMINO, 2002, p.166).

O pensamento humano se processa a partir das possibilidades de percepção e classificação do mundo à nossa volta, por isso incorporamos e construímos nossos esquemas de entendimento através do aprendizado social, das ideias e representações produzidas no âmbito da cultura. As categorias mentais de entendimento, de percepção do mundo nos permitem classificar tudo o que vemos e com que nos relacionamos. Essa classificação, em todos os grupos humanos, tende a refletir o estranhamento em relação ao “outro”, predispondo-nos a construir juízos de valor sobre tudo que percebemos, e é aí que se formam os pré-juízos ou preconceitos que conduzem nossos pensamentos e as nossas ações. Essas possibilidades de significação, imbuídas de valores, é que orientam as condutas cotidianas e, por isso, interferem nas relações sociais e podem mesmo conduzir a atitudes manifestas de intimidação e exclusão dos “outros” que, por serem diferentes, causam desconforto e são classificados de forma preconceituosa como inferiores, indesejáveis, incapazes, prejudiciais.

Os preconceitos fundados no reconhecimento de identidades étnicas e raciais podem influenciar o grupo, a ponto de levar a uma subvalorização do grupo, devido à suscetibilidade aos julgamentos realizados por outro(s) grupo(s). Isso nos leva a refletir sobre como essa atribuição de características desfavoráveis e negativas ocorreu com as religiões afro-brasileiras, desde o início da colonização brasileira e ainda se reflete no imaginário popular,

gerando preconceitos, estereótipos e intolerância por parte de fiéis de outras religiões. Mesmo porque,

...a existência e o funcionamento dos estereótipos sociais são um exemplo (de modo algum o mais importante) da maneira como os processos psicológicos sociais contribuem para a textura duma situação social intergrupo objetiva. Eles não criam essas situações: antes pelo contrário, como dizia Levine, as origens dos estereótipos e mesmo os seus conteúdos não se podem dissociar da existência anterior e das características específicas dum conflito de interesses. Todavia, uma vez que eles estão presentes tornam-se por direito num dos fatores de causalidade que tem de ser considerado na análise das relações intergrupo. (TAJFEL, 1983, p. 256).

Poderíamos partir de algumas vertentes explicativas para falar da origem destes preconceitos e estereótipos contra as religiões afro-brasileiras, mas nos situaremos aqui em apenas um dos argumentos que persistem no discurso do senso comum e que foi originado no discurso acadêmico: o discurso racista sobre a primitividade.

2 APROXIMAÇÕES ENTRE PSICOLOGIA E ANTROPOLOGIA A PARTIR DO FENÔMENO RELIGIOSO

As pesquisas sobre religiões afro-brasileiras são conhecidas a partir dos trabalhos de Raymundo Nina Rodrigues, realizados na virada do século XIX para o XX (mas só publicados na década de 1930). Os trabalhos do médico baiano, apesar de seu grande mérito como pesquisa etnográfica de qualidade, ficaram mais conhecidos pela defesa do racismo científico. Este autor funda uma escola e, a partir dela, se desenvolve uma série de estudos que compõem hoje as referências clássicas sobre o tema. O autor foi o primeiro a tentar explicar o fenômeno da possessão por meio da Psicologia e Psiquiatria.

Em “o Animismo Fetichista dos Negros da Bahia” (escrito entre 1896 e 1900) Nina Rodrigues lança as bases de suas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, a partir do psicologismo e da Etnografia produzindo um dos primeiros trabalhos brasileiros com explicações científicas destas duas áreas para o

comportamento de grupo social. Segundo Bastide (1971, p. 33), Nina Rodrigues estava impressionado pelo transe de possessão, e propõe

uma interpretação dessas religiões através dos quadros da Psicologia clínica. A iniciação dos fiéis no culto aparece menos como uma incorporação a uma sociedade e a uma cultura, do que um processo de perturbação do sistema nervoso, uma educação do êxtase. Inspira-se nas ideias que o Dr. Janet estava elaborando, na mesma época, sobre o sonambulismo e o desdobramento da personalidade. Assim, Nina explica os fenômenos do transe místico dos negros no Candomblé. O sonambulismo era então aproximado da histeria e certos psiquiatras negavam a existência da histeria entre os negros. Nina é obrigado a demonstrar que os negros conhecem a histeria tão bem como os brancos e que as festas religiosas africanas constituem, do mesmo modo, exercícios de sonambulismo provocado; em segundo lugar, que o desdobramento da personalidade pode aparecer em outras moléstias que não a histeria, por exemplo na neurastenia ou na imbecilidade. Daí, sua conclusão final de que o baixo desenvolvimento intelectual do negro primitivo, auxiliado pelo esgotamento nervoso das cerimônias de iniciação, provoca estados de neurastenia e que, portanto, a histeria existiria nos negros crioulos ou nos mulatos. A religião africana seria, em ambos os casos, um fenômeno patológico.

Nina Rodrigues supôs que a prática frequente desses fenômenos, segundo ele *patológicos*, já existia na África e que seu entendimento só se faria a partir do complexo teológico-litúrgico no qual se manifestava. Por isso, passa a pesquisar nos livros dos africanistas sobre as raízes das religiões africanas no Brasil e a realizar uma rica etnografia para entendê-las e para justificar suas teorias a respeito. Muitos especialistas enfatizam que a etnografia de Nina exaltou o aspecto exótico, confundiu magia e religião, provocando o estranhamento para a nossa sociedade. Em um período privilegiado, ele pode estudar e comparar práticas religiosas, onde predominavam africanos, a outras que contavam com a presença de negros “crioulos” (brasileiros), o que o levou a distinguir os candomblés “nacionais” dos “africanos”, iniciando a

discussão sobre o sincretismo e a aculturação, que permeou estudos de diversos autores em todo o século XX. Assim ele argumenta que a aculturação e a europeização progressiva do negro se dão em função de sua incapacidade ou lentidão em progredir, entendida claramente como característica racial (*idem, idem*).

Na contramão das representações negativas realizadas sobre as religiões afro-brasileiras, os fiéis destas criam os espaços onde se ancoram as identidades sociais, tanto as relacionadas à terra de origem, à terra-mãe, África, quanto as que se relacionam diretamente com uma identidade afro-brasileira propriamente. Faz parte das referências que fundam esta identidade a possibilidade de existir em liberdade e cultivar os deuses trazidos da África e os que, aqui no Brasil, passaram a proteger esses povos fragilizados pela condição social.

3 As EXPRESSÕES E USOS DO CORPO: SEXUALIDADE E TRANSGRESSÃO

Outro aspecto da interface Antropologia/Psicologia social, é a discussão sobre os usos do corpo e a transgressão no contexto religioso. Os usos do corpo vão dar vazão às diferentes linguagens pelas quais os fiéis constituem sua identidade religiosa e sua identidade social. No caso das religiões afro-brasileiras, a codificação corporal, a gestual e a verbal reproduzem arquétipos de comportamento atribuídos às divindades: Orixás, Pretos Velhos, Caboclos, Ciganos, Baianos, Turcos... A descida do deus ao corpo humano promove essas transformações do comportamento do fiel, e as mudanças podem ser múltiplas em um mesmo ritual³, tantas quanto as divindades que se apresentam no templo.

Com as heranças de religiões africanas, europeias, orientais e indígenas, as religiões afro-brasileiras constituem hoje espaços em que o ritual é marcado pela alegria, pela música entoada por orquestras com muitos instrumentos ou, ao menos, com três tambores (atabaques). Na maior parte delas a divindade não apenas fala, mas se manifesta por meio de um código corporal plenamente inteligível para os fiéis; essa

linguagem é tão diversificada quanto as outras características presentes nos templos.

Nas palavras de Brumana e Martinez (1991, p. 89) “*o corpo desenha uma linguagem que não tem no sagrado um referente separado, mas que indica que se tornou sagrado*”. Durante o transe, o fiel doa temporariamente seu corpo, deixa-o em poder da divindade, que o utiliza plenamente para expressar-se aos presentes ou àquele que lhe dirige uma consulta. Assim, o espírito (divindade) fala, às vezes utilizando metáforas, e também gesticula ao dar conselhos e até ordens. Mas também purifica o consulente por meio dos passes. Para isso, reza, canta, dança, sopra sobre sua cabeça, manipula, com o corpo daquele que lhe empresta (o ‘cavalo’), o corpo do outro que o solicita. Às vezes parece esmaecer-se devido ao grande esforço despendido. Toma um pouco de sua bebida, revigora-se e continua. A divindade constrói, com esse conjunto de gestos e expressões, a magia que leva ao solicitante a cura, a solução das suas aflições ou, ao menos, um direcionamento para lidar com elas.

A divindade imprime o ritmo e o tom da fala, do uso do corpo, do gestual, de acordo com suas características (sexo, idade, personalidade e arquétipo) e a partir das possibilidades dadas pelo sujeito que lhe empresta o corpo. Ao fim do transe, quando a divindade se vai, o fiel volta a demonstrar seu comportamento habitual, volta a ser quem era.

Apesar disso, estas características de certo modo interferem na sua conduta, pois, aos olhos da Umbanda (e do Candomblé mais ainda), o filho-de-santo tem sua identidade influenciada a partir da filiação, do pertencimento a determinado orixá e aos santos de sua linha (caboclo, preto-velho, criança ou outros), sem, no entanto, perder suas características pessoais. Assim, para a Umbanda, quanto mais virtuoso o fiel se esforça por ser, mais ele será merecedor da incorporação de divindades – orixás e guias –, fazendo em duas vias o caminho da evolução espiritual, a dele e a do guia.

Dois tipos de frequentadores, fiéis e assistência, geralmente se dividem por sexo, em duas alas de bancos reservados para a assistência. Na parte do

templo reservada aos iniciados, e onde eles incorporam orixás e outras divindades, é comum a divisão inicial por sexo. Essa formação já se apresenta na cerimônia, quando os filhos-de-santo dividem-se em duas filas, para começar os trabalhos, saudar o pai ou mãe-de-santo e os santos do congá (altar). Em alguns templos, essas filas não se organizam por sexo, mas entre filhos mais antigos e mais novos na religião. Iniciado o ritual, desfaz-se a divisão, e as divindades que chegam ao templo é que definem as posições e prevalescências no espaço sagrado.

Nos rituais, a divindade é reconhecida pelo gestual, linguagem, codificação corporal; as distinções de gênero, em geral estão bem demarcadas na esfera do sagrado: algumas divindades como Marujos ou Marinheiros, Boiadeiros, apresentam-se na maior parte dos templos como masculinos. Caboclos, Pretos-Velhos, Baianos, Crianças, Ciganos, Exus/Pombagiras se apresentam como masculino e feminino. Cada um com suas características particulares referenciadas pelo arquétipo mítico e aliadas ao sexo da divindade. Tais características mostram-se pelo tom da voz (com exceção das crianças), postura (muito evidente no caso dos pretos-velhos) e linguagem gestual.

Os orixás sempre se apresentam com o sexo identificado na mitologia, entre os mais cultuados estão: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Obaluaê, orixás masculinos, enquanto Iemanjá, Oxum, Iansã, Nanã, orixás femininos⁴. Nos templos de Umbanda, são frequentes as divindades conhecidas como guias e entidades, em detrimento dos orixás, cuja chegada acontece em raros momentos e o transe é percebido em poucos filhos, ou apenas no pai ou mãe-de-santo – geralmente o orixá “de sua cabeça” (ligado à sua identidade religiosa). É mais comum que apenas os sacerdotes sintam o que chamam de vibração do orixá, que não chega a se incorporar. Mas essa relação que vai da percepção ao transe propriamente, que altera o sistema sensorial do indivíduo em diferentes proporções, influenciando no grau de consciência, varia muito entre os templos.

Quanto à adequação entre o sexo do fiel que recebe

o orixá e o sexo do orixá ou da divindade, em geral, na Umbanda, esta relação não é definida a princípio pelos dirigentes do templo. Há alguns casos em que os sacerdotes definem esta correlação apenas em conformidade com as divindades ‘da esquerda’, ou seja, no caso das incorporações de exus (masculino) e pombagiras (feminino). Nestes rituais, em muitos templos há a orientação para que os filhos de sexo masculino recebam apenas exus e as filhas recebam apenas as pombagiras. Entretanto, mesmo nestas casas, a incorporação dos dois gêneros nos sacerdotes ou filhos-de-santo antigos é plenamente aceita e justificada. Tais orientações são feitas quando os sacerdotes, pai ou mãe-de-santo, acreditam que o filho-de-santo pode ter sua conduta ou orientação sexual influenciada pela sexualidade da entidade que recebe, em caso de serem de gêneros diferentes, alguns o fazem por orientação dos guias-chefes dos templos. Se há, entre os sacerdotes, preocupação com esta influência, considerada transgressora por alguns, há também a certeza de que a divindade só deseja e proporciona, em todos os aspectos, o melhor para o fiel e especialmente para o seu ‘cavalo’, aquele que lhe empresta o corpo. Sobre esta discussão, Birman (2005, p. 409) pondera que

... a construção da mediunidade por intermédio da possessão engendra transformações na pessoa e também nos papéis sociais de que participa. (...) A atividade religiosa da possessão que ‘fabrica’ mediadores com a esfera sobrenatural tem efeitos sobre a natureza da pessoa em termos de gênero, ‘feminilizando-a’ quando se trata de homens e ‘empoderando-as’ quando se trata de mulheres, o que provocaria, em consequência, um permanente diálogo conflitivo dessas pessoas com a norma social e suas possibilidades de transgressão.

Esta é uma questão delicada e sobre a qual poucos sacerdotes têm interesse em discutir ou explicitar, justificando sua pouca importância diante do desenvolvimento espiritual do fiel ou da “evolução” da entidade. Percebe-se, especialmente na Umbanda (mas não só), a tentativa de adequação de uma ética, de uma estética e de uma doutrina religiosa a uma

exigência social mais ampla, que extrapola as fronteiras do grupo, e que é notoriamente mais conservadora. Nesse sentido, tais práticas religiosas colocam em pauta a adesão a normas sexual e de gênero dominante (heteronormatividade) e a sua transgressão, constituindo conflitos, hesitações e afirmações possíveis neste mundo e também no mundo dos deuses, apresentado na mitologia afro-brasileira (BIRMAN, 2005, p. 412).

A partir de observações preliminares e da consulta a excertos da vasta literatura sobre as religiões afro-brasileiras, emergem sinais que nos propõem algumas reflexões. Uma delas diz respeito à positivação na construção de categorias de pertencimento do grupo diante de uma categorização historicamente negativa, e o reflexo nas relações sociais entre fiéis e entre estes e o grupo mais amplo. Partindo do pressuposto de que a valorização da identidade é uma motivação necessária para que o sujeito continue pertencendo ao grupo, questionamos: como configurou-se para este tipo de fiel essa motivação de pertencimento diante de uma identidade social estigmatizada e desvalorizada?

Outra das injunções que podemos fazer, a partir de algumas abordagens dos estudos das duas áreas e das observações de campo, refere-se a uma certa naturalização e positivação das categorias presentes no cotidiano religioso, acerca das representações sobre gênero e hierarquia. Como bem observa Birman (*idem*), a questão é pouco problematizada. Pensando em um contexto religioso que sempre conviveu com a discriminação e a marginalidade social por parte da sociedade mais ampla, é interessante notar a resistência quanto a padrões de orientação sexual e de relações hierárquicas se não transgressoras, ao menos pouco consensuais.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As religiões afro-brasileiras, desde o início, invertem o padrão de dominação masculina, vigente no país, em especial nas relações de poder, dando lugar ao sacerdócio feminino, e também reservando espaço para que homossexuais e transexuais assumam estes

postos hierárquicos que são os mais importantes nestas religiões⁵. Esta transgressão, no campo do gênero, das relações políticas (e de autoridade) é marcada pelo maior empoderamento de sujeitos que, junto à sociedade, sofrem de discriminação e que, só por sua origem, em geral em grupos socialmente desfavorecidos, já não alcançariam postos de liderança correspondentes às suas capacidades e habilidades. Agrega-se a esse fator a condição sexual e ainda, na maioria, a classificação por *raça* ou cor. Assim, por exemplo, um sujeito transexual negro tem ínfima chance de alcançar cargos de chefia em outras designações religiosas (e em algumas sequer poderia manifestar sua sexualidade) e no mercado de trabalho de modo geral, mas nas religiões afro-brasileiras sua condição sexual e sua origem ou aparência não estão em causa na disputa por cargos hierárquicos, necessariamente.

Essas relações de poder estabelecidas no campo religioso se refletem também no grupo mais amplo, no bairro, na cidade. Elas estabelecem uma maior liberdade de expressão para estes sujeitos, a partir de sua autoridade religiosa e da legitimidade reconhecida ao templo, especialmente aos que mantêm obras assistenciais e boas relações com outros segmentos sociais com maior status atribuído pelo grupo local. E aí entram as relações de troca com autoridades políticas, pesquisadores e outros agentes que procuram tais templos para fins diversos. Em pesquisa realizada na cidade de Maringá⁶ e região metropolitana (Paraná), entre as casas pesquisadas havia um templo dirigido por um sacerdote nesta condição. Lá constatamos empiricamente essa influência da autoridade religiosa em relação à tolerância, ou maior aceitação social em relação aos homossexuais e transgêneros. Observamos também que as festas religiosas realizadas para algumas divindades eram bastante concorridas pela população dos bairros próximos, por outros fiéis de outros templos da região metropolitana e também pelos fiéis LGBT, que nesta casa encontram maior acolhimento.

Enfim, poucos campos de pesquisa apresentam tantas possibilidades de discussão sobre as identidades

e as relações sociais quanto esse universo religioso tão assumidamente plural que é o das religiões afro-brasileiras. É um farto campo de pesquisas tanto para a Antropologia quanto para a Psicologia Social e, como mencionamos anteriormente, a discussão foi apenas iniciada.

NOTAS EXPLICATIVAS

- ¹ *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"*. Artigo publicado originalmente no Journal of the Royal Anthropological Institute, Londres, 1938.
- ² Les techniques du corps, artigo escrito em 1934 e publicado originalmente no Journal de Psychologie, em 1936.
- ³ A performance seriada é comum na maioria das religiões afro-brasileiras. Pares (2006) defende que, diferentemente das religiões africanas, onde o culto era feito ao Orixá/Vodum da família, no Candomblé brasileiro, a performance passa a ser seriada, com a manifestação de várias divindades na mesma cerimônia.
- ⁴ Há orixás caracterizados na mitologia pelos dois sexos (em condições específicas, como Logunedé, metade do ano homem, na outra metade mulher), que são menos conhecidos e pouco frequentes, mesmo nos terreiros de Candomblé. Centenas de orixás eram cultuados na África e, dos poucos que vieram, alguns se tornaram sem função nas novas condições de vida da população cativa, sendo seu culto extinto.
- ⁵ Conforme também constataram os estudos de Bastide (*op.cit.*); Birman (*op. cit.*), Bernardo, Ferreti, Landes, Scott.
- ⁶ Projeto de Pesquisa Representações Sobre a História e a Cultura Afro-Brasileira, coordenado por mim e desenvolvido junto à Universidade Estadual de Maringá: Departamento e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais entre 2008 e 2010. Para mais informações ver Amorim et al, 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, M. Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização. *Mana*: Revista de publicação quadrimestral do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro. v. 7, n. 2, out. 2001.
- BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: University Press, 1969.
- AMORIM, C. R. et al. Religiões Afro-Brasileiras na Região de Maringá: Diversidade e Invisibilidade. In: SEMINÁRIO NACIONAL SOCIOLOGIA & POLÍTICA, 1., 2009, Curitiba. *Anais eletrônicos...* Curitiba: UFPR, 2009. Disponível em: <<http://www.humanas.ufpr.br/site/evento/SociologiaPolitica/GTs-ONLINE/GT8%20online/EixoIV/religoes-afro-brasileiras-Amorim.pdf>>. Acesso em: nov. 2014. Apresentado ao GT 8 – Cultura e Sociabilidades.
- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BIRMAN, P. Transas e Transes: Sexo e Gênero nos Cultos Afro-Brasileiros, um Sobrevôo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403–414, maio/ago, 2005.
- BREWER, M. B. The role of ethnocentrism in intergroup conflict. In: W. G. Austin; S. worchel (Eds.). *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey: Brooks/Cole, 1979.
- BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. *Marginália Sagrada*. Campinas: Unicamp, 1991.
- CABECINHAS, R.; LÁZARO, A. Identidade Social e Estereótipos Sociais de Grupos em Conflito: Um Estudo numa Organização Universitária. *Cadernos do Noroeste: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, Braga*, v. 10, n. 1, p. 411–426, 1997.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: UNESP, 2006.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- COHEN, A. *Customs and Politics in Urban África: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- _____. (Org.) *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock Publications, 1974.
- KEMP, K. Identidade Cultural. In: GUERRIERO, S. (Org.). *Antropos e Psique: o outro e sua subjetividade*. São Paulo: Ed. Olho D'água, 2000.
- GEERTZ, C. *O Saber Local: novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Tradução de Vera M. Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LACERDA, M.; PEREIRA, C.; CAMINO, L. Um Estudo sobre as Formas de Preconceito contra Homossexuais na Perspectiva das Representações Sociais. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. 165–178, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. *L'Identité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- MACIEL, C. da S. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: práticas culturais religiosas afro-capixabas*. Vitória: Depto. Estadual de Cultura, 1992.
- MAUSS, M. Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, v. 32, n. 3-4, 15 mar./15 abr. 1936.
- _____. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 68, 1938. (Huxley Memorial Lecture).
- NINA RODRIGUES, R. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Bib. Div.

- Científica II, [1896-1900], 1935.
- _____. *Os africanos no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1988.
- NOVAES, S. C. *Jogo de Espelhos: imagens e representações de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp, 2006.
- PRANDI, R. *Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SILVA, V. G. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- TAJFEL, H. La catégorisation sociale. In: MOSCOVICI, S. (Org.). *Introduction à la psychologie sociale*. Paris: Larrouse, 1972. p. 272-302.
- _____. The psychological structure of intergroup relations. In: _____. (Org.). *Differentiations between social group*. Londres: Academic Press, 1978. p. 27-98.
- _____. *Grupos Humanos e Categorias Sociais: estudos em Psicologia Social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983.
- _____. TURNER, J. C. An Integrative theory of intergroup conflict. In: W.G. Austin & S. Worchel (Eds.). *The Social Psychology of intergroup Relations*. Monterey: Brooks Cole, 1979.
- TAJFEL, H. et al. Social categorization and intergroup behavior. *European Journal of Social Psychology*, v. 1, p. 149-178, Apr./Jun. 1971.
- Van KNIPPENBERG, A. Intergroup differences in group perceptions. In: TAJFEL, H. (Ed.). *The Social Dimension*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.